N12<518375609 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXVIII. JAHRGANG

1953

VERLAG HERDER FREIBURG

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

Inhalt des XXVIII. Jahrgangs 1953

Abhandlungen:

Heidegger und das Problem der Metaphysik. Von Johannes Bapt. Metz . . 1
Die Kirche als „Sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade". Von Otto Semmelroth S. J. 23
Das Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas des Ehrwürdigen. Von Johannes Beumer S. J. 40
Zur naturphilosophisch-erkenntnistheoretischen Problematik der Quantenphysik. Von Wolfgang Büchel S. J. 161
Die Frage nach den unmittelbaren Vorfahren der Jetztmenschheit. Von Paul Overhage S. J. 186
Gibt es unfehlbare Äußerungen des „Magisterium Ordinarium" des Papstes? Von Bernhard Brinkmann S. J. 202
Theologisch und philosophisch bedeutsame Quästionen des W. von Macclesfield O. P., H. von Harclay und anonymer Autoren der englischen Hochscholastik in Cod. 501 Troyes. Von Franz Pelster S. J. 222
Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon. Von Heinrich Weisweiler S. J.
1. Die vertiefte Schau der Virgo-mater gloriosa 321
2. Die verstärkte Einzeichnung des Zuges der zärtlich liebenden Mutter . . 504
Ende der alten Ontologie? Von Arnold Wilmsen 361
Urteilsanalyse und Seinserkenntnis. Von Josef de Vries S. J. 382
Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps.-Dionysius Areopagita. Von Otto Semmelroth S. J. 481
Selbstbestimmung und Motivbezogenheit im Akt des freien Willens. Von Georg Trapp S. J. 526
Hörer des Logos. Der Mensch bei Heraklit von Ephesus. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 543

Beiträge:

Wiederbelebung der Beicht im Protestantismus der Gegenwart. Von Joseph Loosen S. J. 57
Wirtschaftsethik. Zum gleichnamigen Buch von Walter Weddigen. Von Oswald von Nell-Breuning S. J. 62
Das Speculum virginum als Überlieferungszeuge frühscholastischer Texte. Von Matthäus Bernards 69
Die indirekte Gewalt der Kirche über den Staat nach Ockham und Petrus de Palude. Von Franz Pelster S. J. 78
Ein Umschwung in der Erforschung der frühchristlichen Bußgeschichte. Von Heinrich Weisweiler S. J. 241
Berdjajews ‚theandrische Anthropologie'. Ein Durchblick durch sein Werk. Von Josef Ternus S. J. 247
‚Natur-Übernatur' in der vortridentinischen Theologie seit Thomas von Aquin. Ein Buch- und Forschungsbericht. Von Josef Ternus S. J. 399

Gd 861
UNIV BIBL TÜBINGEN

Die Lehre Ockhams vom Grund der Möglichkeit der Possibilien. Von Franz Pelster S. J. 405

Besprechungen: 83 253 408 571

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 109 431
Geschichte der älteren und neueren Philosophie 119 441
Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie 129 451
Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie 140 463
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 148 472

Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Religionsgeschichte 276 589
Geschichte der Theologie 284 598
Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes . . 292 607
Dogmatik und Dogmengeschichte 302 616
Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie. Liturgiewissenschaft. Kirchenrecht. Aszetik und Mystik 313 624

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Äbi M. 113
d'Abro A. 451
Actas del Primer Congr. Nac. de Filos. 128
Adam K. 309
Adler G. 459
Alameda P. J. 473
Alanus v. Lille 152
Albert d. Gr. 156 157 158
Alexander v. Hales 424
Alfaro I. 400
Allgeier A. 275
Alt A. 260
Althaus P. 589
Amadeus v. Lausanne 475
Anderson O. 432
André H. 303
Angstl H. 432 433
Anselm v. Canterbury 304 473
Arbusow L. 288
Archiv für Liturgiewissenschaft 317
Archiv für Reformationsgeschichte 290
Aristoteles 411 441
Arno v. Reichersberg 475
Arnold F. X. 317 318
Asmussen H. 132
Athanasius 616
Augustinus 120 287 309 577 620
Aulinger G. 630
Averroes 443

Backes J. 158
Bainton R. H. 290 291
Balić C. 152
Bardy G. 272 411
Barth K. 471
Bauer C. 291
Bauer W. 292
Baumgarten A. G. 89
Baumgarten E. 140
Baus K. 318
Bea A. 293
Bedard W. M. 319
Benedikt v. Nursia 630
Benz E. 606
Benz R. 122
Berdjajew N. 247 414
Bernard R. 616
Bernays P. 433
Bernhard v. Clairv. 474
Bertrand Fr. 286
Betti H. 154 476
Beyer W. R. 143
Bibel-Lexikon 608
Bibl. Einführungen 109
Bibl. Filos. Ital. 127
Bietenhard H. 596
Bihlmeyer K. 284
Binswanger 449
Bloom A. 105
Blumenthal L. 125
Bogler Th. 318
Böhme W. 57
Bonkamp B. 611
Bonsirven J. 410
de Boor H. 601
Bornkamp H. 290
Bouyges M. 443
Braeunig K. 132
Braun F. M. 294 614
Brecht F. J. 445
Brentano Fr. 447
Brinktrine J. 277
Britzelsmayr W. 432
Brockes B. 88
Brodrick J. 604
de Broglie L. 452
Browe P. 317
Brugger W. 432
Bruno de J. M. 105
Büchner F. 454
Bultmann R. 295
Bürg H. 437

Busa R. 115
Busenbender W. 316
Buuck Fr. 274
Buytaert E. M. 475

Cajetan V. 292
Cantimori D. 121
Capello F. M. 629
Capone E. 625
Carosi P. 116
Carro V. D. 425
Casel O. 317
Caspar J. 411
Casper J. 318
Catholicisme 276
Cayré F. 120
Cerfaux L. 294 301
Christmann H. M. 303
Closs A. 409
Colunga P. 294
Congar Y. M. J. 276 279 594
Conrad-Martius H. 133
Coppens J. 295
Corbishley Th. 409
Coreth E. 572
Craig C. T. 99
Crowley Th. 458
Crusius Chr. A. 89
Cullmann O. 264 295 300
Curry H. B. 435

Daim W. 138
Dalbiez R. 105
Daniélou J. 276 318
Darmstaedter F. 465
Delhaye Ph. 624
Del Vecchio G. 465
Denifle H. 103
Denzinger 277
Derisi O. N. 441
Der Nesessian S. 273
Destouches - Février P. 452
Deutsche Thomasausgabe 302
Dewey J. 434
Dhorme E. 607
Diem H. 591
Dietsche B. M. 303
Diez-Alegría J. M. 463
Dilschneider O. A. 589
Dimier F. M. A. 475
Di Napoli J. 110
Dingler H. 130
Dold A. 317 318
Doncoeur P. 318
Dondayne H. 245
Dondeyne A. 111
Doronzo E. 245
Dörrer A. 275
Doucet Fr. 479
Duldkeit G. 145
Dumeige G. 473
Duns Scotus J. 142 479 592
Dupont J. 299

Ebeling F. 260
Eberhardt M. 458
Eder M. 410
Eells H. 291
Eggenberger Ch. 598
Elfers H. 309
Ellard G. 318
Ellspermann G. L. 285
Emonds H. 317
Enßlin W. 272
Erasmus 586
Erasmus v. Rotterdam 291
Ermecke G. 583
Études Carmélitaines 104

Fabri W. 603
Fabro C. 116
Fahey J. F. 622
Febrer M. 305
Fellerer K. G. 275
Fels E. 433
Fernandez A. 610
Fernández Truyols A. 293
Festugière A. J. 295
Feys R. 433
Filthaut E. 157
Finili A. 118
Finlay—Freundlich E. 131
Finnegan P. 444
Fischel W. 456
Fischer B. 317
Fitzgerald Th. J. 623
Fitzpatrick E. J. 623
Fleisch P. 444
Flitner A. 386
Franciscus de Victoria 467
Frank E. 436
Frank H. 317
Frank Ph. 453
v. Franz M. L. 461
Fries A. 158
Fuerst A. 303

Gallet R. M. 151
Galliard O. 105
Galtier P. 241 245
Ganshof F. L. 273
Gardeil H. D. 431
Gauthier R. A. 478
Gerland M. J. 159
Die Geschichte v. Joseph d. Zimmermann 595
Geyer B. 150 156
de Ghellinck J. 311
Gigon O. 109
Gigo von Kastell 602
Gilbert Porreta 305 474
Gilson E. 436
Glaube u. Forschung 132
Gliozzo C. 622
Glockner H. 445
Goethe 125
Goguel M. 294
Goldammer K. 466 620
Gonzalez R. 102
Goossens M. 289
Goossens R 271
Gottschalk H. L. 410
Grabmann M. 155
Graf O. 410
Grassi E. 432
Grégoire H. 271
Gregor v. Nazianz 423
Grether O. 260
Grimm R. H. 290
Groner J. F. 292
Grumack E. 125
Grumel V. 276
Guerry E. 594
Guido de Orchellis 476
Guillet J. 296
Gülden J. 318
Gutbrod K. 292

Haag H. 294 608
Haberl F. 158
Hadrossek P. 467
v. Hagedorn Fr. 89
Hahn W. 623
Halkin F. 273
Hamann J. G. 90 123 124
Hamel A. 599
Hampl F. 410
Haring N. M. 620
Häring B. 586
Härlen H. 433
Hartlich Chr. 609
Hartmann N. 575
Havers W. 410
Heberer G. 457
Hedegard D. 615
Hegel 572
Heidegger M. 440 449
Heiler F. 620
Heim K. 84
Heiming O. 317
Hennemann G. 132
Hennig L. 590
Herbert v. Auxerre 155

Heuningen 620
Heynck V. 274 281
Hiedl A. 158
Hilarius v. Poitiers 623
v. Hildebrand D. 112
v. Hippel E. 468
Hippolyt v. Rom 599
Hirschberger J. 444
Hitz P. 308
Hoffmann H. 445 606
Hoffmann J. A. 88
Hofinger J. 318
Hofmann F. 309
Hofmann K. 275
Holböck C. 428
Holz H. H. 128
Holzamer K. 141
Homo L. 285
Hönl H. 454
Höpf K. J. 603
Hörmann K. 313
Hosse J. 629
Howe G. 132
Hugo v. St. Cher 477
Hünermann J. 316
Hunscheidt W. 140

Ignatius v. Antiochien 618
Irenäus v. Lyon 618
Iriarte J. 450
Iselin J. 90
Iturrioz D. 101

Jacquement G. 276
Jaspers K. 113 129 431
Jeremias J. 295
Joachimsen P. 291
Johannes Beleth 149
Johannes Damasc. 475
Johannes vom Kreuz 160
Johannes v. Walsham 479
Jolivet R. 440
Jone H. 627
Jordan P. 132
Juan de Jesús María 160
Jung C. G. 139 461
Jungmann J. A. 275 317 318
Junker H. 410
Just G. 134

Kaegi W. 121
Karlson P. 451
Kassner R. 462
Kastil A. 447
Kaufmann E. 470
Keilbach V. 118
Kelly J. N. D. 267
v. Kempski J. 433
Kessler W. 297
Kindt K. 111
Klages L. 135
Klug M. 433
Knittermeyer H. 446 450
Koch G. 124
Koep L. 597
Köhler O. 454
König F. 408 410
Koppers W. 408 410
Kornhard H. 433
Kornyljak P. V. 620
Koschmieder E. 433
Kraft V. 453
Kretschmer E. 136
Krueger A. F. 623
Kuhaupt H. 320
Kuhn H. 256
Kuyper E. 628

Lackmann M. 613
Lacombe O. 105
Lambot C. 472
Lampartner H. 297
Landgraf A. M. 153 310 621
Langton Stephan 149 153
Lanza A. 626
Lavelle L. 437
Lebon J. 270
Lecat M. 447
Leclercq J. 156 474
Lemberg E. 146
Lentner L. 470
Lesky A. 272
Lewis C. S. 593
de Liagre Böhl F. M. Th. 409
Lilje H. 590
Linke P. F. 434
Loenen J. H. 119 443
v. Loewenich W. 590
Löhr G. M. 480
Lössky W. 632
Lottin O. 148 152 311 579
de Lubac H. 95
Ludwig J. 281
Lumpe A. 571

Mackie J. D. 603
Maeterlink M. 447
Magrini A. 592
Mahieu H. 630
Maier A. 130 587
Mansion A. 477
Manteau-Bonamy H. M. 619
Maquet J. 142
Marcel G. 129
Mariès L. 287
Maritain J. 141
Martin R. M. 151
Martins M. 600
Martinus de Dacia 155
Maspero H. 119
Massignon L. 105
Maurer Fr. 288
Mausbach J. 583
Mayer A. L. 317
Mayer E. 439
Mayer Th. 469
Mayer-Hillebrand Fr. 447
Meier G. Fr. 89
Meier L. 148 159 479
Mende A. 433
Mendelssohn M. 90
Menne A. 432
Mensching G. 272
Mertens Cl. 315
Merz J. 590
Messner J. 65 465
Metzinger A. 293
Meyer Ch. R. 623
Meyer H. 121
Michel E. 314
Micklem N. 283
Miller A. 293
Miscellanea bibl. et orient. 293
Mitterer A. 310
Mohrman Chr. 617
Morán A. 308
Moravcsik G. 272
Morenz S. 595
Möser J. 90
Mounier E. 448
Müller A. D. 132
Müller K. F.
Müller-Suur H. 137
Mutschelle S. 140

Nadler J. 123
Neuberg A. 131
Neumann E. 463
Neurath O. 131
Newald R. 601
Niedermeyer A. 627
Nink C. 253
Noth 417
Numazawa F. K. 410

Oesterreicher J. 593
Oraison M. 625
Orcibal J. 604
Origenes 95 286
Öry N. 281
Ostlender H. 156
Ott L. 150

Otto v. Freising 288
Ouspénsky L. 632
Overberg B. 606

Paciorkowski R. 280
Padovani U. A. 127
Paissac H. 577
Palazzini P. 626
Pankarpeia 271
Paracelsus 466
Pázmány P. 281
Peeters P. 273
Pelster Fr. 479
Perino R. 304
Perler O. 109
Petrus Cantor 149
Petrus Lombardus 149 150
Petrus de Soto 425
Pfannmüller G. 284
Piaget J. 415
Piganiol A. 273
Pinsk J. 318
Pistorius P. V. 443
Pius XII. 85
Plagnieux J. 423
Plato 109 119
Plotin 443
Pöll W. 134
Porret E. 414
Poschmann B. 241 245
Praepositinus 149
Procksch O. 260
Prümm K. 409
Puech H. Ch. 409

de Quervain A. 471

v. Rad G. 260 590
Radbruch G. 86
v. Radecki S. 593
Radulphus Ardens 149
de Raeymaeker L. 126
Rahner K. 241 277
Raiser L. 470
Raitz von Frentz E. 275
Rast M. 439
Ratramnus v. Corbie 472 622
Rechtsprobleme in Staat und Kirche 469
Recueil E. Dhorme 607
Redeker H. 127
Reding M. 309 584
Regamey C. 110 410
Régamey P. R. 631
Remark P. 120
Remplein H. 137
Rengstorf K. H. 279 595
Reuß J. M. 318
Rich A. 603
Richard v. St. Viktor 473
Richter L. 436
Riesenfeld H. 295
Rignell L. G. 611
Rilke R. M. 445
Rinzenhöfer L. 318
Ritter G. 290
Robert v. Melun 151
Roger Bacon 458
Rohoff J. 307
Roland v. Cremona 154
Romeyer B. 276
Roos H. 155
Rossi G. F. 106
Roth E. 312
Rusch P. 318
Rüsch Th. 618
Russell B. 464
Rüstow A. 91
Ryan J. 409

Sachs W. 609
Sadnik L. 409
Salaverri de la Torre J. 202
Santayana 451
Sartre J. P. 128 440
Sawicki F. 125
Schadewaldt W. 125 449
Schaller H. 451
Schär H. 460
Schätzel W. 467
Schauf H. 629
Schebesta P. 409
Scheltens G. 438
Schenk E. 125
Scheuner U. 470
Schiel H. 292
Schierse F. J. 274
Schildenberger J. 410
Schilling O. 583
Schimmelpfennig R. 619
Schindewolf O. H. 455
Schlegel J. E. 89
Schlüter P. A. 602
Schmaus M. 278
Schmid J. 298
Schmid T. 156
Schmidt K. D. 602
Schmidt K. L. 590
Schmidt W. 83 408
Schneider Fr. 113 132
Schneider N. 409
Schnitzler Th. 318
Schoeck H. 427
Schottenlohrer O. 291
Schreiber G. 273 275
Schreibmayer F. 318
Schrey H. H. 449 471
Schrott A. 275
Schumann K. 132
Schweizer E. 295
Sciacca M. F. 127
Sententiae divinitatis 150
Siebers G. 117
Sigmond R. 315
Simeón de la s. Familia 160
Sinko T. 272
Siotis M. 620
Smend R. 469
Söhngen G. 318
Söhngen O. 632
Sorokin P. A. 142
Aux sources de la tradition chrét. 294
Speiser A. 114
Spicq C. 612
Spiess O. 103
Spinka M. 414
Spranger E. 125 134
Stakemeier E. 274
Stammler G. 433
Stauffer E. 590
van Steenberghen F. 109
Steffes J. P. 274
Stegmüller Fr. 156 275
Stegmüller W. 448
Steinbüchel Th. 126
Steinheimer M. 617
Stelzenberger J. 585
Stommel E. 319
Storr R. 301
Stratenwerth G. 142
Strauß H. 258
Studia Albertina 156
Summa sententiarum 149
Szilasi W. 454

Technique et Contemplation 104
Theologie u. Liturgie 590
Theophilus v. Antiochien 618
Thieme K. 593
Thils G. 591
Thomas d'Aquin 106 109 116 159 302 310 477 478 577 623
Thomasausgabe, Deutsche 302
Thomasius Chr. 88
Thune N. 460
Thyssen J. 435
Tillich P. 93
Tilmann K. 318
Tolansky S. 129

Troll W. 455
Tüchle H. 284
Tyszkiewicz S. 632

Uexküll T. 432
Ullmann H. 606
Utz F. 302

Vajda G. 110
Van Ackeren G. H. 279
Van den Born A. 608
Van den Eynde D. 149 153 154 476 621
Van der Kooij J. 438
Van der Meulen J. 113 441
Veuthey L. 629
Visalberghi A. 434
de Vleeschauwer H. J. 600
Vogt J. 273
Vriezen Th. C. 260
Vughts A. 307

Wach J. 427
Wachsmuth A. B. 125
Wagner J. 318
Wahl H. 125
Walter v. Mortagne 150
Warnach V. 420
Weber A. 145
Weddigen W. 62
v. Weizsäcker C. F. 449 453
Welte B. 454
Das Weltkonzil v. Trient 273
Welzel H. 470
Wenzl A. 139
Wetter G. 147
v. Wiese L. 145
Wikenhauser A. 298
Wild Ph. T. 623
Wilhelm von St. Thierry 149
Wilhelmy A. 432 433
Willaert L. 605
Williams M. E. 305
Winográdow W. 632
Wolf E. 86 290
Wölfel D. J. 409
Wolff Chr. 88
Wolff H. M. 87
Wolker L. 318
Wolter A. B. 405
Wyser P. 109

Xenophanes v. Kolophon 571

Zenkowski B. 258
Zumkeller A. 287
Zunderen H. 315
Zürcher J. 411
Zwingli U. 603

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 XIIIe 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
RevPhFrEtr = 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
SvenskTKskr = Svensk teologisk kvartalsskrift
Symp = Symposion
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitBl = Theologisches Literaturblatt
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThStud = Theological Studies
ThStudKrit = Theologische Studien und Kritiken
TPh = Tijdschrift voor Philosophie
Trad = Traditio
TrierThZ = Trierer Theologische Zeitschrift
Univ = Universitas
VigChrist = Vigiliae Christianae
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAngewPsych=Zeitschrift für angewandtePsychologie
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

Heidegger und das Problem der Metaphysik

Von Johannes Bapt. Metz, Innsbruck

In der Abhandlung „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot'" steht ein Wort, das in etwa die innere Spanne und Vielschichtigkeit der Heideggerschen Metaphysikproblematik durchgreift: „In ihrem Wesen ... ist die Metaphysik *Nihilismus*."[1] Und von diesem Wort ist in einer Anmerkung gesagt, daß es der Aufgabe entsprungen sei, „Nietzsches Denken als die Vollendung der abendländischen Metaphysik aus der *Geschichte des Seins* zu begreifen" (Hw 344 f.). Dieses befremdliche und zugleich radikale Urteil über die Metaphysik ist uns hier zur interpretativen und kritischen Ausarbeitung aufgegeben. Für deren Aufgliederung lassen wir uns von folgendem Grundgedanken leiten:

Es ist das Eigentümliche jedes metaphysischen Problems, daß es in einem gewissen Sinne das Ganze der Metaphysik umgreift; daß es in seinem Wesen nicht erschöpfend erschlossen werden kann, ohne daß es begriffen würde, wie es sich in das Grundproblem von Metaphysik überhaupt mithineinverwandelt: in die Frage nach dem Sein. Denn die *Seins*-Frage birgt die ursprüngliche *Grund*-Frage, „weil ‚Grund' ein transzendentaler Wesenscharakter des Seins überhaupt ist" (WdG 47): „Esse est nobilius omnibus aliis, quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere, si possit intelligi intelligere sine esse" (Sent. I d. 17 q. 1 a. 2 ad 3). Nun eignet zwar der *erkenntnis*metaphysischen Fragestellung, die das Wesen der *Transzendenz* des Subjektes und der darin begründeten *Wahrheit* erforscht, im Raume des endlichen Denkens eine logisch-methodische Priorität; erst im Lichte des Seins als des transcendens kann dieses Sein auch als principium der ontologischen Konstitution der Seienden begriffen werden, erst „die Transzendenz ist ... der Bezirk, innerhalb dessen das Problem des Grundes sich muß antreffen lassen" (WdG 17). Und Heideggers Denken hält sich vor allem in dieser Dimension des Transzendenz- bzw. Wahrheitsproblems, so daß wir im folgenden das Problem der Metaphysik füglich unter diesem Aspekt entfalten. Aber weil jede metaphysische Frage in ihrem Grunde nur begriffen werden kann, insofern sie eine ontologische ist, deswegen ist das aufgegebene Problem näherhin bestimmt durch die Frage nach dem *ontologischen Wesen der Transzendenz bzw. Wahrheit.*

In einem *ersten, interpretatorischen Teil* suchen wir Heideggers Stellung zur Metaphysik durch seine Stellung zu ihrem aufgezeigten Grundproblem zu analysieren. Die Erhellung und Ausarbeitung des ontologischen Wesens der Transzendenz bzw. Wahrheit geschieht als „transzendentale" Erörterung. Das Problem ist ein „transzendentales". Deswegen ist zunächst der Sinn dieser „transzendentalen" Problemstellung überhaupt und ihre Relevanz für das Grundproblem der Meta-

[1] M. Heidegger, Holzwege (Frankfurt 1952²) 245 (zitiert: Hw); vgl. im folgenden: Sein und Zeit, in: Jahrb. f. phil. u. phän. Forsch. 8 (1927) 1—438 (SuZ); Was ist Metaphysik? Frankfurt 1949⁵ (WM); Vom Wesen des Grundes, Frankfurt 1949³ (WdG); Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1950² (KM); Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1949² (WdW); Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947 (PW).

physik im besonderen zu erörtern (1). Danach suchen wir das Spezifische, die Grundvoraussetzung der transzendentalen Problematik Heideggers herauszuarbeiten: ihre Durchführung als „Phänomenologie", die eine Ablehnung der Zuständigkeit des intellektiven Begriffes in dieser Grundfrage impliziert (2). Im Lichte dieses „transzendental-phänomenologischen" Ansatzes wird dann das Sein als solches und im Ganzen ausdrücklich in seiner „ontologischen Differenz" zum Problem erhoben, und die Begründung der ontologischen Wahrheit geschieht auf dem Grunde einer „ontologischen Identität", deren Offenheit (ἀλήθεια) dem begrifflichen Denken der Metaphysik wesenhaft verschlossen bleibt (3). Eine sich anschließende Analytik der Transzendenz als „Ort der ontologischen Wahrheit" eruiert den Formalgrund dieser ontologischen Identität: die in ihrem ontologischen Sinn gedachte „Zeit" (4). Schließlich bleibt zu zeigen, wie Heidegger im Lichte dieser „Zeit" und ihrer geschickthaft-geschichtlichen „Zeitigung" das Wesen der Metaphysik und des metaphysischen Begriffes der Wahrheit versteht (5).

Der *zweite Teil* versucht eine die genuinen Möglichkeiten des Problemgehaltes erschließende knappe *systematisch-kritische Wiederholung* des Problems der Metaphysik im Lichte des scholastischen Denkens. Dem will die Exposition in I insofern vorarbeiten, als sie die Heideggerschen Gedanken weitgehend am Leitfaden scholastischer Seins- und Erkenntnislehre entwickelt und verdeutlicht und somit schon den Boden bereitet für eine mögliche Bewahrung bzw. Aneignung wie auch für eine nötige Kritik des Dargestellten.

I

1. Transzendentale Fragestellung. „Philosophie wird ihre ‚Voraussetzungen' nie abstreiten wollen, aber auch nicht bloß zugeben dürfen. Sie begreift die Voraussetzungen und bringt in eins mit ihnen das, wofür sie Voraussetzungen sind, zu ausdrücklicher Entfaltung" (SuZ 310). Sie ist demgemäß ein Begreifen ihrer eigenen Voraussetzungen und somit eine Wissenschaft, die sich selbst versteht. Sie ist eine „Aprioriforschung" (SuZ 50 A 1); sie birgt eine Problematik, derzufolge nicht nur die zu bedenkende Sache selbst, sondern auch das *Denken über* diese Sache und seine innere Beziehung zu ihr zur thematischen Erörterung gelangen. Für eine so verstandene Philosophie gehören materialer Gegenstand und formale Behandlungsart nicht in zwei verschiedene, beziehungsfreie Disziplinen; beide sind vielmehr in das eine *transzendentale* Problem einbegriffen, für das es keine unabhängige, „vorausgesetzte" Dimension des Woher seines methodischen Ansatzes bzw. des Wohin seiner gegenständlichen Intention gibt. Denn es bringt jeweils schon den Leitfaden seiner möglichen Beant-

wortung mit sich, ein principium, „woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*" (SuZ 38; vgl. 7, 152—160, 314—316). Jede transzendentale Frage hat schon einen transzendentalen Anfang.

„Was ... ‚transzendental' besagt, darf ... nicht einer Philosophie entnommen werden, der man das ‚Transzendentale' als ‚Standpunkt' und gar ‚erkenntnistheoretischen' zuweist" (WdG 19). In dem hier gebrauchten Sinne hat das Transzendentale noch keine inhaltliche Deutung der Transzendenz in seinen Begriff aufgenommen. Es nennt allein die formale Grundstruktur des Seins als des „transcendens schlechthin" (SuZ 38), so daß Heidegger dieses formal-vorstandpunktlich gedachte Transzendentale allererst als Grund der inneren Möglichkeit von *Ontologie* überhaupt" (vgl. WdG 19, 20, KM 22—26), als „ersten entscheidenden Schritt ... zu einer ausdrücklichen Grundlegung der Ontologie" (WdG 14 A 14) begreift. Darum auch hebt sein Entwurf einer Seinslehre mit der Analytik der transzendentalen Struktur der menschlichen *Seinsfrage* an.

Diese Frage bekundet uns in allem Befragen der Seienden eine apriorische Steuerung aus dem ursprünglich Gefragten, dem Sein selbst. In dessen transzendentaler Einheit sind Frage und Befragtes schon umgriffen, so zwar, daß die Seinsfrage in der Befragung der Seienden zum primären Selbstausdruck, zur vorläufigen Artikulation dieses transzendentalen Apriori, des fragenden Seins selbst wird. Dementsprechend hat die Seinsfrage des Menschen bei aller Rückgebundenheit auf die ontische Welt der Seienden immer schon einen ontologischen Anfang, auf Grund dessen sie sich Sein-verstehend zu Seiendem verhält, ohne daß freilich in diesem apriorischen Verständnis die *Differenz* zwischen Sein und Seiendem und damit der Begriff des transzendental-apriorischen Seins selbst *ausdrücklich*, als verfügbarer Begriff, als welcher er gesucht ist, artikuliert wäre. Das in der Seinsfrage ursprünglich intendierte „Begreifen" des Seins ist also in diesem „alles Verhalten zu Seiendem vorgängig erhellenden und führenden Verstehen des Seins" (WdG 13) noch nicht geleistet. Denn „Seinsbegreifen setzt voraus, daß das Seinsverständnis sich selbst ausgebildet und das in ihm verstandene, überhaupt entworfene und irgendwie enthüllte Sein eigens zum Thema und Problem gemacht hat" (WdG 13). Um die Eigenart dieses Seinsbegriffes (λόγος in der engsten Bedeutung = „ontologischer Begriff", vgl. WdG 13) zu erfassen, wird unsere Analyse der Seinsfrage „noch einmal um eine Stufe zurückgetrieben zur Frage nach dem Wesen des Verstehens von Sein überhaupt" (KM 204).

Dieses richtig gedachte Wesen des Seinsverständnisses bringt nun aber die oben entwickelte formale Grundstruktur der transzendentalen Fragestellung zur Geltung. Denn in unserem apriorischen Seinsverständnis „verstehen" wir ja Sein nicht so, daß wir uns auf etwas „außer" oder „über" uns in der Weise gegenständlichen Verhaltens bezögen; Sein wird hier vielmehr „verstanden" als dasjenige, das selbst wieder jedes Verständnis, jedes Verhältnis, jede Beziehung konstituiert. *Apriorisches Verstandensein „ist" das Verständnis des Seins und das Sein dieses Verständnisses zumal.*

2. Transzendentale Phänomenologie. Diese apriorische Einheit des Seinsverständnisses kann nicht im Modus begrifflicher Deduktion oder Synthese „begriffen" werden. So läßt sich allein das Seiende erfassen. Das transzendentale Sein aber fordert „eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesenhaft unterscheidet", es verlangt „eine eigene Begrifflichkeit ..., die sich

wieder wesenhaft abhebt gegen die Begriffe, in denen Seiendes seine bedeutungsmäßige Bestimmtheit erreicht" (SuZ 6)[2].

Diese „ontologische Begrifflichkeit" darf nun aber auch nicht gedacht werden als wie immer geartete transzendentale Reflexion, denn auch diese bleibt je der gegenständlichen Logik und ihrer Einschränkung auf „ontische Begrifflichkeit" verhaftet. „... Erschließung des Apriori (des Seinsverständnisses) ist nicht ‚aprioristische' Konstruktion", sondern „echte philosophische Empirie" (SuZ 50 A 1), transzendentale Empirie, die Heidegger — in wesentlicher Modifikation des Husserlschen Ansatzes (vor allem in dessen „Logischen Untersuchungen") — als *transzendentale Phänomenologie* versteht. Das Seinsproblem Heideggers zielt demnach hin auf empirisch-phänomenologisch aufweisende Freilegung des transzendental-apriorischen Seins an ihm selbst. Dieser Ansatz lohnt eine noch eingehendere Interpretation, da er u. E. die *Grundvoraussetzung* Heideggers enthält, die das Spezifische der Durchführung seiner Seinslehre und demzufolge seine Stellung zur Metaphysik überhaupt bedingt.

„Phänomen" ist für Heidegger nicht der Gegenbegriff zu Noumenon, ist nicht Erscheinung „von etwas", das selbst an sich transempirisch ist, ist also nicht reines Symbol für einen ihm transzendenten Gehalt. „Phänomen" ist: „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende" (SuZ 28) und in dieser Offenbarkeit unvermittelt Selbstgegebene. Das „Aussehen" eines Seienden hat somit nicht nur den Charakter des bloß subjektiven „Aspektes". Es gewinnt vielmehr „etwas von einem Heraustreten, wodurch jegliches sich ‚präsentiert'. In seinem ‚Aussehen' stehend, zeigt sich das Seiende selbst" (PW 20). Im ursprünglichen Sinn des platonischen εἶδος, wie er zwar bei Platon selbst nicht mehr rein gegeben ist, sagt „Phänomen" jenseits aller rein funktionellen indikativen Bedeutung das In-Erscheinung-treten des Wesens eines Seienden auf Grund einer substantiellen und konstitutiven Teilhabe der Erscheinung selbst an diesem Wesen. „Phänomen" ist ein „Zeichen", das selbst zum „angezeigten" Wesen gehört. „Wesen" und „Offenbarkeit an sich selbst als Phänomen" sind zwar nicht einerlei im Sinne formaler Selbstgleichheit; doch ist dieses auch nicht ein bloßes consequens zu jenem, sondern das „Wesen" ist in realer Identität mit dem „Phänomen" gegeben im Sinne der ursprünglichen Einigkeit des konstitutiv Zusammengehörigen: „Phänomen" ist das Sich-zeigen des Seienden in Selbigkeit. Es ist also *konstitutives Phänomen*, d. h. in und durch seine „Erscheinung" ist ein Seiendes erst wesentlich als es selbst konstituiert — pro-duziert, „in die Fülle seines Wesens entfaltet, in diese hervorgeleitet" (vgl. PW 53). Der Formalgrund der Konstituierung („Pro-duzierung") des Seienden durch dieses konstitutive Phänomen ist eine gegenseitige, gleichwohl nicht umkehrbare Priorität von constituens und constitutum. Dies sagt: die Erscheinung „pro-duziert" das Erscheinende nicht im Sinne eines kausalen Bewirkens; „Pro-duktion" als Hervorgeleitung in die Wesensfülle setzt ja das zu „Pro-duzierende" schon voraus. In diesem Sinne „konstituiert" das

[2] Es läßt sich also bei Heidegger ein dreifaches Verständnis des λόγος unterscheiden: 1. der Seinsbegriff im Sinne des durchschnittlichen, vagen Seinsverständnisses (λόγος in einer ganz weiten Bedeutung); 2. der Begriff des Seienden (λόγος als „ontischer Begriff"); 3. der Begriff des Seins im Sinn des ausgebildeten Seinsverständnisses (λόγος als „ontologischer Begriff"). Die Distinktion zwischen ontischem und ontologischem λόγος (2, 3) ist ein eigentümlicher Grundzug des Heideggerschen Denkens.

Erscheinende die Erscheinung. Anderseits ist das Erscheinende erst ganz es selbst, in seinem Sein vollkommen „konstituiert", insofern es in seine Erscheinung „produziert" ist. Es handelt sich also um eine *gegenseitig konstitutive Dialektik* von Erscheinendem und Erscheinung, in der die Konstituenten in ihrer konstitutiven Funktion nicht vertauschbar sind[3].

Analyse der konstitutiven Erscheinung ist also Analyse der Konstitution des erscheinenden Wesens; Phänomenerschließung ist Erschließung der Wesenskonstitutiva. Und auf Grund der apophantischen Bedeutung, die Heidegger dem erschließenden „Logos" beilegt, ist Phänomeno-logie das aufweisende Sehenlassen des von sich selbst her sich zeigenden Wesensgrundes.

3. Das Wahrheitsproblem als Identitätsproblem. Um nun nach dieser Exposition des formal-methodischen Ansatzes Heideggers einen fundierten Begriff von dem *ontologischen* Wesen der Transzendenz bzw. der Wahrheit gewinnen zu können, in dessen Licht Heidegger das Denken der Metaphysik beurteilt, fragen wir zunächst: Was besagt „*Ontologie*" und „ontologisch" vom Horizont dieser transzendentalen Phänomenologie her?

Weil das ausgezeichnete „Phänomen" der in ihrer Struktur ausgewiesenen transzendentalen Phänomenologie gerade das zumeist zwar verdeckte „Sein" der Seienden ist, deswegen ist Ontologie als Entdeckung dieses Seins notwendig solche Phänomenologie. Und weil nun das Sein das „transcendens schlechthin" (SuZ 38) ist und weil es als dieses zugleich konstitutives Phänomen ist: deswegen ist jede phänomenologische Erschließung von Sein „transzendental-ontologische" Erkenntnis, die das transcendens in seiner inneren Wesenskonstitution aufdeckt. In einem derartigen „ontologischen Begreifen" (λόγος in der spezifischen Bedeutung des „ontologischen Begriffes") vollzieht sonach der Sein-verstehende Mensch, der das Seiende auf dieses vorverstandene Sein hin befragt, phänomenologisch-ausdrücklich die Differenz zwischen dem befragten Seienden und der implizierten Unmittelbarkeit des principium (quo) solchen Befragens, des Seins im Ganzen, erhebt dieses so formell, als unvermittelt Unmittelbares, zum Thema. Die Seinsfrage ist radikalisiert zur Frage nach dem Sinn von Sein als Sein. Ihr *Formalobjekt* — falls für solche transzendental-phänomenologische Betrachtungsweise diese der gegenständlichen Logik entnommene Kategorie überhaupt relevant ist — geht also nicht auf in der Summierung der Seienden im Ganzen, in der bloß ontischen Reduktion der Seienden aufeinander, aber auch nicht im Seienden als solchem: im Seienden und seiner „begrifflich" unterschiedenen Seiendheit; sondern es ist das phänomenologisch-ausdrücklich differenzierte „Andere" zum Seienden, gleichwohl in transzendentaler Einheit mit ihm[4].

Diese innere Differenz enthüllt die Dimension des Ontologischen, die Differenz zwischen den Seienden und dem principium ihrer onto-

[3] Weitere Grundmodi dieser spezifischen dialektischen Konstitution in PW 59 ff, 111 (Denken und Sein), PW 70 ff, Hölderlinschriften und Hw passim (Sprache und Sein), Briefwechsel mit E. Staiger, Zu einem Vers von Mörike, Zürich 1951 (Schein und Erscheinung). Diese Konstitutionsweisen sind exemplarisch für die Konzeption des ontologischen Grundproblems bei Heidegger überhaupt; sie enthalten u. E. schon den ganzen Entwurf seiner Philosophie.

[4] Vgl. die ausdrückliche Formulierung des „Formalobjektes" seines Denkens in einem Brief an J. Wahl (Bull. de la Soc. franc. de Phil. 37 [1937] 193): „l'être dans son ensemble *et en tant que tel*". (Die reduplikative Bestimmung schließt ein Verständnis dieser „Ganzheit" als eines bloß formalen Umfangbegriffes aus.)

logischen Konstitution, dem Sein. Sie ist im Gegensatz zur ontischen Differenz zwischen Seiendem und Seiendem bzw. zwischen Seiendem und dem nur in ontischer Begrifflichkeit differenzierten Sein die *ontologische Differenz*, in deren unmittelbarer Offenheit das Sein an ihm selbst zwar nicht als gegenständlich-ontische, aber als ontologische „Realität" (und nicht als bloßes ens rationis, als abstraktes „Prinzip") zum Inhalt möglicher phänomenologischer *„Erfahrung"* werden kann.

Für dieses ausdrückliche „Andenken an das Sein selbst" (WM 9) kommt nun alles darauf an, daß es die „Offenheit", die Unmittelbarkeit dieser Differenz zu denken vermag. Die grundsätzliche Möglichkeit dazu bietet die vor aller kategorialen Struktur *ausgezeichnete* existentialontologische Grundverfassung des Sein-verstehenden *Menschen*. Wenn nämlich das Sein als solches und im Ganzen vom Menschen „verstanden" wird, dann ist es selbst in seiner ganzen transzendentalen Weite vom Seinsmodus des „Verstandenseins", wonach der Sinnbezug des Seins, d. h. der Bezug des Seins auf das im Menschen waltende Seins-verständnis ursprünglich zum Sein selbst gehört (vgl. WM 13).

Im Lichte des spezifischen Ansatzes Heideggers sagt dies aber: Das *transzendental-phänomenologisch* ausgebildete Seinsverständnis ist die Entfaltung des Seins als solchen in seinem unmittelbaren Da im menschlichen Da-sein. Transzendental-phänomenologisches „Verstandensein" ist deswegen jenseits aller bloß ontisch gedachten Verstehbarkeit des Seins als möglicher Betroffenheit durch ein (ontisches) Verständnis ein echter fundamentaler Seinsmodus; in ihm ist überdies das Apriori des ungeklärten ontologischen Seinsverständnisses (λόγος im weiteren Sinne) zu einer *ontologischen Identität* zwischen Sein (ὄν) und Sein-Verstand (λόγος im spezifischen Sinne des transzendental-phänomenologisch entwickelten „ontologischen Begriffs") ausgebildet, die freilich nicht mit einer ontischen Identität als bloß formaler Selbstgleichheit verwechselt werden darf[5].

Das *Denken über* die ontologische Differenz geschieht also auf dem Grunde einer ontologischen *Identität*, die im Sein-verstehenden Da-sein des Menschen anfänglich gelichtet ist und die nun *an ihr selbst*, in ihrem eigenen *entdeckenden* Licht *entdeckt* wird. Und diese sich selbst entdeckende Entdecktheit, diese sich selbst lichtende Lichtung, diese sich

[5] Die zwei *verschiedenen*, in ihrer Verschiedenheit sich aber *entsprechenden* Grundweisen von ontischer und ontologischer Identität, Differenz, Realität bestimmen u. E. je und je das Denken Heideggers. Sie sind überhaupt für jede ontologische Wahrheitslehre, die sich ihrer transzendentalen Struktur ausdrücklich vergewissert, von grundlegender Bedeutung. Und die verschiedenen Systeme einer Seins- und Wahrheitslehre unterscheiden sich nicht so sehr als systematische als vielmehr in der Bestimmung des Formalgrundes der Entsprechung von ontischer und ontologischer Dimension.

selbst entbergende Unverborgenheit (ἀλήθεια) des Seins, dieses fundamentale *Geschehen* in der ontologischen *Identität* des Da-seins *ist* die ursprüngliche *Wahrheit* des Seins selbst — die sich selbst eröffnende Dimension der ontologischen *Differenz*, die nun in ihre eigene *Offenheit* hervorgeleitet, „pro-duziert" wird.

Das an ihm selbst sich zeigende Sein ist offenbar in der ständig geschehenden Selbsteröffnung, in und durch die es primär „sich zeigt". Es ist sich selbst unverborgen aus eigener Wesensfülle, insofern dieses „Wesen" das φύειν einer φύσις ist (vgl. WdW 26): das hervorgehende und aufgehende „Hineinwachsen" in das Offene der Erscheinung. Der faktische *Bestand* der konstitutiven Erscheinung ist immer ein entbergendes *Hervortreten*, die Entdecktheit an sich selbst ist jeweils ein primäres *Entdeckend-sein*, die ἀλήθεια ein ursprünglich geschehendes ἀληθεύειν. Die so verstandene Wahrheit ist deswegen durch zwei Constitutiva (a, b) in der Einheit ihres Formalgrundes (c) bestimmt.

a) Ontologische Wahrheit als *Entdeckendsein* (vgl. SuZ § 44; in PW vor allem als *Lichtung*) ist nur möglich, wenn der λόγος seinem ontologischen Sinne nach ein *entdeckendes Sein selbst* ist. Dies kann er aber nur sein, wenn er in seiner ursprünglich apophantisch-vorprädikativen Struktur gedacht wird, in der er als ein schlichtes „Sehen"- und „Sein"-lassen das Sein der Seienden zur ursprünglichen „Selbstgegebenheit"[6] bringt und es so *an ihm selbst* entdeckt, in seine eigene Offenbarkeit hervorgeleitet, pro-duziert, so daß nun der primäre Ort des λόγος und seiner Wahrheit nicht mehr die gegenständliche Prädikation im Urteil als die Dimension der Übereinstimmung von Subjekt und Prädikat ist, sondern umgekehrt: die Aussage (ontisch gedachter λόγος) als Aneignungsmodus der Entdecktheit des Seienden im Lichte seines Seins gründet in der spezifischen Entdeckungsfunktion des ontologisch gedachten λόγος (vgl. SuZ 226).

b) Ontologische Wahrheit als Entdeckendsein bedingt ein Zweites: Entdeckendsein, geschehende Entbergung, Lichtung, gemäß der die Griechen den Wahrheitsbegriff in „privativer" Modifikation, als ἀ-λήθεια, als „Raub" gedacht haben, setzt voraus, daß das An-sich-selber-verborgen-sein als die fundamentale *Un-Wahrheit* gleich ursprünglich und nicht nur als Folge einer je stückhaften ontischen Erkenntnis zur inneren ontologischen Konstitution dieser Wahrheit gehört. Solche Verborgenheit „versagt der ἀλήθεια das Entbergen und läßt sie noch nicht als στέρησις (Beraubung) zu" (WdW 19). Verborgenheit ist also in bezug auf die ursprünglich gedachte Wahrheit nicht transzendent, sondern immanent, und ein Andenken an die Wahrheit selbst entbirgt das Verborgene nicht schlechthin, sondern manifestiert es vielmehr — als das „Geheimnis" (vgl. WdW 19f), das das Da-sein des Menschen durchherrscht, wonach dieses „in der Wahrheit" und „in der Unwahrheit" zumal ist. Weil so die Unwahrheit aus dem Wesen der Wahrheit stammt, kann diese auch vor jeder urteilenden Aussage nach dem Worte Spinozas „Kriterium ihrer selbst *und* des ‚Falschen'" sein; und das Wahrsein des ursprünglichen λόγος ist dadurch ausgezeichnet, daß es entdeckendes *oder* verdeckendes Sein ist[7].

[6] Zu dem Terminus und seiner phänomenologisch-kritischen Bedeutung vgl. vor allem M. Scheler, Phänomenologie und Erkenntnistheorie, in: Schriften aus dem Nachlaß I (Berlin 1933) 263—325.

[7] Im Hinblick auf diese doppelte Möglichkeit ist der ontologisch gedachte λόγος ἀποφάντικος in WdW als „Seinlassen von Seiendem", d. h. als *Freiheit* entfaltet. Diese Freiheit ist jedoch nicht im ontischen Sinne als der Willkür des Menschen anheimgestellt zu denken, sondern im ontologischen Sinne: als zur ursprünglichen Wahrheit des Seins selbst gehörend, welcher der Begriff des Geheimnisses immanent ist.

Diese beiden Strukturelemente der ἀλήθεια, wonach der ursprünglich-griechisch, ontologisch gedachte λόγος die doppelte Möglichkeit hat, entdeckend oder auch verdeckend sein zu können und wonach Un-Wahrheit als Verborgenheit nicht erst den defizienten Gegenbegriff zur Wahrheit hergibt, sondern fundamental zu deren Wesen gehört, eröffnen nun den Horizont für Heideggers *kritische Sicht des Problems der Metaphysik:* Der vor-stellende λόγος der Metaphysik, der das Seiende im (ontischen) Begriff entbirgt, wurzelt in einem ursprünglichen *Verdeckendsein*, in dem das (in seiner ontologischen Differenz zum Seienden gedachte) Sein selbst verborgen ist: Die Wahrheit des Seins als solchen steht im begrifflichen Denken der Metaphysik in ihrer fundamentalen Un-Wahrheit, in ihrer Verborgenheit. Die Metaphysik ist nicht das genuin ausgebildete Seinsverständnis. Und es bleibt die Aufgabe eines ursprünglicheren „*Seinsdenkens*" (λόγος im ontologischen Sinn), eine „Überwindung" dieser Metaphysik anzubahnen. Verfolgen wir das noch im einzelnen!

Auch Heidegger gibt zunächst auf die Frage: Was ist Metaphysik? die geläufige Antwort: „Sie denkt das Seiende als das Seiende" (WM 7), und zwar im Lichte des Seins. Immer ist also auch im Denken der Metaphysik die Lichtung des Seins als ermöglichendes principium einbeschlossen. „Aber die Metaphysik kennt die Lichtung des Seins entweder nur als den Herblick des Anwesenden im ‚Aussehen' (ἰδέα), oder kritisch als das Gesichtete der Hin-sicht des kategorialen Vorstellens von seiten der Subjektivität. Das sagt: die Wahrheit des Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen" (PW 76f). Die Metaphysik denkt wesentlich ontisch. Das „Licht" des Seins selbst als die entbergende „Helle", in der erst jegliches geistige „Sehen" und „Blick"-nehmen auf ein „Objekt", jegliche (ob intuitiv oder diskursiv erlangte) Ein-„sicht" möglich ist, bleibt unbedacht. Denn „wenn ... das Denken das Seiende als das Seiende vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein. Doch es denkt in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein als solches.... Die Metaphysik ... denkt vom Seienden aus auf dieses zu, im Durchgang durch einen Hinblick auf das Sein. Denn im Lichte des Seins steht schon jeder Ausgang vom Seienden und jede Rückkehr zu ihm" (PW 76, vgl. WM 7ff). Deswegen stellt sich auch ein Denken, „insofern dieses ... versucht, an die Wahrheit des Seins selbst zu denken" (WM 8), zwar einerseits notwendig als eine *„Überwindung" der Metaphysik* dar, so sehr, daß diese „Überwindung" sich nicht mehr in der Dimension des metaphysisch-begrifflichen Denkens vollziehen kann: „Der metaphysische Begriff von der Metaphysik bleibt stets hinter ihrem Wesen zurück" (Hw 243, passim), er denkt nur die Wesens*folgen* des ὄν und seines ursprünglichen λόγος, der „bei Plato und Aristoteles, dem Begründer der ‚Logik', schon verschüttet und verloren gegangen ist" (PW 98). Anderseits aber ist diese „Überwindung" *nicht destruktiv*, sondern fundamental, gleichwohl außer- bzw. vormetaphysisch wesens*begründend.*

c) Dazu aber bedarf es primär des Achtens „auf die Ankunft des noch unausgesprochenen Wesens der Unverborgenheit, als welche das Sein sich angekündigt hat" (WM 10); es bedarf des Andenkens an die ἀλήθεια und der Würdigung des „Positiven" in ihrem „privativen" Wesen. „Zuvor ist dieses Positive als der Grundzug des Seins selbst zu

erfahren" (PW 51f) — als das fundamentale „*Geschehen*" der Lichtung, der Entbergung, das Heidegger in weitläufigen Analysen als ontologische *Zeit* entwarf, die den *Formalgrund* der Wahrheit des Seins selbst und damit auch den transzendentalen *Horizont* für jegliches „Seinsdenken" bildet, das nun die Metaphysik auf *positive* Weise, d. h. primär begründend, „überwinden" möchte. Denn „auf dem Grunde der Zeit erwächst die Grundlegung der Metaphysik" (KM 184).

„Zeit" ist hier ja nicht etwas anderes als „Sein", insofern „die ‚Zeit' als der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins und so das Sein selbst ist" (WM 16).

4. Transzendenz als Ort der ontologischen Wahrheit. Um nun diesen Formalgrund der ἀλήθεια in seiner materialen Struktur und somit auch in seiner sachlichen Relevanz für das Problem der Metaphysik in den Blick zu bekommen, fragen wir noch genauer nach dem Wesen der ontologischen Beziehung des (entdeckend-verdeckenden) λόγος zum ὄν in der onto-logischen Identität des menschlichen Da-seins, von der alle formal-transzendentale Problematik (Abschn. 1 u. 2) und der in ihr ausgebildete „ontologische Begriff" der Wahrheit als ἀλήθεια (Abschn. 3) ihre innere ontologische Möglichkeit zu Lehen tragen (vgl. WdG 19). Durch die Transzendenzanalyse suchen wir den genuinen Ort der Wahrheit zu gewinnen.

Diese Transzendenzproblematik gewährt uns zugleich die Möglichkeit, die primär vom Sein-verstehenden menschlichen Da-sein gleichsam als dem subjectum her gedachte Wahrheit schließlich *einzig vom zeitlich-geschickhaften Sein selbst her* zu denken und so überdies der persönlichen denkerischen Entwicklung Heideggers zu folgen, der in den späteren Schriften die phänomenologische Analytik des Da-seins immer mehr aufgab zugunsten eines (vom gegenständlichen Denken her an „Mystik" gemahnenden) „Denkens des (gen. subj.!) Seins" [8] — ohne doch, wie uns scheint, den phänomenologischen Ansatz der Frühschriften selbst streng phänomenologisch bis zu diesem Stadium entwickelt zu haben.

Die bisher durchgeführte Distinktion von ontischem und ontologischem λόγος gibt uns nun hier zunächst den Leitfaden für eine formale Bestimmung des Heideggerschen Transzendenzproblems in die Hand: *Transzendenz* ist nicht logische bzw. ontische Transzendenz, d. h. Transzendenz *als* Intentionalität, als zuweilen in Vollzug gesetzte Verhaltungsweise eines Subjektes oder gar als resultierende Größe solchen Verhaltens [9]. Diese ontisch gedachte Transzendenzform ist vielmehr als Weise der *Beziehung*, als Angleichungsrelation zwischen der

[8] Vgl. neuerdings K. Löwith, Heideggers Kehre, in: Die neue Rundschau 62 (1951) 4, 48—79.

[9] Transzendenz ist nach Heidegger offenbar auch nicht „theologische" Transzendenz, d. h. das Verhältnis des irdisch-sinnlichen Seienden zu einem überirdisch-übersinnlichen, göttlichen; diese Transzendenzform kann „aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind, und zwar durch ... die Wahrheit des Seins" (PW 103) (noch) nicht Gegenstand philosophischer Aussage werden.

Idee des geistigen Subjektes und dem realen Objekt ontologisch abkünftig aus einem ungegenständlichen, gleichwohl realontologischen *Bestand* dieser Beziehung, in dem allein ihr intentionales „zwischen" fundiert ist, d. h. wahrhaft *sein* kann, ohne daß doch dadurch eine Seite der Beziehung monistisch unterdrückt würde. Dies sagt: logische Transzendenz gründet in ontologischer Transzendenz.

Denn zur Frage nach dem Wesen der Transzendenz und der in ihr erschlossenen Wahrheit gehört die Frage nach der *Seins*art dieser Transzendenz bzw. Wahrheit, so daß die ontologisch ungeklärte Scheidung von ordo realis und ordo intentionalis -rationis nicht als Grunddistinktion vorausgesetzt werden darf, sondern vielmehr der ontologische Modus ihrer Übereinkunft, die transzendentale Struktur der Beziehung einer idea objectiva zu einem realen Fundament und der ontologische Sinn von Objektivität, Realität und Idealität überhaupt allererst ausdrücklich bedacht werden muß. Bei der als „Übereinstimmung" gedachten Wahrheit ist ursprünglicher zu fragen: „Was ist in dem Beziehungsganzen — adaequatio intellectus et rei — unausdrücklich mitgesetzt? Welchen ontologischen Charakter hat das Mitgesetzte selbst?" (SuZ 215) Was „ist" Übereinstimmung?

Erst auf dem Grunde der ausdrücklich entfalteten ontologischen Transzendenz ist ein Begreifen der Angleichungsfunktion der Wahrheit und einer wie immer gearteten gegenständlichen Intentionalität des vorstellenden Bewußtseins und der in ihr ausgebildeten ontischen Begrifflichkeit möglich; denn dieses Bewußtsein des geistigen Subjektes schafft ja nicht erst die Offenheit seiner Vorstellungs- bzw. Begriffsbereiche, sondern bezieht und übernimmt sie je als apriorische Bezugs- bzw. (ontisch-begriffliche) Aneignungsmöglichkeiten (vgl. WdW 11). Diese apriorische Offenheit, dieses lichtende „zwischen" aller Beziehungen aber ist Heideggers *Transzendenz*. Sie ist die *geschehende* Grundverfassung des menschlichen Da-seins; dieses Da-sein *ist* in und als jeweils schon *transzendierende* Transzendenz (vgl. WM 38; WdG 17 f). Die ontologische Dynamik dieses Transzendierens (in actu primo) verdeutlichen wir zunächst an der *formalen* Grundstruktur des *In-der-Welt-seins*, wie es Heidegger vor allem in WdG ausgelegt hat (a), geben dann seine *temporale* Explikation (b), um schließlich vom Horizont dieser wesenhaft zeitlichen Verfassung der Transzendenz das Problem der *ontologischen Wahrheit* zu klären (c).

a) „‚Das Dasein transzendiert' heißt: es ist im Wesen seines Seins weltbildend" (WdG 36), *weltentwerfend;* und weil dieses „weltentwerfende" Transzendieren die ontologische Grundverfassung des transzendierenden Da-seins ist, ist alles „*Sein*" dieses *weltentwerfenden* Da-seins jeweils ein „In-der-*entworfenen*-Welt-sein". Zwei Begriffe sind zur Erhellung dieser Grundstruktur des transzendierenden Da-seins noch näher zu klären: „Welt", und der Modus des Inseins des entwerfenden Wurfes der Transzendenz „in" der entworfenen „Welt".

„Welt" ist hier offenbar nicht als Gegenstandsbegriff, auch nicht als Kollektivbegriff von Gegenständen, sondern als *Transzendentalbegriff* zu denken: als das alle ontisch-kategoriale Gegenstandsbeziehung im voraus umfassende, sie ontologisch fundierende Beziehungsganze. Diese „Weltganzheit" ist nicht wiederum ein onti-

scher „Bestand"; all ihr „Bestehen" ist vielmehr ein offenes „Geschehen", in dem jede Beziehung, jedes Verhältnis der Seienden und ihrer als „Übereinstimmung" von „Subjektivem" und „Objektivem" gedachten ontischen Wahrheit ursprünglich „schwingt".

Die ratio formalis dieses „Geschehens", als welches diese transzendentale Welt „ist", ist die spezifische Weise, in der das transzendierende Da-sein Welt „begründet". Das Transzendieren „ist" ständiges Entwerfen der Welt *und* somit auch ständig entworfene Welt selbst. Dieses „und" nennt die Dimension des gegenseitigen Inseins von entwerfendem Da-sein und entworfener Welt; *beide „gibt es" nur in der transzendentalen Synthesis der Dialektik von transzendierendem Weltentwurf und transzendent-entworfener Welt.*

b) Diesen dialektischen Duktus des Transzendenzproblems hat Heidegger *konkret* in der Struktur der *Zeitlichkeit* enthüllt: „Gleichwie ‚in' der Zeit die Zukunft vorhergeht, sich aber nur zeitigt, sofern eben Zeit, d. h. auch Gewesenheit und Gegenwart in der spezifischen Zeit-Einheit sich zeitigen, so zeigen auch die der Transzendenz entspringenden Weisen des (entwerfenden) Gründens diesen Zusammenhang" (WdG 42). Jede Zeit hat ein inneres Woraufhin ihrer Zeitigung: die Zukunft. Diese ist aber nicht ein abstrakter Punkt an einem abstrakten Ende einer als äußere Abfolge von Zuständlichkeiten vorgestellten Zeit; sie „ist" vielmehr schon die apriorische Direktion des Anfangs und somit das Ganze und die Einheit und damit auch das volle, den Anfang aufbewahrende Ende dieser geschehenden Zeitigung selbst. Für das vom Horizont dieser Zeit her gedachte Transzendenzproblem sagt dies:

Das transzendierend-entwerfende Dasein hat ein Woraufhin seines Überstiegs, die transzendent- entworfene Welt. Diese geht gleichwohl dem Entwerfenden als das ursprünglich Werfende in ihm voraus; doch nur so, daß die werfende Dynamik der Welt sich allein als Entwurf ihrer selbst im entwerfenden Da-sein vollzieht. *Transzendierend-entwerfendes Da-sein und transzendent-entworfene Welt stehen in einer gegenseitigen, gleichwohl — gemäß dem Wesen der Zeitigung — in ihrer spezifischen Funktion nicht vertauschbaren ontologischen Priorität*[10]. Heidegger hat in SuZ eine ausführliche temporale Interpretation dieser Transzendenz gegeben, z. B. in der Dialektik von Anfang und Ende im „Sein zum Tode" (235 ff.), besonders aber im Phänomen der *Sorge* (301 ff.). Wir müssen uns hier mit dieser knappen, schematischen Analytik begnügen, die wir als unmittelbare Vorgabe für ein Verständnis der formalen und materialen Grundstruktur der ontologischen Identität des Sein-verstehenden Da-seins und der in ihr gründenden ontologischen Wahrheit leisteten.

c) Das im Lichte dieser Transzendenz ausgebildete *Seinsverständnis* (λόγος im streng ontologischen Sinn) ist demzufolge „das entwerfende Offenhalten der Wahrheit des Seins" (WM 17). Gemäß der wesenhaft

[10] Für den seinsmetaphysischen Aspekt des *Grundes* besagt dies: Grund „besteht", „gibt es" nur in der transzendentalen Synthesis dieser ontologischen Dialektik der Zeit: Wie „es" das Zukünftige nur „gibt", insofern es als inneres, dynamisch-teleologisches Prinzip im Gegenwärtigen „anwest" und wie sich anderseits aus dieser „Anwesenheit" erst alle Gegenwart zeitigt, so „gibt es" das zukünftig gedachte Sein nur als „anwesendes" Gründen im begründeten Seienden (vgl. WM 16), so daß „zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein" (WM 41). Sein und Seiendes stehen in einer gegenseitigen ontologischen Priorität. — Dieser Gedanke hat seine problemgeschichtliche Parallele in Hegels Begriff des dialektischen „Werdens". Auf diesen *dialektischen* Zug bei Heidegger verwiesen neuerdings A. Diemer, Grundzüge Heideggerschen Philosophierens, in: ZPhForsch 5 (1951) 547—567; K. Löwith, a. a. O., 74.

zeitlichen Verfassung dieses offenhaltenden Entwurfes ist das eröffnend Werfende in ihm das „zu-künftige", im Entwurf allererst eröffnete und in dieser Eröffnung als ein Offenes (ἀληθές) sich zustellende Sein selbst; entwerfendes Offenhalten der Wahrheit des Seins ist der vom Sein selbst geworfene Entwurf der offenen Dimension dieser Wahrheit, ihres transzendentalen „Horizontes", aus dem her sie dann als das *„Zu-künftige"* auf ein Denken „zu-kommt", sich diesem *zuschickt*, so daß in dieser geschickhaften Zu-kunft schon alle „Gegenwart" und „Vergangenheit" eines Denkens anfänglich voll-endet ist (vgl. WM 41). Wahrheit (ἀλήθεια, Offenheit) ist ursprünglich gedacht als *Geschick* des Seins aus diesem selber, das auf Grund seiner zeitlichen Wesensverfassung in sich *geschichtlich* ist[11].

Dies sagt primär: das Sein „schickt" seine Wahrheit oder hält sie — „epochal" (ἐποχή!) — an sich. Es *ereignet* seine Unverborgenheit (ἀ-λήθεια) und Verborgenheit, sein An-denken und seine Vergessenheit im Sagen der Denker *zumal*; es ereignet den λόγος als (ontologisch) entdeckenden *oder* (ontisch) verdeckenden. Und dieses fundamentale ontologische Ereignis ist die „transzendentale Urstruktur" (vgl. KM 218) aller ontischen Geschichte, die nun ihrerseits — vorweg als Philosophiegeschichte, als Geschichte der Denker — zum konkreten Medium möglicher Erfahrbarkeit dieser ontologischen Geschichtlichkeit wird, insofern sie nicht mehr als eine Abfolge von Geschehnissen, als ein Nacheinander von Zeitaltern gesehen wird, sondern als „die einzige Nähe des Selben, das in unberechenbarer Weise des Geschicks und aus wechselnder Unmittelbarkeit das Denken angeht" (Hw 196).

Erst ein Denken, das — mit der „wesentlichen Hilfe des phänomenologischen Sehens" (PW 110) — zurücksteigt in diese Nähe des Nächsten, des Seins, und das so vom Horizont des geschickhaften Waltens dieser Nähe her denkt[12], vermag auch das Wesen der *Metaphysik* ursprünglicher zu fassen und ihr Problem tiefer zu sehen.

5. Das Wesen der Metaphysik. Zwei grundlegende Aussagen hat das Denken im Lichte des genuinen Verständnisses des Problems der ontologischen Wahrheit schon über das ontologische Wesen der Metaphysik gewonnen. Eine formale: Die Metaphysik „ist eine ausgezeichnete und die bisher allein übersehbare *Phase der Geschichte des Seins*" (PW 88). Und eine materiale: Weil der Metaphysik selbst ihr eigener tragender Grund und ihr ontologisches Wesen verborgen sind

[11] Vgl. SuZ 372—428, wo ontische Geschichte auf ontologische Zeitlichkeit interpretiert wird. Die näheren Zusammenhänge blieben jedoch bislang ungeklärt, sodaß Heideggers Geschichtsbegriff eigentlich *eine merkwürdige Ungeschichtlichkeit, Konstruiertheit* anhaftet.

[12] Ein Denken, das die Wahrheit des Seins aus dieser Schickung denkt und so das Sein zur Sprache bringt, kann nicht als gegenständlicher Akt eines Subjektes, als ontisches Begreifen gedacht werden. Solches Denken entsteht überhaupt nicht; „es ist, insofern Sein west" (Hw 325). Deswegen ist auch das „zur Sprache bringen" des Seins nicht eine bloß nachträgliche Artikulation eines vorgegebenen Wahrheitsbestandes, sondern *konstitutiver Ausdruck* für das Wesende, die Wahrheit, die Lichtung des Seins selbst: „Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache" (PW 116, vgl. 70). Das Denken geleitet, pro-duziert es in diese hervor. In dieser pro-duktiven Funktion ist das Denken wesenhaft *geschichtlich*.

und weil sie sich in ihrem begrifflich-vorstellenden Denken nur an die Seienden und ihre ontische Konstitution und Entborgenheit zu halten vermag; und weil sie nun dieses ontische Verständnis der Seienden und ihrer Wahrheit für die Wahrheit des Seins als solchen ansieht und daraus den Anspruch erhebt, in ihrem Denken den tragenden Bezug zu diesem Sein zu verwalten, so daß durch diesen Anspruch die tatsächliche Verborgenheit des Seins selbst überdies vergessen ist und dies die Metaphysik gar nicht bekümmert: deswegen ist sie ontologischer *Nihilismus*.

Dieser Nihilismus und die in ihm waltende Seinsvergessenheit sind freilich nicht wiederum ontisch als ein Versäumnis oder Fehler der Metaphysik und ihrer Denker zu verstehen, sondern ontologisch-„*epochal*", d. h. als *zur Wesensgeschichte des Seins und seiner Wahrheit selbst gehörend*, in der das Sein geschickhaft in seiner Wahrheit „an sich hält", sich in sie entzieht, in sie birgt und in solchem Bergen sich selbst verbirgt, so daß es im Denken der Metaphysik mit diesem Sein und seiner Wahrheit „nichts" ist (vgl. Hw 244 f.). Im Lichte dieser Wesensgeschichte des Seins versteht Heidegger die abendländische Metaphysik seit Platon und Aristoteles als die vom Sein selbst ereignete Seinsvergessenheit und sieht diese „griechische Epoche" (vgl. Hw 312) in Nietzsche vollendet.

II

Die spezifische Sicht des Problems der Metaphysik von seiten Heideggers und seine Schwierigkeiten gegen eine *metaphysische Lösung* dieses Problems kommen primär aus einer aller Erörterung entzogenen und ihr unbedacht vorausliegenden, unbegründeten *Voraussetzung*, die es deswegen vordringlichst zu *erhellen* (1—2) und als solche zu *begründen* (3—4) gilt. Damit ist auch schon der Grundriß der folgenden Kritik geboten:

In einem ersten Abschnitt entwerfen wir zunächst kurz den *Horizont*, von dem her diese Voraussetzung als eine solche erscheint (1); anschließend bestimmen wir ihren eigentümlichen *Inhalt* (2). Der zweite, primär systematische Abschnitt bietet dann die Begründung der Voraussetzung als einer solchen in einer positiven metaphysischen Durchdringung des entworfenen Horizontes. Diese Durchdringung hält sich im Bereiche der Voraussetzung selbst, hat also vor allem *prinzipiellen* Charakter. In einer thematischen Aneignung des im ersten Hauptteil interpretierten Problemgehalts der Voraussetzung geschieht sie als eine Grundreflexion über die *realontologische Grundstruktur der metaphysischen Wahrheit:* zunächst über ihre *transzendental-ontologische* Struktur als solche (wobei „transzendentalontologisch" das „Transzendentale" im Sinne der scholastischen „Transzendentalien" bezeichnet) (3), dann über ihre inhaltliche Verwirklichung als *analogia* veritatis (4); hieran schließt sich die *formelle Kritik* Heideggers im Lichte dieser Analogie der Wahrheit (5).

1. Der Horizont der Kritik. Jede *metaphysische* Frage, die eine solche nur sein kann, insofern sie seinsmetaphysisch, d. h. ontologisch strukturiert ist, steht in einer inneren Beziehung zum *Sein im Ganzen*. Diese Ganzheit ist hier primär unter dem *erkenntnis*metaphysischen Aspekt zu verstehen: als die transzendentale Einheit von Sein (ens) *und* Denken (verum). Jede metaphysische Frage umgreift

nun zwar diese Einheit, sie stellt das Befragte, sich selbst und den Fragenden zumal in ihre transzendentale Fragwürdigkeit (vgl. WM 22). Sobald diese formale Struktur der transzendentalen Frage der Metaphysik jedoch konkret und inhaltlich als realontologische vollzogen werden soll, zeigt sich, daß sie als Grundform eines *endlichen* Denkens je verwiesen ist an das ursprüngliche, unaufhebbare Prius des Seins gegenüber diesem Denken. Endliches Denken ist nie reines, für sein Sein selbst (im ontischen Sinne) konstitutives Denken. Diese unableitbare Differenz der Priorität des Seins gegenüber derjenigen des Denkens begründet dieses Denken als ein *hinnehmendes*. Diese Rezeptivität ist auf der Endlichkeitsstufe des Menschen an *Gegenständlichkeit* gebunden, an eine conversio ad phantasma, deren erkenntnismetaphysische Durchdringung der *hl. Thomas* in S. th. I q. 84 a. 7 bietet.

Sonach ist jede metaphysische Frage durch diese *unmittelbare Zweieinheit* konstituiert: sie ist apriorisch-transzendental-ontologisch, kann dies aber nur sein in der Hinkehr zur aposteriorisch-gegenständlich-ontischen Welt der Seienden — d. h. im intellektiven *Begriff* des empirischen *Phänomens*, im Noumenon des Phänomenon, die beide nicht beziehungslose Gegen- sondern konstitutiv *geeinigte* Komplementärbegriffe für das menschliche Denken sind. „Ontische Erkenntnis", d. i. gegenständliche Empirie und „ontologische Erkenntnis", d. i. Erschließung der Seins- und Wahrheitskonstituenten (vgl. KM 20), „ontischer" und „ontologischer" Begriff sind nicht getrennt als solche verifizierbar. Die „ontologische Differenz" kann nur in der Einheit beider Erkenntniselemente, d. i. als begrifflich-intellektive, ontisch-ontologische *Abstraktion* vollzogen werden, die ein sichtendes „Sehen" bzw. „Absehen" und „Begreifen" zumal ist.

Weil die Erfahrung des Menschen nicht rein geistig ist, vermag er in dieser Erfahrung nicht ohne weiteres zu „sehen", was an seinem eigenen Sein, das er freilich „erfährt", dem Sein als solchem und was nur seiner endlichen Seinsweise zuzuschreiben ist. Um dies zu scheiden und so zu einer wahrhaft ontologischen Metaphysik zu gelangen, ist es unerläßlich, im abstrahierenden Denken das *Sein* vom *Seienden*, in dem es hier und jetzt auf endliche Weise verwirklicht ist, „abzuheben". Das realontologische Fundament dieses Abstraktionsgehaltes und damit der transzendentale Möglichkeitsgrund solch abstrahierender Hin-Sicht überhaupt bleibt freilich noch zu bedenken.

2. Die Voraussetzung Heideggers. Im Lichte dieser formalen Grundstruktur unseres metaphysischen Erkennens birgt Heideggers Ansatz eine Voraussetzung, die einen *zweifachen Aspekt* gewährt. Zunächst einen *negativ-destruktiven*, demzufolge der wesentlich an Vor-stellung und Gegen-ständlichkeit gebundene ontische Begriff der logischen Vernunft nie wahrhaft ontologisch werden, d. h. das Sein im Ganzen unter der Rücksicht seiner Ganzheit bedenken kann.

Als solches kann es nicht dem Denken objiziert werden, da es ja sonst ein „außerhalb" hätte, nämlich dieses gegenständlich-objizierende Denken, obwohl doch dieses Denken offenbar nicht nichts ist und deswegen auch in das Sein im Ganzen gehört, also selbst der Fragwürdigkeit des Ontologischen unterliegt.

Weil Heidegger hier übersieht, daß das Gegenstand-Sein für das geistbegabte Subjekt nur einen relativen Gegensatz besagt, den es in seinem Denken jeweils schon *transzendiert* und so also im Seinsbegriff auch sich selbst umgreift; genauer: weil Heidegger den Modus dieser Transzendenz des menschlichen Subjektes, auf Grund deren es allein das Sein der Seienden denken und von diesem Gedachten ein Bewußtsein haben kann, für nicht hinreichend ausgebildet erachtet[13]: deswegen ist ihm ein anderer Lösungsversuch aufgegeben, der den *positiv-konstruktiven* Aspekt seiner Voraussetzung bildet.

Dieser besagt die Möglichkeit einer phänomenologisch-ausdrücklichen Überwindung der Grundgegebenheit des vorstellenden Denkens, in dem Sinne, daß sich im Denken des Menschen ein *Eigenphänomen* (λόγος als rein „ontologischer Begriff") dessen erfassen läßt, was in der fundamentalen Frage der Metaphysik nach dem Sein im Ganzen erfragt ist. Heidegger will den phänomenologisch-empirischen Vollzug der in dem transzendentalen Seinsverständnis des Menschen implizierten Unmittelbarkeit des Ontologischen; die apriorische Ganzheit des Seins, in die der Mensch durch sein fundamentales, gleichwohl nicht formell-ausdrückliches Seinsverständnis (λόγος in einem ganz weiten Sinn) gestellt ist, bedeutet nicht eine (metaphysische) Priorität des Begriffes (λόγος als intellektiv-abstraktiver Begriff, den Heidegger kritisch „ontischen Begriff" nennt), sondern eine Priorität des Phänomens möglicher Erfahrbarkeit.

Und dies alles, weil Heidegger von der Voraussetzung ausgeht, daß das menschliche Erkennen in seiner genuinen, ontologisch einzig relevanten Form nicht nur primär, sondern *exklusiv unmittelbare Erfahrung* ist. Daraus entspringt die gänzliche apophantische Bestimmung des λόγος: an sich selbst Erscheinendes für eine mögliche Anschauung „sehen" lassen; daraus entspringt die Auffassung, daß alles, was über Ontologie je zur Erörterung steht, „in direkter Aufweisung und in direkter Abweisung abgehandelt werden muß" (SuZ 35); daraus entspringt schließlich selbst seine fundamentale Lehre vom „konstitutiven Phänomen" und der Wahrheit als ἀλήθεια: daß das An-sich-selbst-offenbar-sein gedacht ist als ein Sich-an-sich-selbst-*zeigen*.

Wollten wir den Vorwurf Heideggers gegen die abendländische Metaphysik, daß sie die Wahrheit des Seins seit Platon unter dem Joch der ἰδέα des geistigen Subjektes vorstelle (vgl. z. B. PW 41 f, 48), zurückgeben, so könnten wir sagen, daß seine Wahrheitslehre den ursprünglichen Entwurf auf mögliche „Unmittelbar-

[13] Die verschiedenen Modi geistigen „Wissens" und geistiger „Erfahrung" in der inneren Differenz unseres geistigen Bewußtseins zeigen, daß im actus directus dieses Bewußtseins die transzendentale Einheit von Subjekt, Akt und Objekt und damit die Transzendenz zur Subjekt—Objekt—Dimension, d. h. aber die spezifische Dimension des transzendentalen Formalobjektes unseres Denkens zwar vorprädikativ „bewußt" ist, ohne daß doch diese apriorische Bewußtheit, die das ermöglichende principium jedes gegenständlich re-flexen Wissens ist, unabhängig und abgehoben von diesem actus indirectus-reflexus, in seiner Differenz ausdrücklich „gewußt" werden könnte. Heideggers „transzendentale Empirie" dagegen will diese vorprädikative Transzendenz bzw. ontologische Identität des direkten Bewußtseins ausdrücklich an sich selbst, als ontologische Differenz „erfahren".

keit" als „Sichtbarkeit" birgt. Der Begriff wird (als „ontologischer Begriff") zum reinen „Gesichtspunkt" möglicher „Sichtung", zum „Horizont" einer transzendentalen „Erfahrung". Begriffliche Formalontologie wird *ausschließlich* als phänomenologisch-empirische Materialontologie betrieben.

Und in dieser „Empirie" sind „erfahrenes" Sein und „Erfahrung", Sein und „Seinsdenken" in der Konsequenz *aktuell identisch* und deswegen auch in gegenseitiger Priorität konstitutiv. Denn wenn das Sein im Ganzen ausdrücklich „erfahren" wird, dann gehört diese „Empirie", die ja selbst nicht nichts ist, selbst zu dem so „erfahrenen" Sein im Ganzen: „Erfahrung" und „Erfahrenes" sind also identisch, und zwar ausdrücklich, weil der Modus dieser Identität ein „erfahrener", d. h. ein ausdrücklicher ist.

Im Lichte einer metaphysischen Seins- und Wahrheitslehre erscheint die destruktive wie die konstruktive Position Heideggers als verfehlt und auf Grund des einheitlich Fehlenden bzw. Verfehlten als *konvertibel*, ob sie nun in ihrem negativen Aspekt in die Richtung einer agnostizistisch-kantischen Transzendentalphilosophie weist, der die innere Seins- und Wahrheitskonstitution unerschlossen bleibt, oder — in ihrem positiven Aspekt — in die Richtung einer idealistisch-hegelschen Identitätsphilosophie, die den inneren Seins- und Wahrheitsgrund in seiner Unmittelbarkeit erschließen will. Je handelt es sich um verschiedene Konsequenzen einer gemeinsam verfehlten Grundvoraussetzung, derzufolge der intellektiv-abstraktive Begriff des metaphysischen Denkens wesenhaft in der Zwiespältigkeit des ontischen Vorstellens bleibt, nie ontologisch werden kann, so daß die in ihm ausgebildete Wahrheit keine realontologische Relevanz besitzt, welche allein im transzendental-phänomenologischen Verständnis des „ontologischen Begriffes" erreicht wird. Um diese Voraussetzung im kritischen Sinne als eine unbegründete zu erweisen, bleibt uns zunächst die echte, jedes bloß ontische Verständnis der Wahrheit übersteigende, transzendental-ontologische Wahrheitsstruktur im allgemeinen, die auf der Problemhöhe der ἀλήθεια steht, zu zeigen.

3. Transzendental-ontologische Wahrheitsstruktur. Diese ist in der dreifachen inneren Differenzierung des Wahrheitsbegriffes in De ver. q. 1 des *hl. Thomas*, die hier als solche nicht im einzelnen zum Ausweis stehen kann, anfänglich entfaltet[14]. Die logische oder Satzwahrheit hat danach als ontisch-kategoriale Beziehung der Angleichung ihren ontologischen Grund in der vorprädikativen ontologischen Wahrheit, derzufolge das Sein der Seienden selbst wahr genannt wird: ens *est* verum (vgl. u. a. S. th. I q. 16 a. 1; De ver. q. 21 a. 1). Die hier hervortretende intelligibilitas des Seins[14a] ist als überkategoriale,

[14] Vgl. näherhin M. Müller, Sein und Geist (Tübingen 1940) 64—91.

[14a] Der *ontologische* Sinn dieser intelligibilitas ließe sich durch eine *Analytik der menschlichen Seinsfrage*, die freilich in einer eigenen Studie behandelt werden müßte (was, soweit wir sehen, in bezug auf eine Heideggerkritik bislang noch nicht geleistet ist), eindringlich begründen: Es wäre zunächst rein *formal* zu zeigen (1), daß die Seinsfrage aus dem Wesen des (suchenden) Fragens heraus in einer vorgängigen Leitung aus dem Gesucht-Gefragten, dem Sein steht (vgl. SuZ 5); sodann wäre — *modal* (2) — die Seinsfrage auf Grund der Notwendigkeit, mit der sie geschieht („der Mensch muß fragen"), als eine rational-intelligible auszuweisen, insofern alles

transzendentale Grundrelation des Seins der Seienden nicht noch einmal abkünftig aus einer ursprünglicheren Wahrheit (vgl. WdG 12ff.); sie ist vielmehr das vom Sein *als Sein* her konstituierte, substanzielle „An-sich-selbst-Grund-, Ziel- und Sinn-sein“ [15].

Das Ideelle des ordo intentionalis-rationis ist deswegen kein defizienter Gegenbegriff zum Reellen des ordo physicus, sondern eine echte Seinsweise, ein inneres constitutivum des *onto-logischen* Sinnes von Realität, so daß eine erkenntnismetaphysische Problemstellung, die voraussetzt, es gebe ein reines, alogisches Vorhandensein („Realität“), daneben „ideales“ Sein und dann auch noch die Relation möglicher Angleichung „zwischen“ beiden (vgl. SuZ 216), schon als Problem verfehlt ist. Vielmehr ist in der real-idealen, onto-logischen Konstitutionseinheit des intelligiblen Seins der Seienden das fundierende „zwischen“ jeder gegenständlichen Beziehung gegeben, auch das der logisch-prädikativen Wahrheitsbeziehung.

Die Aussage ist nicht der genuine Ort der Wahrheit; sie ist vielmehr der Aneignungsmodus einer ursprünglicheren „Offenbarkeit“ des Seins der Seienden, seiner transzendentalen Intelligibilität, die jenseits aller bloß äußerlichen Beziehung des Seins auf eine mögliche „Verstehbarkeit“ durch einen „Intellekt“ primär als „lichtender Grundzug“ (vgl. WdW 26) dieses Seins selbst zu denken ist: „*ipsa actualitas rei* est quoddam *lumen* ipsius“ (In De caus. q. 1 a. 6). Deswegen gründet die Aussage selbst in dieser veritas transcendentalis: „cognitio est quidam *veritatis effectus*“ (De ver. q. 1 a. 1).

4. Analoge Wahrheitsstruktur. Um nun eine *inhaltliche* Parallele zu Heideggers Wahrheitsbegriff (wie wir ihn in Abschn. 3 und 4 unseres ersten Hauptteils interpretierten) und seiner Problematik zu gewinnen, müssen wir — wenigstens andeutungsweise — eine inhaltliche Durchführung des transzendental-ontologischen Zueinander von λόγος und ὄν versuchen. Diese geschieht in der abendländischen Metaphysik seit dem „Parmenides“ des Platon, in aristotelisch-scholastischer Weiterbildung, am Leitfaden der *analogia entis*.

Wir weisen im folgenden diese Analogie des Seins (a) als eine Analogie der Wahrheit (b) aus und bestimmen deren ontologische Fundamente durch die Analogie der Einheit (c). Die Transzendentalien differieren ja nicht nur subjektiv als verschiedene „Aspekte“ der Seinsbetrachtung, sondern primär als innere Wesens-

notwendige Fragen als solches geistig-intellektiv *eingesehenes* Fragen und deswegen a fortiori rational-intelligibles Fragen ist. Es ergäbe sich: Sein ist als die apriorische Ermöglichung einer notwendigen, rational-intelligiblen Frage selbst *rational-intelligibles Sein*. Schließlich vermöchte ein primär *kausaler* Aspekt der Seinsfrage (3) einen echten Transzendenzbegriff (und damit zugleich die ratio ultima ontologica jeder intelligibilitas) zu sichern, insofern sich in dem fragenden menschlichen Dasein eine Notwendigkeit und Absolutheit des Fragenmüssens enthüllt, die selbst nicht mehr in diesem fragenden und deswegen kontingenten Sein des Menschen (weder in seinem Da- noch in seinem [fragenden] Sosein) ihren lezten unerschütterlichen Grund haben kann. Vgl. hierzu K. Rahner, Hörer des Wortes (München 1941) 44f.

[15] Vgl. E. Przywara, Analogia entis I (München 1932) 3.

bestimmungen des Seins selbst, in deren Zueinander wir die Grundstruktur dieses transzendentalen Seins allererst entfalten können.

a) *Analogia entis.* Sie besagt Ähnlichkeit der Seienden. Ähnlichkeit jedoch ist Einheit in der Verschiedenheit. Der ontologische Formalgrund dieser spezifischen Einheit aller ähnlichen Seienden ist das *Sein* der Seienden, ihr actus essendi. Diesen „gibt es" nur in der transzendentalen Synthesis der analogia entis, d. h. als das *einheitliche* Sein im *analogen* Seienden; Sein *und* Seiendes, beide Differenten der *ontologischen Differenz,* sind *in* ihr enthalten: „diversum est esse et quod est, *distinguitur* actus essendi ab eo, cui actus ille *convenit*" (De ver. q. 1 a. 1 ad 3)[16].

Der Modus dieses Inseins des Seins im Seienden, des principium entis im ens principiatum (vgl. S. th. I q. 84 a. 2 c., C. gent. II, 25) ist, weil ein analoger, jeweils auch ein verschiedener, ein innerlich gestufter. Die Durchführung des Problems des ontologischen Grundes erforderte eine Analyse dieser einzelnen Analogiestufen der Beziehung zwischen Sein und Seiendem, die auch zeigen könnte, daß die in sich wesentlich verschiedenen Begründungsmodi des analogen Seins nicht subsumiert werden können unter den Begriff der ontologischen *Zeit* und ihrer *dialektisch* gedachten Zeitigung. Uns bleibt hier jedoch primär dieser Grundgedanke der Analogie auf die ontologische *Wahrheitsfrage* zu übertragen.

b) *Analogia veritatis.* Ontologische Wahrheit der endlichen Seienden „gibt es" wiederum nur in der transzendentalen Synthesis einer analogia entis als analogia veritatis, in der die verschiedenen Identitätsmodi zwischen λόγος und ὄν in verschiedenen Graden seinshafter *Einheit* verwirklicht sind. Um den abstraktiv-intellektiven λόγος des Menschen Heidegger gegenüber als einen „fundierten Modus", als einen ontisch-ontologischen Begriff erweisen zu können, liegt alles daran, die ontologische Struktur der dem Menschen *eigentümlichen* Analogiestufe, seine spezifische materialontologische Wahrheitsverfassung noch genauer zu analysieren, wenn anders es gilt, daß der uns entsprechende ontologische Wahrheitsgrad es allererst möglich macht, so zu *sein,* daß wir *wahr,* d. h. seinshaft begründet *erkennen* können.

Wenn die ontologische Wahrheit in der transzendentalen Einheit von λόγος und ὄν gründet, wenn anderseits diese Einheit analog ist nach dem Grundsatz: „Quanto aliqua natura est *altior,* tanto id quod ex ea *emanat* magis est *intimum*" — Ein Seiendes ist von um so höherem Seinsrang, je mehr die Verhaltungen dieses Seienden in der *Einheit* seines Seins verbleiben —, dann gehört die *intentionale* Erkenntnisbeziehung des λόγος im metaphysischen *Begriff* zur formal höchsten *Seins-*

[16] In einer gewissen Parallele zu Heideggers Seinskonzeption versteht das thomistische Denken diese Differenz als eine *real*ontologische, so daß Sein und Seiendes differieren *in* der Seiendheit des (endlichen) Seienden. Freilich nicht so, als ob diese ontologisch-prinzipiative Realität etwas „neben" diesem Seienden wäre; sie *ist* vielmehr *im* analogen Seienden, das jeweils die beiden Differenten der Differenz und somit das Differierende selbst, also gerade auch die Dimension der „realen" Differenz umgreift. In der *ontischen* Identität des *analogen* Seienden „*ist*" die *ontologische* Begründungsdifferenz des principiare „zwischen" dem aktuell-existenten Seienden und dem principium seiner ontologischen Konstitution. Das analoge (endliche) Seiende geht nicht auf in einem bloß formal-identischen Gegründetsein; es „ist" vielmehr in der Weise der unaufhebbaren, ständig waltenden „Differenz" des ontologischen Grundes zum Begründeten. — Fragen wir hier: Kann nach all dem von einer „Seinsvergessenheit" der scholastischen Metaphysik, von einer „durchgängigen Verwechslung von Seiendem und Sein" (WM 11) die Rede sein?

stufe, „nam intellectus *in seipsum reflectitur*" (C. gent. IV, 11; vgl. De ver. q. 1 a. 9). Dies bedingt ein Verständnis der Wahrheitsanalogie als einer Analogie der *Einheit* des Seienden.

c) *Analogia unitatis.* Die unitas formalis des geistigen Subjektes hat ihr Spezifikum darin, daß sie eine *auf sich selbst bezogene* ist; alle gegenständliche Intentionalität, in der das Subjekt „sich" verhält, wurzelt in dieser Grundstruktur der re-flexio in seipsum: der *„Transzendenz"* (der „Subjektivität" des geistigen Subjektes; vgl. WdG 15 ff.). Deren ontologische *Einheit* umfaßt die ganze intentionale Ebene, so daß der aus den aktuellen gegenständlichen Erkenntnisbeziehungen resultierende Wissensbesitz nichts anderes ist als eine potenzierte Form der unitas formalis, wie sie jedem Seienden als Wesensbestimmung zukommt.

In der re-flexio nämlich kommt das Subjekt allererst aktuell auf solches Seiendes zu, „das *es* ist, auf es *als* es ‚selbst'" (WdG 18). Die re-flexio konstituiert die spezifische Einheit des Subjektes als *Selbstheit.* Mit anderen Worten: Der menschliche Geist ist eine potentia (intellectus), die ihren Akt „selbst" vollzieht; und in dem Maße, in dem sie ihn „selbst" vollzieht, nimmt sie ihn aktuell in „sich" auf: „in ipsa potentia quodammodo *est* actus" (S. th. I—II q. 27 a. 3). In diesem Sinne läßt sich sagen: der aktuelle „Entwurf" hält sich im Bereich der potentiell „entworfenen", offenen Einheit des Subjektes.

Weil so einerseits das geistige Subjekt durch seine Intentionalität in einem gewissen Sinne zur Bezugsmitte des Seins im Ganzen zu werden vermag; und weil anderweitig dieses umfassende Beziehungsfeld, insofern es ein *Einbeziehungs*feld, ein Re-flexionsbezirk ist, erst die Dimension der *Einheit* des geistigen Subjekts verdeutlicht: deswegen ist gesagt, daß „unaquaeque intellectualis substantia *est* quodammodo *omnia*" (C. gent. III, 112; u. a.), „non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia" (De an. II lect. 5 n. 283).

Die Grundstruktur der Subjektivität des geistigen Subjektes (seine unitas formalis) ist demnach gegenüber einer bloß formalen Selbstgleichheit einer ontischen Identität potenziert zur *ontologischen Identität* („Transzendenz"), in der der Logos mit dem Sein der Seienden *quodammodo* identisch ist und in welcher Identität alle (intentionale) Beziehung der Übereinstimmung und damit alle Wahrheit primär fundiert ist. Das „quodammodo" aber sagt, daß diese Identität in keiner Weise als rein aktuell-ontische zwischen λόγος und ὄν (im Ganzen) zu denken ist; es handelt sich beim Wahrheitsproblem vielmehr um eine ursprüngliche *analogia unitatis,* in der die dem Seienden jeweils zukommende unitas formalis die geeinigte Einheit der zwei Grundmodi von ontischer und ontologischer Identität ist.

Durch die *Analogie* der Einheit dieser Identitätsweisen ist nun aber gerade ihre innere Differenz, die eigentlich ontisch-ontologische Differenz und damit auch die spezifische Struktur endlichen Wahrseins gewahrt. Auf der Analogiestufe des Menschen ist der Logos des geistigen Subjektes zwar mit sich selbst gleich, ohne doch auf diese ontische Weise mit dem Sein im Ganzen identisch zu sein, mit dem er nur mittelbar, im Begriff übereinkommt. Wer immer aber diese mittelbare Übereinkunft in der ontologischen Identität des intellektiv-abstraktiven Begriffes zu einer aktuell-unmittelbaren macht, so, daß das „quodammodo omnia" gedacht wird als das „offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins" (WM 15), der läuft Gefahr, den Bereich der wahren ontisch-ontologischen Differenz tatsächlich in eine rein ontische Identität hineinzunivellieren. Heidegger steht u. E. in dieser Gefahr.

5. Kritik Heideggers im Lichte der ontisch-ontologischen Analogie.

a) Heidegger teilt mit *Kant* und *Hegel* die unausgesprochene Voraussetzung, daß die Wahrheit des Seins *nur* im Modus der (aktuellen) *Unmittelbarkeit* erreicht werden kann. Da diese strenge Unmittelbarkeit für die menschliche ratio unzugänglich bleibt, leugnet Heidegger mit Kant, daß der intellektiv-abstraktive Begriff Medium der ontologischen Identität zwischen Denken und Gedachtem, zwischen Subjektivem und Objektivem sei, so daß die Relation der Entsprechung beider, d. h. ihre Wahrheit *eine* wäre im Begriff *und* in der Sache. Deswegen versucht er aber auch mit Hegel positiv — um der radikalen Reduktion des Wahrheitsproblems in die idealistisch gedachte Subjektivität des transzendentalen Subjektes bei Kant zu entgehen — über alle begrifflich-intentionale Mittelbarkeit hinweg die Unmittelbarkeit des Seins an ihm selbst zu „erfahren".

Dieser Versuch eines phänomenologisch-ausdrücklichen Übergangs von der ontisch-ontologischen Intentionalität des geistigen Subjektes zu seiner *reinen ontologischen Transzendenz*, die alle intentional-intellektive Begriffsbildung apriorisch bedingt, fällt über sein eigenes Vorhaben zurück; er überwindet die Reduktion Kants nicht, er radikalisiert sie vielmehr.

Denn für die ontisch-ontologische Differenz der Wahrheitsanalogie ist weder die rein logisch-intentionale (bzw. ontische) noch die rein ontologisch-„transzendente" Dimension als solche realisierbar. Der ausdrückliche Vollzug der Unmittelbarkeit der Transzendenz bzw. der ontologischen Identität des geistigen Subjektes, so, daß sich von ihr ein geistiger Eigenbegriff (Hegel) bzw. ein Eigenphänomen (Heidegger) bilden ließe, schlägt selbst in den Erfahrungsbereich zurück, bleibt selbst transzendental (im Sinne Kants) bzw. rein ontisch und läßt die wahre Transzendenz, die ontologische Möglichkeitsbedingung aller ontischen Erfahrung, tatsächlich unerhellt.

Die ausgezeichnete Analogiestufe des Menschen besagt zwar eine Offenheit für das transcendens des Seins im Ganzen, aber nur in und durch die ständige Verwiesenheit an das hic et nunc einer gegenständlichen Intentionalität. Nur in der Einheit mit der Gegenständlichkeit ist das Ungegenständliche des Inhalts der Metaphysik ganz unser, ist es der spezifische Ausdruck unserer Erkenntnis.

b) Diese Kritik an Heideggers Transzendenz impliziert notwendig die Kritik an seinem *phänomenologisch* ausgebildeten *„ontologischen Begriff"*. Der λόγος ist nicht die rein apophantische Funktion des transzendentalen „Phänomens", das selbst als die einzig wahre Wirklichkeit gedacht wird, so daß in dem entdeckenden („pro-duzierenden") „Sehenlassen" dieses λόγος die Unmittelbarkeit des Seins in einem eigenständigen „ontologischen Begriff" ausgebildet werden könnte; noch aber ist der λόγος umgekehrt rein formale Gedankenkonstruktion „neben" den „Sachen selbst". Er ist vielmehr *Erscheinungsform ihres geistigen Wesensgehaltes in einer ihm eigenen Ausdrücklichkeit*[17].

[17] Vgl. C. Nink, Ontologie (Freiburg 1952) 193 A.; 198—201 und K. Rahner, a. a. O. 175—189.

Diese spezifische „Erscheinungsform" ist diejenige des intellektiv-abstraktiven *Begriffes.* Sie kann nicht einfachhin als das „Sich-selbst-*zeigende*" gedacht werden; denn die Erkenntnisweise des Menschen ist eine ursprünglich ganze Struktur von gegenständlichem κατεγορεῖν und transzendentalem, d. h. die Gegenständlichkeit übersteigendem intelligere, von (empirischem) „Sehen" und (geistigem) „Begreifen". Diese Spannungseinheit in unserem Denken wurzelt in der *analogen* Grundstruktur unseres Seins, die als ein aus sich selbst unableitbarer Grundbefund *im Ganzen* gesehen werden muß. Die *Vielheit* ihrer Strukturmomente darf nicht in eine (wie immer geartete) *monistische* Seinskonzeption aufgehoben werden. Dieser Gefahr ist Heidegger nicht entgangen.

Seine Phänomenologie *unterschätzt* einerseits den *intelligiblen* Strukturgehalt des menschlichen Erkennens und bleibt damit hinter der vollen Wirklichkeit zurück, derzufolge das intelligible Element, insofern es der unmittelbaren Selbstgegebenheit des Seienden innerlich ist (vgl. Abschn. 3), eine metaphysische Durchdringung des Seins der Seienden zu begründen vermag. Denn jede Intelligibilität ist ursprünglich verwirklichter Seinsgehalt. Die logisch-ontologische Bedeutung des Wesens: εἶδος (universale) des geistigen Wesensbegriffes und οὐσία (essentia) als in den Seienden selbst verwirklichte Wesenheit, ist eine *einheitliche;* logische Wesensbegründung gründet in ontologischer Wesentlichkeit, logische Wahrheitsbeziehung im Wahr*sein* der Seienden.

Anderseits entspricht dieser Unterschätzung des intelligiblen Elementes durch Heidegger eine *Überforderung* des *Phänomens* im menschlichen Erkennen und der ursprünglichen Erscheinungspotenzen des Seins der Seienden, insofern Heidegger die Spannung der Erkenntniselemente einseitig vom Phänomenologischen her ausbildet und in dessen eigentümlicher Unmittelbarkeit das Sein im Ganzen als „Sich-selbst-zeigendes" zu „sehen" sucht.

c) Diese Verfehlung der Analogie, der inneren Spannung der Strukturmomente des Seins und Erkennens, bedeutet aber vor allem eine ungemäße Übertragung der ausgezeichneten ontologischen Seinsverfassung des Menschen, seiner spezifischen Seinscharaktere auf das Sein überhaupt. So etwa, wenn das Sein der Seienden selbst als *„konstitutives Phänomen"* für eine apophantisch gedachte „Sicht" angesetzt wird.

Dieser Ansatz gilt nur für den materialontologischen Bereich des *Menschen:* In ihm ist z. B. die menschliche Leiblichkeit in der Tat konstitutives Ausdrucksfeld („Leibhaftigkeit") für die geistige Seele; in ihr drückt sich die Seele (durch ihre aktuell-substantielle Informationsbeziehung) so aus, daß sie ohne diesen Ausdruck nicht wahrhaft in ihrem Wesen vollendet wäre. Und dieser Ausdruck „läßt" deswegen auch mehr „sehen" als bloß stoffliche Aggregatszustände. (Der Kopf ist „Haupt", das Gesicht „Antlitz"....)

Weiterhin zeigt sich die verobjektivierende Tendenz Heideggers darin, daß er die ratio formalis der Konstituierung dieses „konstitutiven Phänomens", des Seins und seiner fundamentalen Wahrheit, in der ontologischen Zeit und ihrer Konkretion in der geschickhaften *Geschichtlichkeit* sieht.

Auch die diesbezüglichen Analysen Heideggers bieten tiefe, wertvolle Aspekte für ein materialontologisches Verständnis der Geschichtlichkeit des *Menschen,* ohne doch damit das transzendentale Sein als solches zu erschöpfen. Die dem Menschen

eigentümliche *innere Zeitlichkeit*, die seine ontische Geschichte begründet, ist in der Tat so, daß der (vergangene) Anfang des Menschen nicht ein für die Weite seiner ganzen zeitlich-geschichtlichen Entfaltung irrelevanter, im Durchgang durch die einzelnen Zeitphasen schließlich völlig entfallender ist, sondern die sich durchhaltende Direktion der ganzen Entwicklung, so daß das „zukünftige" Ende den „vergangenen" Anfang echt vollendet und umgekehrt die Zukunft selbst schon als die Dimension der Möglichkeiten einer wissend freien *Selbst*-Vollendung des menschlichen Daseins im (vergangenen) Anfang „entworfen" ist[18]. Freilich ist der Mensch dieses umfassenden Entwurfes des Anfangs nicht voll mächtig; sein Anfang ist je ein gesetzter, auferlegter, „geworfener" Entwurf. Seiner freien geschichtlichen Selbstentfaltung ist eine formal-essentiale Struktur vorgegeben, die über alle Geschichte und die innerzeitliche Verfassung ihrer Geschichtlichkeit hinausweist und an deren Leitfaden auch der Mensch über sich hinausfindet zu einer übergeschichtlichen Metaphysik des Seins im Ganzen.

Schließlich sei noch ein dritter verobjektivierender Zug in Heideggers Denken erwähnt, den wir im ersten Hauptteil als grundlegend herauszuarbeiten suchten: die *dialektische* Grundstruktur seiner Seins- und Wahrheitslehre. Diese Struktur ist ein geradezu „klassisch" zu nennendes Symptom für den Versuch, das Sein im Ganzen rein aus der Ebene des menschlichen Seins zu entwickeln. Die Philosophiegeschichte zeigt, wie dieser dialektische Versuch letztlich immer ein Opfer seiner eigenen Methode blieb — wie alles, das Sein und Menschsein in der Konsequenz identifizierte[19].

Denn wenn der Mensch auch die ausgezeichnete Mitte der Seins- und Wahrheitsanalogie ist und wenn sich deswegen in ihm auch die Synthese sämtlicher Wirklichkeitsstufen findet, so daß Heidegger mit Recht eine Formalontologie des Seins im Ganzen zur phänomenologischen Sicherung ihrer Problematik an eine primäre materialontologische Analytik des menschlichen Daseins verweist und das Ungenügen rein untermenschlicher Kategorien für eine Subsumtion des Seins im Ganzen dartut, so bleibt doch *grundsätzlich* zu bedenken, daß das Dasein des Menschen trotz seines ontologischen Vorrangs eine *Stufe* der ursprünglicheren analogia bleibt und daß deswegen die vom Menschen betriebene ontologische Metaphysik auch *echte Grenzen* hat: Sie steht je in der inneren (weder in streng logischen Proportionen adäquat zu fassenden noch durch die Dialektik einer „ontologischen Erfahrung" zu überwindenden) Spannung und Dynamik zwischen Konkretion und Abstraktion, zwischen Materialem und Formalem ... — zwischen Ontischem und Ontologischem.

[18] Hier wäre die bedeutsame Frage nach dem Verhältnis von (menschlichem) Wesen und Geschichte, Wahrheit und Geschichte, Wahrheit und Freiheit („Wahrheit als Geheimnis"), Sprache und Geschichte ... zu erörtern. In diesem Themenkreis weist unsere Arbeit über sich hinaus zu einer Auseinandersetzung mit den einzelnen materialen Analysen Heideggers. Vgl. J. B. Lotz, Zur Geschichtlichkeit des Menschen: Schol 26 (1951) 321—341.

[19] Zu einer Kritik der Dialektik (Hegels) im Lichte der Analogie vgl. E. Coreth, Dialektik und Analogie: Schol 26 (1951) 57—86.

Die Kirche als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade"

Von Otto Semmelroth S. J.

Das Trienter Konzil erklärt, daß die Sakramente jene Gnade, die sie bezeichnen, enthalten und mitteilen[1]. Damit wird nur die alte Sakramentendefinition auseinandergefaltet, die sich das Tridentinum selbst einmal zu eigen macht: Die Sakramente seien „invisibilis gratiae forma visibilis"[2]. Der katholische Christ drückt eindeutig seinen Glauben an die ursächliche Gnadenwirksamkeit der Sakramente aus, mißt aber dem Bildcharakter des sakramentalen Symbols wenig Bedeutung bei. Die gewisse Einseitigkeit des sakramentalen ursächlichen Denkens auf Kosten des Bildrealismus ist nicht nur das Erbe der Auseinandersetzung mit den reformatorischen Irrtümern (Sakrament als symbolische Predigt), sondern ist auch der Tribut, den das Glaubensverständnis weithin an die Symbolfremdheit und das utilitaristisch-zweckbestimmte Denken des heutigen Menschen leisten mußte.

Die zeitgenössische Theologie sieht mit wachsender Ausdrücklichkeit die sieben einzelnen Sakramente als „Auswirkungen und Ausformungen der Sakramentalität der Kirche"[3]. Schon J. H. Oswald hatte in der Einleitung seiner Sakramentenlehre gesagt, daß „die Kirche in ihrer sichtbaren Erscheinungsform, aber durch den unsichtbar wirkenden Heiligen Geist getragen, nicht so fast ein Sakrament als vielmehr *das* christliche Sakrament zu nennen sei"[4]. J. Ternus S. J. charakterisiert das „eigentliche Wesen der Kirche" dahin, daß sie „eine Art sakramentales Mysterium" sei[5]. Auch Th. Soiron O. F. M., der zwischen Christus als dem Ursakrament und der Kirche als dem Sakrament der Menschheit unterscheidet[6], betont ebenso den sakramentalen Charakter der Kirche.

Mit Recht glaubt deshalb die protestantische Theologie den Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Kirchenauffassung am prägnantesten auszudrücken, wenn sie die katholische „sakramental" nennt. Im angeblichen Wandel vom pneumatisch-anarchischen zum sakramental-rechtlichen Kirchenverständnis wollte schon R. Sohm den Grund für den sogenannten ersten Bruch in der Entwicklung der kirchlichen Verfassung um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert

---

[1] Sess. 7., can. 6 de sacr. in gen. (Denz 849).

[2] Diese Bestimmung bezeugt, daß hier noch Bild- und Wirkungszusammenhang zwischen Zeichen und Gnade zusammengesehen werden. Vielfach sind nachher leider im theologischen Denken beide Gesichtspunkte auseinandergefallen.

[3] M. Schmaus, Dogmatik III/2, 2.

[4] Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten[5] (1894), I, 12.

[5] Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche: Schol 10 (1935) 2.

[6] Der sakramentale Mensch, Freiburg 1949, 7.

sehen[7]. Das macht sich neuerdings E. Brunner zu eigen: „Vordem war der Heilige Geist das, was die Gemeinde zur Gemeinde machte; sie war pneumatische Einheit, als solche eben der Leib des Christus. Nunmehr aber war sie eine sakramentale Einheit geworden“[8]. A. Fridrichsen hatte allerdings die Meinung vertreten, daß das realistisch-sakramentale Selbstverständnis der Urkirche den Sakramentsbegriff der neutestamentlichen Kirche bestimmt habe[9].

Im Folgenden soll dem sakramentalen Kirchenverständnis nachgegangen werden. Die Kirche als Ursakrament bestimmen soll keineswegs eine Verdrängung oder Korrektur der Begriffsbestimmung der Kirche als „Corpus Christi Mysticum“ bedeuten. Diese ist von Pius XII. klar als die vorzüglichste herausgestellt worden[10]. Anderseits aber läßt der Begriff des mystischen Herrenleibes, rein in sich genommen, die gegensätzlichsten Deutungen zu, wie allein schon die oben zitierte Aussage E. Brunners zeigt: „Die Gemeinde war pneumatische Einheit, als solche eben der ‚Leib‘ des Christus.“ Vor allem zwei Punkte bedürfen der Klärung, wenn man die katholische Auffassung von Corpus Christi Mysticum herausstellen will: Die eine Frage ist die nach der Bedeutung des Wortes „Corpus“. Es wird sich nämlich zeigen, daß ebensowenig, wie die „Σάρξ“ des individuellen Christus nur das stoffliche Leibelement des Herrn bedeutet, in der Kirche mit „Corpus“ nur etwas Stoffliches gemeint sein kann, in dem dann gleich eine göttliche geistige Innenwirklichkeit lebte. Die zweite Frage ist die nach der Verbindung zwischen dem Empirisch-Leiblichen der Kirche und dem unsichtbar-göttlichen Gnadengehalt.

Beide Fragen dürften eine klärende Beantwortung in der sakramentalen Sicht der Kirche bekommen. Deshalb veranlaßt uns nicht nur dogmengeschichtliches Interesse, dem sakramentalen Wesen der Kirche nachzugehen, sondern die Hoffnung auf wichtige Klärungen für das rechte Verständnis der Kirche selbst.

Im ersten Teil werden wir über die sichtbare Kirche als sakramentales Symbolzeichen sprechen. Als „res et sacramentum“ wird dann der zweite Teil die sakramentale Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes Christi erweisen, während im dritten Teil die sakramentale Perspektive noch tiefergehend die Kirche als sakramentales Bildzeichen des trinitarischen Lebens, das also seine „res“ ist, darlegen soll.

---

[7] Wesen und Ursprung des Katholizismus, Leipzig-Berlin 1912, 56ff. — Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, München-Leipzig 1918.

[8] Das Mißverständnis der Kirche, Stuttgart 1951, 75.

[9] Église et Sacrement dans le Nouveau Testament: RevhistPhRel 17 (1937) 350.

[10] Enzyklika Mystici Corporis (Einleitung): „Ad definiendam describendamque hanc veracem Christi ecclesiam nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur ‚mysticum Jesu Christi Corpus‘“ (AAS 35 [1943] 199).

I. Die sichtbare Kirche als sakramentales Bildzeichen

Es wurde schon daran erinnert, daß die Begriffsbestimmung der Kirche als Mystischer Leib Christi nicht ohne Vieldeutigkeit ist. Auch die Enzyklika „Mystici Corporis“ sieht sich genötigt, gegen manche Mißdeutungen, die aber durchaus im Begriffswort selbst ihren Ansatzpunkt haben, korrigierende Stellung zu nehmen. So ist auch in der Geschichte der katholischen Theologie dieser Begriff keineswegs immer in gleicher Weise gedeutet und ausgewertet worden. Es genüge hier, den Hinweis von M. D. Koster O.P. zu zitieren: „Was zur Zeit des Apostels die Bezeichnung der konkreten Kirche Gottes war, insofern sie in sich gestuft ist und körperschaftlichen Charakter hat, ist durch Augustin zur Bezeichnung des heilsgeschichtlichen objektiven und subjektiven christologischen Verhältnisses der Einzelglieder des Menschengeschlechtes zu ihrem Erlöser geworden. Dieser Bezeichnung fügte man im Mittelalter die besondere hinzu, durch welche die sakramentale Gnade der Eucharistie der ‚mystische‘ Leib Christi genannt wurde. In der Gegenwart (Kosters Buch erschien vor der Enzyklika „Mystici Corporis“) bedeutet ‚Leib Christi‘ durchweg die Gesamtheit der subjektiv erlösten Einzelpersonen.“ [11] Die Theologie unserer Tage glaubt vor allem einer übermäßig organologischen Auffassung des Herrenleibes entgegentreten zu müssen [12].

Mag aber auch der Wortlaut dieses Begriffes vielerlei Vermutungen zulassen, das eine ist in diesem Wort jedenfalls unleugbar grundgelegt: Daß die Kirche ihre eigentliche Deutung von Christus her gewinnen muß, und das nicht nur in dem Sinne, daß man den Gründer über das befragen muß, was er mit seiner Gründung gemeint hat, sondern auch in dem Sinne, daß, was Christus ist, bestimmend ist für das, was die Kirche ist. Die Kirche ist als Christi geheimnisvoller Leib irgendwie Ausweitung des Gottmenschentums Christi. Deshalb ist sie in Wesen und Funktion letztlich von Christus her und nach ihm zu bestimmen.

Das hat seine negativen Konsequenzen darin gefunden, daß die wesentlichsten christologischen Irrtümer eine ekklesiologische Nachbildung erfuhren. Für den Nestorianismus und Monophysitismus hatte das schon Leo XIII. in seiner Kirchenenzyklika „Satis cognitum“ vom 29. Juni 1896 dargelegt: „Sicut Christus, caput et exemplar, non omnis est, si in eo vel humana dumtaxat spectetur natura visibilis, quod Photiniani ac Nestoriani faciunt, vel divina tantummodo natura invisibilis, quod solent Monophysitae: sed unus est ex utraque et in utraque natura cum visibili tum invisibili, sic corpus eius mysticum non vera Ecclesia est nisi propter eam rem, quod eius partes conspicuae vim vitamque ducunt ex donis supernaturalibus rebusque ceteris, unde pro-

[11] Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940, 118.

[12] Vgl. Fr. X. Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge, Freiburg 1949, 20 ff.

pria ipsarum ratio ac natura efflorescit“ [13]. Das Bemühen um die klare Deutung des Begriffes Mystischer Leib Christi wendet sich — das zeigt sowohl die Enzyklika „Satis cognitum“ Leos XIII. wie „Mystici Corporis“ Pius' XII. — gegen eine falsche Auffassung, in der man den christologischen Apollinarismus weitergeführt sehen kann. Gerade in der heutigen Auseinandersetzung um die Kirche als Gesellschaft rechtlicher Prägung [14] als Wesensbestandteil des Mystischen Leibes Christi dürfte dieser Punkt von besonderer Wichtigkeit sein.

Wir meinen damit folgendes. In der Erklärung des Gottmenschentums Christi hatte Apollinaris — von seinem Trichotomismus sehen wir hier ab — die Menschennatur Christi verkürzt: Der sich mit der Sarx Jesu vereinigende göttliche Logos steht an Stelle der menschlichen Seele Christi. Die Sarx ist nicht mehr menschlich lebendiger Leib, sondern hat seine Lebendigkeit unmittelbar durch den Logos. Dieser christologische Apollinarismus erfährt in einem ekklesiologischen seine Fortsetzung. Und dieser Irrtum wird der Grund für viele Unklarheiten und Einseitigkeiten im Verständnis der Kirche. Schon die Aussage — die zwar auch in päpstlichen lehramtlichen Darstellungen zu finden [15] und daher durchaus berechtigt, aber nicht vor jeder Mißverständlichkeit geschützt ist —, daß der Heilige Geist die Seele der Kirche sei, kann zum Irrtum des ekklesiologischen Apollinarismus führen. Es wird leicht das sinngebende und belebende geistige Element der sichtbaren Kirche unmittelbar im Göttlichen, eben dem Heiligen Geist gesehen. Man vergißt, daß die Kirche als menschliche Gesellschaft das Gefäß des göttlichen Gnadenlebens, des Heiligen Geistes, ist. Sie hat deshalb in jenem Bereich, der der Sarx Christi entspricht, eine „natürliche“, im Übernatürlichen ebensowenig wie die menschliche Seele Christi aufgehobene Sinnhaftigkeit und Lebendigkeit, ein natürliches Einheitsprinzip, das uns das Recht gibt, die Kirche „religiöse Gesellschaft“ zu nennen. So hat z. B. A. Rademacher [16] das Wesen der Kirche mit Hilfe der soziologischen Unterscheidung von Gesellschaft und Gemeinschaft erklärt. Dabei scheint er das, was bei natürlichen menschlichen Vereinigungen das Gesellschaftsmoment ausmacht, im Menschlich-Sichtbaren der Kirche, was aber das Gemeinschaftsmoment bedeutet, im göttlichen Lebensprinzip der Kirche wiederzufinden. Die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft hat in der Kirche durchaus ihre Geltung, aber beides ist schon in ihrem „sicht-

[13] ASS 28 (1895/1896) 710.

[14] Vgl. etwa J. Klein, Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechtes, Tübingen 1947. — Ders., Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie, Tübingen 1949.

[15] Leo XIII., Enz. „Divinum illud“: ASS 29 (1896) 650. Pius XII., Enz. „Mystici Corporis“: AAS 35 (1943) 218.

[16] Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft, Augsburg 1931.

baren", menschlichen Raum verwirklicht. Das Göttliche in der Kirche ist, recht verstanden, etwas Drittes, das die lebendige Sarx der Kirche — die von der religiösen Sinn- und Zweckbestimmung her beseelte Gesellschaft — vergöttlichend durchdringt in Analogie zum Logos, der den in vollständiger, leib-seelischer Menschennatur wesenden Christus mit der Gottheit durchdringt.

Aber nicht nur in diesen negativen, irrtumsgeschichtlichen Konsequenzen gilt der Zusammenhang der Kirche als mystischer Leib mit Christi physischem Leib. Auch die positive Bestimmung der Kirche werden wir von dem individuellen Gottmenschen her gewinnen müssen. Daß die Kirche der geheimnisvolle Leib Christi sei, verweist darauf, daß sie von Christus her, näherhin von der Art, wie die Offenbarung seinen „Leib" versteht, ihren Sinn empfängt. Die Enzyklika „Satis cognitum" gibt uns ein Beispiel dafür, wenn sie etwa die Einzigkeit des mystischen Leibes von der Einzigkeit des physischen Leibes Christi herleitet: „Sicut mortale corpus sibi sumpsit unicum . . ., sic pariter unum habet corpus mysticum, in quo et cuius ipsius opera facit sanctitatis salutisque aeternae homines compotes"[17].

Gerade in dem, was mit dem Wort „Leib" gemeint sei, werden wir auf den physischen Christus, in dem der Logos in die menschliche Geschichte eintrat, zurückgehen müssen. Da aber sind vor allem zwei Dinge festzustellen. Einmal dies, daß der sichtbare und greifbare Jesus die konkrete Versichtbarung, Verleiblichung der göttlichen Person des Logos ist. Und zwar so sehr, daß das Neue Testament und so auch die frühe Zeit gar nicht die ängstliche Sorge einer späteren Theologie hat, in Christus seine Gottheit und Menschheit für die religiöse Bedeutung auseinanderzuhalten. „Wer mich sieht, sieht den Vater"[18], weil er, dem Meister sichtbar begegnend, den Logos anrührt, der seinerseits wieder eins ist mit dem Vater. Die Kontaktnahme mit dem Menschen Jesus ist die Garantie für den Kontakt mit der zweiten Person Gottes. Und zwar nicht nur in dem Sinn, daß die Gegenwart des sichtbaren Menschen wie ein Gedächtniszeichen an die Gegenwart des unsichtbaren Gottes erinnert, sondern so, daß der Mensch Jesus ein „Symbol" ist, das real enthält, was es bezeichnet. Der Logos Gottes strahlt durch den Menschen Jesus hindurch. Eigentlich weiß die ganze mittelalterliche Verehrung zur Menschheit Jesu sich darin berechtigt, daß man von den menschlichen Zügen Jesu nicht erst einen Übersetzungsprozeß zur Gottheit Christi hin vollziehen muß, sondern in der Kontemplation Christi Gott selbst berührt. Mit Jesus umgehend, begegnet man Gott. Die Menschheit Christi ist das „Sakrament", in dem uns der Logos als „Gnade" begegnet.

[17] ASS 28 (1895/1896) 713. [18] Joh 14, 9.

Das Zweite, was wir hier beachten müssen, ist das rechte Verständnis der „Sarx" Christi. Oben wurde schon kurz darauf hingewiesen, daß das Geheimnis des „λόγος ἔνσαρκος" nicht heißt, daß der Logos in die Geschichte der Menschen durch ein rein leibliches Gefäß eingeführt worden sei. Die sakramentale Hülle des Gottessohnes auf Erden ist der lebendige Menschenleib, die Menschheit Christi mit Leib und Seele. Daß „das Wort Fleisch geworden ist", schließt nicht eine menschliche Seele dieses „Fleisches" Christi aus. Und so ist das „sakramentale Zeichen" des „Ursakramentes" Christus seine ganze Menschennatur. „Fleisch" ist sie genannt, weil die erstaunliche κένωσις des Logos in der Menschwerdung eine besonders realistische Darstellung gewinnen sollte. Diese Bezeichnung hat aber auch deshalb ihren besonderen Sinn, weil die Versichtbarung des Logos, seine sakramentale Vergegenwärtigung, durch das leibliche Element verwirklicht wird.

Wenn nun die Kirche durch nichts treffender gekennzeichnet wird als durch die Bezeichnung „Mystischer Leib Christi", dann ist die Kirche deutlich als Sakrament gekennzeichnet. Die sakramentale Vergegenwärtigung, die der Logos im individuellen Christus erfuhr, gewinnt ihre Weiterführung in der sichtbaren Kirche. Die „Fleischwerdung" der zweiten Gottesperson ist in der Kirche ausgeweitet in die zeitlich-räumlich zerstreute Menschheit hinein. Bei aller Analogie, die nun natürlich zwischen dem Christus physicus und dem Christus mysticus herrscht, ist die sakramentale Bedeutung beiden gemeinsam. Daran ändert auch der große Unterschied nichts, daß in Christus die menschliche Natur der göttlichen hypostatisch geeint ist, während in der Kirche auch das menschliche Element seinen hypostatischen Selbstand hat.

Die sichtbare Kirche ist nicht nur menschliche Gesellschaft mit religiöser Zweckbestimmung, von anderen Gesellschaften nur durch das religiöse Ziel unterschieden. Nicht einmal dadurch wäre das übernatürlich-göttliche Wesen dieser Gesellschaft hinreichend gekennzeichnet, daß man in ihr eine göttliche Dynamis am Werke sähe, so daß der Zusammenhang zwischen sichtbarer Kirche und unsichtbarem Gottesgeist nur ein dynamischer Wirkzusammenhang wäre. Vielmehr ist die sichtbare Kirche ein Abbild der Gnadenwirklichkeit, dem die abgebildete Wirklichkeit zugleich real innewohnt. Die Kirche betrachtend, berührt der glaubende Mensch jene göttliche Wirklichkeit, die in der sichtbaren Kirche nicht nur eine Hülle, sondern eine Versichtbarung, leibliche Gestalt gewonnen hat. In der sichtbaren Kirche leib-seelisch lebend und mitwirkend, lebt und wirkt der Mensch die göttlich-geistige Wirklichkeit mit, die in dieser Kirche ihre „forma visibilis" gefunden hat. Die Kirche ist Sakrament, Bildausdruck einer in ihr verkörperten göttlichen Wirklichkeit.

Deshalb trägt sie die Eigenart jedes Bildes an sich: Einerseits erfüllt es seinen Sinn nur, wenn es den Betrachter über sich hinaus zur abgebildeten Wirklichkeit weist. Anderseits aber ist hier die Ekklesiozentrik unseres Glaubens begründet: Wie jedes Bild seinen über sich hinausweisenden Sinn nur erfüllt, wenn es den Betrachter auf sich selbst zieht, so erst recht das sakramentale Bild, also auch das Ursakrament Kirche; denn das sakramentale Bild enthält objektiv die Wirklichkeit, die es abbildet, die Gnade, die es bezeichnet.

Der Bildausdruck, der die unsichtbare göttliche Wirklichkeit vor den leibgebundenen Menschengeist hinstellt, ist aus dem irdischen Bereich genommen und hat in diesem Bereich schon Sinn und Gültigkeit. Das gilt für die Zeichen der sieben Einzelsakramente, aber auch für das sichtbare Zeichen des Ursakramentes, in dem sie ihre Einheit und Zusammenfassung haben, der Kirche. Dieses schon im natürlichen Menschenbereich bestehende und sinnvolle, durch Christi Heilsordnung mit neuem Symbolsinn und neuer Wirkkraft begabte Zeichen ist hier: menschliche Gesellschaft. Wie in den sieben Einzelsakramenten der einzelne Mensch erfaßt und dem Erlösungswerk Christi einbezogen wird, so wird die menschliche Gemeinschaft in der sakramentalen Kirche erfaßt und als solche der Erlösung teilhaftig. Und wie die Gemeinschaftseinheit der Menschen in einem gewissen Sinn vor der Differenzierung der Individuen liegt, so liegt auch das Ursakrament Kirche vor den Einzelsakramenten, die seine aktuelle Differenzierung sind. So wie in den Einzelsakramenten die Dinge des Kosmischen und wesentliche Handlungen des menschlichen Lebens ihre Heiligung erfahren haben, so ist die Menschheit in ihrer Gemeinschaftlichkeit ein für allemal geheiligt und zum Mittel der Heiligung geworden, da sie in der Kirche zum sakramentalen, d. h. wirksamen Symbol göttlicher Wirklichkeit geworden ist.

Wenn man das vergißt — daß nämlich zum sakramentalen Bild „Kirche" die gesellschaftbildende geistige, intentionale Wirklichkeit gehört, „bevor" überhaupt die in ihr gefaßte göttliche Wirklichkeit sinnvollerweise untersucht werden kann —, wird man nur schwer oder überhaupt nicht begründen können, daß es in der Kirche nicht nur göttliches, sondern auch menschliches Recht gibt. Wäre nämlich das zusammenführende, geistige Element, die „natürliche Seele" einer menschlichen Gemeinschaft durch den Heiligen Geist, das göttliche Lebensprinzip, ersetzt, so könnte es in dieser Einheit nur göttliches Recht geben. Ist aber die menschliche Gesellschaft selbst sakramentales Zeichen und Ausdruck der göttlichen Gnadenwirklichkeit, dann ist diese Gesellschaft in ihrem eigenen Sein bestätigt: Gerade als Vielheit von Menschen, die durch eine gemeinsame geistige Wirklichkeit und deren reflexe Gestalt in Recht und Gesetz als Gemeinschaft und Gesellschaft

zusammengebunden sind, ist die Kirche die sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade. Das menschliche Recht in der Kirche ist im wahren Gottmenschentum Christi begründet, darin, daß hier Gott selbst in einer unverkürzten Menschennatur sichtbar gegenwärtig wird.

Um den sakramentalen Zusammenhang zwischen dem sichtbar-gesellschaftlichen Zeichen der Kirche und ihrem unsichtbar-göttlichen Gehalt näher zu erkennen, müssen wir nun nach der Gnadenwirklichkeit fragen, die das sakramentale Symbol der sichtbaren Kirche enthält.

II. Die Kirche als sakramentale Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes Christi

1. Wenn man die Sakramente als Gnadenmittel bezeichnet, hat man zwar einerseits die Wahrheit gesagt, sie aber zugleich auch durch eine mißverständliche Aussage verschleiert. Die Sakramente vermitteln zwar Gnade. Aber dieses Wort beinhaltet ein sehr komplexes Gefüge. Und es ist sehr wichtig, die einzelnen Momente dieses Ganzen auseinanderzulegen.

Gnade ist letztlich nicht ein Etwas, das Gott von sich selber loslöst und dem Menschen schenkt. Das eigentliche Geheimnis der Gnade ist, daß in ihr Gott sich selbst dem Menschen schenkt und ihn am dreifaltigen Leben teilnehmen läßt. Das bedeutet Befreiung aus der sündigen Gottesferne und Erhebung über die Natur hinaus in die aktive Teilnahme am göttlichen Eigenleben.

Hier kommt es zunächst darauf an, daß diese Einigung nicht unmittelbar geschieht, dadurch, daß Gott den Menschen ergriffe und in seinen Eigenbezirk zöge oder sich dem Menschen unmittelbar mitteilte. Sie geschieht vielmehr durch Christus, den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen[19]. Es geschieht dadurch, daß der unsichtbare Gott durch den sichtbaren Gottmenschen in den raumzeitlichen Bereich menschlicher Existenz tritt, um den Menschen zu begegnen und sie dadurch ins dreifaltige Gottesleben einzubeziehen. Gnade als Erlösung des Menschen in jenem von Gott gemeinten Doppelsinn der Befreiung von Sünde und der Erhebung in den übernatürlichen Zustand der Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes wird dem Menschen daher sozusagen in zwei Stufen zuteil. Dabei darf man natürlich diese beiden Etappen nicht als zeitlich hintereinanderliegende Abschnitte, sondern als zwei Sinnabschnitte eines einzigen Geschehens betrachten. Im ersten Abschnitt wird der einzelne Mensch aus der raumzeitlichen Verlorenheit der Welt eingefangen und mit dem Erlösungswerk Christi in Kontakt gebracht. Mit diesem Ausdruck bezeichnet übrigens auch die

[19] 1 Tim 2, 5.

Enzyklika „Mediator Dei" Pius' XII. diesen Sachverhalt[20]. Da aber, wie wir sehen werden, das Werk des Herrn selbst wieder bildhaft über sich hinausweist auf den trinitarischen Gott, ist es zwar „res" gegenüber seiner sakramentalen Vergegenwärtigung in der jetzt lebendigen Kirche, zugleich aber selbst wieder „sacramentum" für die letztgültige „res", die Teilnahme des erlösten Menschen am Leben des dreifaltigen Gottes. Das Hineinversetztwerden in diese Teilnahme ist also, was wir als zweite „Etappe" des Erlösungsgeschehens bezeichnet haben.

2. Es ergibt sich also als nächste Aufgabe, einen Blick auf das Erlösungswerk Christi zu werfen. Nur dann nämlich, wenn wir uns an die dieses Werk zusammensetzenden Komponenten erinnert haben, werden wir es in der sichtbaren Kirche wiederfinden, die seine sakramentale Vergegenwärtigung ist. Wenn wir nun den Begriff „Erlösungswerk" in seine uns durch die Offenbarung bekannten Elemente auseinanderlegen, so finden wir zwei Doppelungen, die man nicht so leicht vereinheitlichen darf. Wenn sie auch tatsächlich *eine* Wirklichkeit bedeuten, so zeigt diese Wirklichkeit doch eine komplexe Struktur, und diese ist es gerade, die wir im Ursakrament Kirche wiederfinden müssen.

a. Zunächst erweist sich Christi Werk als eine Bewegung in zwei Richtungen. Wenn wir immer wieder bekennen, daß Christus uns durch seinen Opfertod am Kreuz erlöst habe, dürfen wir nicht vergessen, daß damit selbst schon einschlußweise eine zweiphasige Bewegung ausgesagt ist. Erlösung, Rechtfertigung, Begnadung des Menschen bedeutet ja, ganz allgemein gesagt, eine Vereinigung der getrennten Größen Gott und Mensch. Sie muß also Zueinanderbewegung bedeuten, wie überall, wo Getrenntes zusammengebracht werden soll. Im Opfer Christi bewegt sich deutlich der Gottmensch und in ihm die Menschheit, deren Haupt er ist, zu Gott. Diese Bewegung aber ist schon Antwortbewegung. Ehe der Mensch sich opfernd zum Vater hin bewegen kann, muß Gott die Initiative längst ergriffen haben. Vor aller Opferbewegung der Menschheit in Christus zum Vater liegt die Herbewegung Gottes — ebenfalls in Christus — zu den Menschen. Zum Ganzen des Erlösungswerkes gehört die Inkarnation als Herbewegung Gottes zu den Menschen, auf die die opfernde Hingabe Christi an den Vater antwortet. „Man muß die Theologie der Menschwerdung ... voll ausschöpfen und man muß dabei nicht vergessen, daß man Inkarnation und Kreuz nach dem Zeugnis der Schrift nicht für zwei getrennte Größen halten darf, wobei die erste höchstens die Konstitution eines Erlösers wäre, nicht aber der Anfang der Erlösung durch das Kreuz selbst,

[20] „Opus est prorsus, ut singillatim homines vitali modo Crucis Sacrificium attingant ideoque quae ex eo eduntur merita eisdem impertiantur" (AAS 39 [1947] 551. ed. Herder n. 76).

weil ein Kommen ins Fleisch der Sünde und des Todes wesentlich implizierend“ [21]. Beide Phasen dieser Doppelbewegung geschehen in Christus. In der einen Richtung erscheint er als die Offenbarung des unsichtbaren Gottes vor den Menschen, da er in der Menschwerdung Gott sichtbar macht und im Wort seiner Offenbarung expliziert. In der anderen Richtung trägt er als „Caput generis humani“ das Opfer der Menschheit als Hingabe und Sühne zum Vater. Durch beide Bewegungsphasen vollzieht sich das Erlösungswerk. Deshalb kann man auch die Kirche und ihr Wirken nicht verstehen, wenn man eine von beiden Phasen ausklammert.

b. Als Zweites müssen wir bedenken, daß der Mensch als Person in die oben geschilderte Doppelbewegung einbezogen, d. h. erlöst wird. Das aber heißt, daß beide Phasen dieser Bewegung des Erlösers zugleich Anruf an den Menschen sind. Dem in Menschwerdung und Offenbarung kommenden Logos muß ein menschlich personaler Empfang bereitet werden, und der opfernd zum Vater gehende Gottmensch muß menschlich personale Gefolgschaft von Mitopfernden haben. Das heißt, um tatsächlich der Erlösung teilhaftig zu werden, muß der Mensch dem Gottmenschen im Vollzug seines Werkes begegnen. Hier liegt die heilsprogrammatische Bedeutung der Gestalt Mariens als Mitwirkender im Werk Christi. Sie „vertritt“ die Menschen in jener Begegnung, in der sie des Werkes Christi teilhaftig werden, indem sie bei der Menschwerdung „loco totius naturae humanae“ [22] das Jawort gibt zum Kommen des Herrn und zu allem, was im Gottmenschen an Aufgabe und Werk enthalten ist, also auch zu seinem opfernden Rückgang zum Vater.

3. In der Kirche ist nun — darin liegt ihr sakramentales Wesen — das Erlösungswerk Christi bildhaft und wirksam in die Gegenwart der Menschen gestellt, auf daß sie als leib-seelische, personale Wesen ihren Anteil an Christi Werk vollziehen können. Daß die Kirche sakramentale Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes ist, heißt zunächst, daß sie in ihrer wesentlichen Amt-Gemeinde-Struktur ein lebendiges Bild dessen darstellt, was im Werk Christi geschah, und zweitens, daß dieses Bild nicht nur den betrachtenden Menschen an seinen Inhalt erinnert, sondern als sakramentales, wirksames Bild den Menschen objektiv mit Christi zwar in der Geschichte vollzogenem, aber über die Geschichte wirksamem Werk in Kontakt bringt.

a. Zunächst also finden wir das, was oben als die konstituierenden Elemente des Erlösungsgeschehens in Erinnerung gerufen wurde, in der Kirche abgebildet. Es war das einmal die Begegnung zwischen Chri-

[21] K. Rahner S. J.: ZKathTh 74 (1952) 229.

[22] Thomas v. Aquin, S. th. 3, q. 30, a. 1. — Leo XIII., „Octobri mense“. ASS 24 (1891) 96. — Pius XII., „Mystici Corporis“. AAS 35 (1943) 247.

stus und den in Maria vorgebildeten Menschen, und zwar zweitens in der doppelten Richtung, von Gott zu den Menschen und von den Menschen zu Gott.

Die dem Erlösungswerk wesentliche Begegnung Christi mit den freien, sich ihm öffnenden Menschen findet ihr Abbild und ihren Nachvollzug in der Gegenüberstellung von Amt und Gemeinde in der sichtbaren Kirche. Die wesentlich polare Struktur der Kirche im Gegenüber von Amt und Gemeinde ist nach katholischem Glauben nicht nur soziologisch, nämlich in der jeder menschlichen Gesellschaft notwendigen Führungsgewalt, begründet. Zwar erfüllt die hierarchische Struktur der Kirche auch dieses Erfordernis. Gerade weil die Kirche als menschliche religiöse Gesellschaft sakramentales Zeichen ist, wird diese soziologische Gesetzmäßigkeit in ihr durchaus bestätigt, wie die Enzyklika „Satis cognitum" ausdrücklich sagt: „Ipse principia naturae, quae in hominibus societatem sponte gignunt, perfectionem naturae consentaneam adepturis, omnia in Ecclesia posuit, nimirum ut in ea, quotquot filii Dei esse adoptione volunt, perfectionem dignitati suae congruentem assequi et retinere ad salutem possent"[23]. Aber in dieser soziologischen Struktur ist die Kirche zugleich sakramentales Bild des in ihr eingefangenen Erlösungswerkes Christi. Dieses Werk vollzog sich in der Begegnung des Gottmenschen mit den gläubigen, in Maria repräsentierten Menschen. Christus hat aber die aus seinen Jüngern erwählten Apostel gesandt, auf daß sie ihn, den Bräutigam, vor der Gemeinde, seiner Braut, erscheinen ließen. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch"[24]. So wußten sich die Apostel an Christi Statt ihres Amtes walten[25]. Die Kirche versteht deshalb ihre hierarchische Ordnung, wenn sie auch vielfältig abgestuft ist, doch wesentlich als polare Zweigliedrigkeit, die in den unauslöschlichen Charakteren des Priestertums einerseits und der Taufe und Firmung anderseits begründet ist. Sahen wir das Erlösungswerk selbst personal vollzogen in der Begegnung von Christus und Maria, so sehen wir es in der Kirche abbildlich ausgeweitet über Raum und Zeit in der Begegnung von Amt und Gemeinde. Die Einheit des mystischen Christus bedeutet nicht Aufhebung der Zweiheit von Braut und Bräutigam, weder in der Christus-Maria-Begegnung noch in der Amt-Gemeinde-Begegnung. Der mystische Christus ist die Einheit, die dadurch entsteht, daß der durch das Amt repräsentierte Christus und die in der Gemeinde nachgebildete Braut Maria „zwei in einem Fleische", eben im mystischen Leibe Christi, sind. „Totus Christus caput et corpus est: caput unigenitus Filius Dei, corpus eius Ecclesia: sponsus et sponsa, duo in carne una"[26].

Diese Deutung von Amt und Gemeinde dürfte eines der wesentlichen Elemente sein, durch die sich das katholische Kirchenverständnis von

[23] ASS 28 (1895/1896) 724. [24] Joh 20, 21. [25] 2 Kor 5, 20.
[26] Augustinus, Contra Donat. epist., cap. 4, n. 7 (PL 43, 395).

mancherlei nichtkatholischen Auffassungen unterscheidet. Selbstverständlich sind auch nach reformatorischer Ansicht in der Kirche als Congregatio fidelium die Menschen zur glaubenden Begegnung mit Christus gesammelt. Aber da ist doch Christus wesentlich unsichtbar, er bleibt außerhalb der sichtbaren Kirche, in der auch die Träger des Amtes auf die Seite der Gemeinde gehören. Nach katholischer Auffassung dagegen ist Christus, der Bräutigam, selbst in die Sichtbarkeit der Kirche eingefangen, da das geweihte Amt sowohl juristisch wie auch mystisch-ontisch Christus als Bräutigam vor der Gemeinde, seiner Braut, vergegenständlicht.

So findet sich in der polar gebauten Kirche die Christus-Maria-Begegnung des Erlösungswerkes abgebildet. Diese Begegnung geschah nun, wie wir sahen, in zweifacher Bewegungsrichtung, von Gott zu den Menschen im Kommen Christi und seiner offenbarenden Tätigkeit, und von den Menschen zu Gott im Opfer, in dem sich Christi ganzes Erdenleben vollendete. So muß denn auch die Begegnung der Menschen, die durch Tauf- und Firmsiegel der Gemeinde als Christusbraut eingegliedert sind, mit den geweihten Trägern des Amtes ebenso jene beiden Bewegungsrichtungen abbilden. Wir finden das in den Funktionen des kirchlichen Amtes, die man oft als drei nebeneinanderstellt, die aber mit Fug und Recht zweigliedrig gesehen werden sollten: Lehr- und Hirtenamt einerseits, priesterliches Kultamt anderseits.

Die Selbstoffenbarung Gottes durch das Kommen des Logos in der Menschwerdung findet im Lehramt seine kirchliche Fortsetzung und Ausweitung. Nicht, als wenn das, was in Christi Menschwerdung auch ontologisch (nicht nur als intellektuelle Offenbarung) geschah, in der Lehrfunktion der Kirche nur intellektuell weitergeführt würde; wenn wir Lehramt sagen, meinen wir zugleich die Mächtigkeit der Kirche, in ihrer Amtsfunktion auch die Gnade des Glaubens mitzuteilen. Jenes urkirchliche Geschehnis, daß der Geist Gottes bei der Predigt des Apostels auf die Zuhörer fällt[27], geht in der Geschichte der lehramtlich wirkenden Kirche weiter. Als Anruf an den Willen des Menschen gesellt sich der lehramtlichen Funktion die hirtenamtliche bei. Führt das Lehramt die Selbstmitteilung Gottes in Christus weiter, so wirkt das Hirtenamt das Wirken des Guten Hirten vor den Menschen fort, mit ihrer Mahnung auch die Tatgnade vermittelnd, die den Menschen dem weisenden Wort Gottes die gehorsame Antwort geben läßt. Die Menschen, die als Glieder der kirchlichen Gemeinde die Verkündigung und Führung des Amtes im Glaubensgehorsam vernehmen, führen Mariens „Fiat" weiter, indem sie sich der Herrschermacht Gottes, der in Christus zur Menschheit kommt, öffnen. Sie werden wie Maria „selig, da sie geglaubt haben"[28].

[27] Apg 10, 44. [28] Vgl. Lk 1, 45.

Der Mensch aber, der sich als Glied der Gemeinde dem Bräutigam Christus geöffnet hat, hat auch zugleich sein grundsätzliches Ja gesagt zum opfernden Hingehen Christi zum Vater. In dieser opfernden Antwortbewegung ist er Christus beigesellt, wenn er sich den Funktionen des kirchlichen Priesteramtes, deren Mitte der sakramental-liturgische Kultus ist, verbindet. Wir werden nicht vergessen dürfen, daß die Sakramente zwar „gespendet" werden und „Gnadenmittel" sind, doch ihrem inneren Sinn nach Vollzug einer kultischen Bewegungsrichtung von den Menschen zum Vater sind. Sie sind sakramentales Abbild des Kultus, den Christus — als Korrelat zu seinem Kommen in die Welt — nun aus dieser Welt zum Vater hin vollzieht. Die Gnade vermitteln die Sakramente dem Menschen, der, sie mitvollziehend, in die erlösende Bewegung Christi einbezogen wird[29]. Der geweihte Priester als Spender der Sakramente läßt in der sakramentalen Handlung Christus als Kultträger vor den Menschen sichtbar werden. Es mag in diesem Zusammenhang bezeichnend sein, daß das Dekret für die Armenier[30] die „persona ministri conferentis sacramentum" als drittes jener Elemente, „quibus sacramenta perficiuntur", neben Ding und Wort stellt. Und der geheimnisvolle Schriftsteller vom Anfang des 6. Jahrhunderts, den wir als Ps.-Dionysius Areopagita bezeichnen, hat das Wesen der Kirche zwar nicht umfassend und vollständig, aber doch unter bedeutsamem Aspekt geschildert, wenn er die „kirchliche Hierarchie" zusammengesetzt sieht aus einer Stufe geweihter Menschen (Bischof, Priester, Diakon), die — offenbar als Versichtbarung Christi — der anderen Stufe der Hierarchie gegenüberstehen, die aus den empfangenden Laien (Mönche, Gläubige, Büßer) gebildet wird. Eine dritte Stufe der kirchlichen Hierarchie aber wird aus den sakramentalen Symbolen (Taufe, Eucharistie, Ölweihe) gebildet. Das sind die Kultakte, in denen die Begegnung der beiden personalen Stufen als Abbild der Begegnung Christi mit der Jüngerschaft geschieht[31]. Man darf den Unterschied zwischen dem, wozu das Weihesiegel den Priester befähigt, und dem, was das Siegel von Taufe und Firmung an Fähigkeit verleiht, nicht — wie es in der Dogmatik von Pohle-Gierens[32] geschieht — durch die Begriffe „aktiv" und „passiv" kennzeichnen. Denn die Begegnung des mitopfernden Getauften und Gefirmten mit dem opfernden Priester ist durchaus aktiv, wie uns die Enzyklika „Mediator Dei" sehr deutlich versichert[33].

[29] Vgl. Röm 6, 3ff.
[30] Denz 695.
[31] PG 3, 369—557.
[32] 9. Aufl., Bd. 3, 62.
[33] „Idcirco quod sacerdos divinam victimam altari superponit, eamdem Deo Patri qua oblationem defert ad gloriam Sanctissimae Trinitatis et in bonum totius Ecclesiae. Hanc autem restricti nominis oblationem christifideles suo modo duplicique ratione participant: quia nempe non tantum per sacerdotis manus, sed etiam una cum ipso quodammodo Sacrificium offerunt: qua quidem participatione populi quoque oblatio ad ipsum liturgicum refertur cultum." (AAS 39 [1947] 555f. — ed. Herder n. 91.)

b. So ist die in der Polarität von Amt und Gemeinde ihr Leben vollziehende Kirche lebendiges Abbild des Erlösungswerkes Christi, der in beiden Bewegungsrichtungen seines Werkes Maria, dem erlösten Menschen, begegnet. Daß aber die Kirche sich als sakramentales, d. h. die abgebildete Wirklichkeit „enthaltendes" Bild versteht, bedarf keines eigenen Beweises. Die alte, schon bei Paulus deutlich ausgesprochene Überzeugung „Extra ecclesiam nulla salus" [34] bedeutet positiv, daß in der Kirche das Heil ist; das Heil aber ist die Kontaktnahme mit dem Heilswerk Christi. Man wird diese sakramentale Objektivität der sichtbaren Kirche als Bild der Gnade nicht wie bei den Einzelsakramenten im Sinne der ursächlich wirkenden Tat betrachten. Darin zeigt sich der analoge Charakter der Aussage von der Kirche als Sakrament. Aber das Tridentinum gibt uns einen passenden Ausdruck für den sakramentalen Bildrealismus der Kirche, wenn es sagt, daß die Sakramente die Gnade, die sie bezeichnen, „enthalten". Die Tatsache, daß der Mensch in den Verband der sichtbaren Kirche aufgenommen wird, ist das sakramentale Unterpfand für sein Eingetauchtwerden in das Heil, das den Kontakt mit dem Erlösungswerk Christi bedeutet. Das lehrende und leitende Verkündigungswort des geweihten Amtes im Glaubensgehorsam hören und dem sakramentalen Kultus der Kirche seine Teilnahme schenken heißt in der Doppelbewegung des Erlösungswerkes Christi stehen, das in der sichtbaren Kirche seine wirklichkeitsgefüllte Abbildlichkeit in unserer Gegenwart hat. Der „res" wird der Mensch teilhaftig, wenn er das „sacramentum" dieser Wirklichkeit berührt.

Wir haben aber zu bedenken, daß diese hier geschilderte „res" — das Erlösungswerk Christi — selbst wieder zugleich „sacramentum" ist und als solches über sich hinausweist auf die eigentliche „res", deren der Mensch in der Kirche als Gnade teilhaftig werden soll. Darüber ist nun im dritten Teil noch einiges zu sagen.

III. Die Kirche als sakramentales Bild des dreifaltigen Gottes

Tertullian schreibt: „Wo die drei, d. i. der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, da ist die Kirche, welche der Leib der drei ist" [35]. Die Weiterführung der bisher dargelegten Gedanken wird uns zeigen, daß die polare Amt-Gemeinde-Struktur der sichtbaren Kirche eine gewisse

[34] Vgl. A. Fridrichsen, a. a. O. 346 f.: „Aussi avoir part à cette communion est-il la condition indispensable du salut personnel et ne peut être séparé ou distingué; la communion avec Dieu et avec le Christ n'est donnée que dans l'église. Au sens de Paul on peut dire: Extra ecclesiam nulla salus. L'église rend présente pour Paul la situation que l'œuvre du Christ a créée."

[35] De bapt. 6 (CSEL 20, 206, Z. 24—27).

Verleiblichung des dreifaltigen Gottes ist, derart, daß die Teilnahme am Leben der sichtbaren Kirche dem Menschen die Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes garantiert. Die lebendige Kirche ist geradezu „die sichtbare Gestalt" des unsichtbaren dreifaltigen Gottes, der sich selbst in dieser Gestalt als Gnade darbietet. Denn Gnade ist in ihrem tiefsten Wesen der dreifaltige Gott selbst, insofern er sich uns Menschen zur Teilnahme an seinem Leben mitteilt.

1. Wenn Christus seinen Aposteln sagt: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" [36], so gibt uns das die Möglichkeit, aus dem Sinn der apostolischen Sendung — den wir im vorigen Teil besprachen — den Sinn der Sendung Christi abzulesen. Die Apostel aber sind gesandt, um in der Verkündigung der Gottesoffenbarung den glaubenden Menschen zu begegnen und so die Kirche als Abbild der Begegnung Christi mit den Jüngern zu gestalten. Daher steht Christi Sendung unter dem Sinn, durch sein Kommen und Wirken auf dieser Erde ein Abbild jener Wirklichkeit zu gestalten, aus der er kommt. Wie die Jünger, die ihm hörend gegenüberstanden, als seine Apostel und Nachbilder die Menschen anrufen und zu Hörenden machen sollen, so kam Christus, der dem Vater „hörend" gegenübersteht, um als Offenbarer und Bild des Vaters die Menschen anzurufen und sich als Hörende gegenüberzustellen. So soll die innergöttliche Begegnung von Vater und Sohn in der Einheit des Heiligen Geistes auf dieser Erde in der Begegnung Christi mit Maria und den Jüngern in der Einheitskraft des Heiligen Geistes ein Abbild gewinnen. Das Kommen Christi zur Menschheit und das opfernde Hingehen Christi aus und mit der Menschheit zum Vater ist also ein „sacramentum", dessen „res" das trinitarische Leben des ewigen Gottes ist.

Anderseits aber sahen wir die Begegnung Christi mit der gläubigen Jüngerschar in der sichtbaren Kirche sakramental abgebildet. So ist also mittelbar auch die Kirche der Gegenwart sakramentales Bild, Verleiblichung des dreifaltigen Gottes, und die oben zitierte Aussage Tertullians gewinnt ihre erhabene Deutung. Dasselbe scheint uns gesagt, wenn wir zwei biblische Texte in rechter Weise zusammenschauen. Die menschliche Ehe, in der zwei Personen, einander begegnend, fruchtbar werden zur dritten Person hin, erklärt Paulus als Abbild jener Kirche, in der Christus als Bräutigam der gläubigen Gemeinde als Braut begegnet [37]. Zugleich erscheint aber die menschliche Ehe schon auf den ersten Seiten der Heiligen Schrift als Bildaussage über Gott [38]. Der Mensch ist als Bild Gottes geschaffen, da er als Mann und Frau mit dem

[36] Joh 20, 21.
[37] Eph 5, 29—32.
[38] Gen 1, 18 f.

Auftrag der Fruchtbarkeit geschaffen wurde. Es wird also eine „dreifaltige" Gemeinschaft von Gott ausgesagt. So erst gewinnt dieser Text im Licht des neutestamentlichen Dreifaltigkeitsglaubens seine volle Deutung. Verbinden wir beide genannte Texte miteinander, so finden wir in der Ehe als gemeinsamer Bildaussage auch die Kirche mit dem dreifaltigen Gott in Ähnlichkeit gesetzt. Die Kirche ist Bild des dreifaltigen Gottes. Sie ist es in der Begegnung des Amtes mit der Gemeinde, in der die Kirche fruchtbar wird zur Zeugung je neuer Kinder der Gnade. Diese Fruchtbarkeit der Kirche ist deshalb dem Heiligen Geiste besonders zugeordnet, wenn man ihn „die Seele der Kirche" nennt, weil er im dreifaltigen Gott aus der Begegnung des Vaters mit dem Logos hervorgeht. Aus dieser Ekklesiologie heraus mahnt Ignatius von Antiochien seine Gemeinde: „Seid dem Bischof untertan wie Christus (dem Fleische nach) dem Vater und wie die Apostel Christus"[39]. „Als Fortsetzung Christi, der das wahre Sakrament Gottes ist, ist der Bischof — zugleich ‚fleischlich und geistig' — das sinnenhafte Zeichen der Autorität Gottes"[40].

2. Es geht aber hier nicht nur darum, daß die Kirche tatsächlich den trinitarischen Gott bildhaft abzeichnet. Wenn sie wirklich sakramentale Verleiblichung Gottes, der trinitarische Gott also die in der Kirche „enthaltene" Gnade sein soll, dann muß das Leben in der sichtbaren Kirche die sichtbare Gestalt des Lebens im dreifaltigen Gott, die Teilnahme am Leben der Kirche die Garantie für die Teilnahme am innergöttlichen Leben sein.

Man bedenke, daß die Zweiheit Amt — Gemeinde als Abbild der Zweiheit Christus — Maria die Begegnung von Bräutigam und Braut bedeutet, von der nach der Tradition das Schriftwort gilt, daß sie „zwei in einem Fleische" seien. Wer als Glied der Gemeinde lebendig in der Kirche steht, gehört zu dem einen geheimnisvollen Leibe, zu dem Braut und Bräutigam vereinigt sind. Das aber heißt, daß, wer in der rechten Weise innerlich und äußerlich das Leben der Kirche lebt, dem Gottmenschen eingewurzelt ist und daher am Leben des Logos vor dem Vater in der Einheit des Heiligen Geistes teilnimmt. Er partizipiert an der Sohnschaft der zweiten Gottesperson, er ist Kind Gottes. Das aber ist eben jene trinitarische Gnade, nach der wir suchen. Es ist der dreifaltige Gott, insofern er sich uns erschlossen hat in Christus und uns durch Christus in seine dreifaltige Gemeinschaft aufgenommen hat. Als Abbild der Trinität hat die Kirche teil nicht nur an der Dreiheit, sondern auch an der Einheit des dreifaltigen Gottes. Ihre Polarität von Amt und Gemeinde ist die Einheit des Unum corpus, das Leben in der

[39] Ad Magnes. 13, 2 (ed. Funk-Bihlmeyer, Tübingen 1924, 92, Z. 9f.).
[40] Vgl. J. Lécuyer, Pentecôte et Episcopat: VieSpir 87 (1952) 465.

Kirche daher die Garantie für die Verbundenheit mit dem Gottmenschen im Lebensbereich des dreifaltigen Gottes. In der Kirche ist der dreifaltige Gott „Gnade" geworden, da er in ihr geschichtliche Gestalt annahm und uns Menschen die Möglichkeit gibt, sein Leben seelisch-leiblich, eben menschlich mitzuvollziehen. Der hier und jetzt lebende Mensch wird also in die Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes eingefangen in einer Stufenfolge, in der die stufenweise erfolgende Selbsterschließung Gottes zurückverfolgt wird. Diese Stufenordnung bietet ein bemerkenswertes Bild: Aus der jeweils voraufgehenden Stufe wird der empfangende Pol „gesandt", auf daß er in der nächsttieferen Stufe der gebende Pol werde, der einen empfangenden Pol sich gegenüberstellt und so diese Stufe zum Abbild der höheren macht. So wird die zweite Person Gottes, die in der Trinität vom Vater her empfangend ist, in der Menschwerdung gesandt, um auf Erden als Gebender die Jüngerschaft sich empfangend gegenüberzustellen; die Jünger ihrerseits werden dann zu Aposteln gemacht, um als Träger des kirchlichen Amtes sich die Gemeinde empfangend gegenüberzustellen. Diesen Weg verfolgt der Mensch zurück: Als Glied der Gemeinde in die Begegnungseinheit mit dem kirchlichen Amt gestellt, hat er teil an der Begegnungseinheit der Jünger mit Christus, die ihrerseits teilhaben an der Begegnungseinheit des ewigen Gottessohnes mit dem Vater im Heiligen Geist.

So erfüllt die Kirche ihren Sinn als Verherrlichung des dreifaltigen Gottes. „Das ist das Ziel der göttlichen Weltwirksamkeit, die doxa tou Theou herzustellen durch die Vollendung des Mysteriums Christi in seinem Leib der Kirche, das innertrinitarische Leben auf sie überströmen, den Abglanz dieses Lebens durch sie aufleuchten zu lassen" [41].

[41] J. Ternus S. J., Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche: Schol 10 (1935) 13.

Das Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas des Ehrwürdigen

Von Johannes Beumer S. J.

Der überragende Einfluß des hl. Augustinus auf die sich unmittelbar anschließende Epoche der Theologie im lateinischen Westen, zumal auf deren Ekklesiologie, könnte die Dogmengeschichte leicht verleiten, der Epigonenzeit weniger Aufmerksamkeit zu schenken. Und doch treten in ihr einige Gestalten hervor, die trotz ihrer unverkennbaren Abhängigkeit von Augustinus bei der theologischen Darstellung der Kirche eine gewisse Eigenart ausgebildet haben. Zu diesen gehört nicht an letzter Stelle Beda der Ehrwürdige.

Sein Kirchenbild hat bislang noch keine Untersuchung und Würdigung erfahren, wie auch seine Theologie überhaupt wenig behandelt worden ist[1]. Eine systematische Lehre von der Kirche aus seiner Hand liegt freilich nicht vor, wohl aber eine Fülle an ekklesiologischem Material[2]. Insbesondere sind die Kommentare zu den einzelnen Büchern der Heiligen Schrift unter dieser Rücksicht sehr ergiebig, da die allegorisierende Deutung Bedas fast überall Bilder oder Andeutungen für die Kirche findet, namentlich in der Apokalypse, im Hohen Lied und bei der Beschreibung der alttestamentlichen Heiligtümer[3]. Die Aussagen sind kaum geordnet und machen es unmöglich, von Beda selber her die Kirchenidee genetisch aufzubauen, anderseits geben sie Antwort auf manche Einzelfrage. Der Einfluß auf die Scholastik in ihren verschiedenen Stadien ist nicht zu unterschätzen, obgleich die vermittelten Gedanken zum größten Teil der späteren Zeit auch direkt zugänglich waren.

Beda Venerabilis fußt mit seinem Kirchenbild ganz in der lateinischen Patristik und ist keineswegs dem hl. Augustinus allein verpflichtet. Neben ihm zitiert oder verwertet er Ambrosius, Hieronymus

---

[1] Zur Zwölfhundertjahrfeier des Todestages erschien: Bede, his life, times and writings, Essays in commemoration of the twelfth centenary of his death, Edited by A. H. Thompson, Oxford 1935. Daraus für unsere Belange: C. Jenkins, Bede as exegete and as the theologian (152—200).

[2] Eine in etwa zusammenfassende Darstellung findet sich in einem Kapitel des Hohenliedkommentars: 4, 3 (PL 91, 1128—1134). Die spätere Zeit kann schon eher ekklesiologische Schriften aufweisen, z. B.: Heterius und S. Beatus, Ad Elipandum epistola, liber 2: De Christo et eius corpore, quod est Ecclesia, et de Diabolo et eius corpore, quod est Antichristus (PL 96, 977—1030); Regino von Prümm, De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana (PL 132, 185—400); und die mehr liturgische Schrift des Amalarich von Metz, De ecclesiasticis officiis libri quatuor (PL 105, 985—1242).

[3] Die Belege sind den echten Werken Bedas entnommen; von den angezweifelten ist nur einige Male der Kommentar zum Pentateuch herangezogen, aber nur zusätzlich und unter Beifügung eines Fragezeichens: (?).

und Gregor den Großen, letzteren auffallend häufig und betont. Außerdem haben Tychonius und Primasius, vielleicht auch Isidor von Sevilla auf ihn eingewirkt. Beda ist indes kein bloßer Abschreiber, er sucht vielmehr das Erbe der Vergangenheit wirklich auszuschöpfen und einigermaßen einheitlich zu gestalten. Gewiß kann man die von ihm benutzten Quellen ohne Mühe entdecken, und manchmal gibt er sie sogar selbst an, aber es entsteht doch aus seinen Kommentaren ein für ihn charakteristisches, wenn auch noch nicht bis zum letzten ausgeglichenes, geschweige denn systematisch geordnetes Bild von der Kirche, in dem überdies einige ihrer Grundformen sich etwas deutlicher abheben, als es die tiefgreifende Abhängigkeit von Augustinus erwarten ließe.

In den folgenden Ausführungen soll der Versuch gemacht werden, dieses Kirchenbild im wesentlichen wiederzugeben. Dabei wird der Hauptwert nicht darauf gelegt, die Verbindungslinien jedes Gedankens zu der Vergangenheit oder zu der Folgezeit genau herauszuarbeiten. Wenn man von bemerkenswerten Einzelheiten absieht, kann für das erstere ein Hinweis auf die bekannten Werke von Hofmann, Mersch und Tromp genügen[4]; das zweite würde zuviel Raum beanspruchen und sei darum auf die zunächst folgende Epoche der Theologie, auf die sog. Vorscholastik, beschränkt[5].

1. Die grundsätzliche Auffassung Bedas von der Kirche

Schon die Ausdrucksweise läßt erkennen, welche Hochachtung Beda der Kirche entgegenbringt. Daß er sie „Mutter", „Braut" und „Leib Christi" nennt, nimmt nicht weiter wunder, da diese Bezeichnungen durch den Gebrauch in Schrift und Tradition schon vorlagen. Aber er verweilt bei ihnen mit Anteilnahme und benutzt u. a. den Ausdruck „Mutter" wiederholt zu einer eingehenden Schilderung der mütterlichen Aufgaben der Kirche[6] und erweitert ihn zu dem Ehrentitel „Mutter aller Lebendigen"[7] und einmal sogar zu der sonst kaum belegbaren Redeweise „Gottesgebärerin Kirche"[8]. Letzteres ist veranlaßt

[4] F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933; E. Mersch, Le corps mystique du Christ, I u. II, Louvain 1933; S. Tromp. Corpus Christi, quod est Ecclesia, Rom 1937.

[5] Für die Scholastik des 12. Jahrhunderts siehe vom Verf.: Zur Ekklesiologie der Frühscholastik, Schol 26 (1951) 364—389; Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik, Schol 27 (1952) 183—209.

[6] In primam epistolam Petri 2 PL 93, 47; In cantica canticorum 3, 4 PL 91, 1130.

[7] Et vocavit Adam nomen uxoris suae Eva, eo quod mater esset cunctorum viventium. Et hoc nomen Adam divino instinctu constat uxori suae posuisse, quod aptissime congruit Ecclesiae sanctae, in cuius solum unitate, quae catholica vocatur, vitae cunctis ianua patet: Hexaemeron 1 PL 91, 60.

[8] Dei genitrix Ecclesia ... quae in exemplum beatae semper virginis Mariae nupta simul et immaculata concipit nos virgo de Spiritu, parit nos virgo sine gemitu: In Lucae evangelium 1, 2 PL 92, 330. — Zu Unrecht wird von Tromp (a. a. O. 41) für die Analogie Kirche—Maria die Stelle in Lucae evangelium 4 prooem. PL 92, 475 angeführt.

durch die an der betreffenden Stelle ausgeführte Analogie Kirche — Maria, worauf er jedoch anderswo recht selten zu sprechen kommt.

Die mannigfachsten Bilder und Vergleiche dienen Beda dazu, die Vorstellung von der Kirche anschaulich zu machen. Nach dem Vorgang der Patristik hebt er z. B. die Ähnlichkeit der Kirche mit dem Paradies hervor[9] oder sieht sie im Monde symbolisch dargestellt[10]. Ganz besonders sind es die Frauengestalten der alttestamentlichen wie der neutestamentlichen Heilsgeschichte, die er in ihrer typischen Bedeutung für die Kirche heranzieht[11]. Weil er die Synagoge als Vorbereitung der Kirche betrachtet, fällt es ihm nicht schwer, den Vergleich auch dann noch durchzuführen, wenn die betreffende Gestalt in einem gewissen Gegensatz zu Christus oder zu der Kirche des Neuen Bundes steht[12].

Aus den bildlichen Beschreibungen allein geht indes die grundsätzliche Auffassung von der Kirche noch nicht klar hervor. Eine deutlichere Sprache reden die formellen Aussagen in der Ekklesiologie des hl. Beda. Zugleich scheint aber die Idee einer „Ecclesia universalis" störend einzugreifen. Schon bei Augustinus macht sich diese Vorstellung geltend[13], und Gregor der Große hat sie so weit ausgebildet, daß sie als Beeinträchtigung des traditionellen Kirchenbildes empfunden werden könnte[14]. Beda Venerabilis ist offenbar von ihnen beeinflußt. Klar spricht er seine Überzeugung aus: „(Huius temporis Ecclesiae) filii sunt omnes ab institutione mundi usque, quotquot iusti et sancti

[9] (Paradisus) vel Ecclesiae praesentis vel futurae typum tenet: Hexaemeron 1 PL 91, 43. — Siehe auch: In Pentateuchum (?) Genesis 2 PL 91, 203.

[10] Pulchra ut luna, quia a sole iustitiae illustrata noctem saeculi huius ... luce perfudit ... ubi variante temporum statu nunc clara mundo, nunc despecta atque oppressa ... nunc pravorum dehonestata vitiis, multifarium lunae crescentis ac decrescentis iter imitatur: In cantica canticorum 5, 6 PL 91, 1184. — Aus der Vorscholastik siehe: Paschasius Radbertus, Expositio in Matthaeum 3, 4 PL 120, 185.

[11] So führt die ganze Schrift „De muliere forte" (PL 91, 1039—1052) diese eine Allegorie durch. Weiter sind u. a. Maria Magdalena (In cantica canticorum 2, 1 PL 91, 1096) und die Frau, welche die Mutter des Herrn seligpreist (In Lucae evangelium 4 PL 92, 480), Typen der Kirche. Isidor von Sevilla hat schon in seiner Schrift „Allegoriae quaedam Scripturae sacrae" (PL 83, 97—130) die gebräuchlichsten Bilder zusammengestellt; es ist erstaunlich, wie reich die Auswahl für die Kirche ist und wie oft Sünderinnen ekklesiologisch gedeutet werden (z. B. Thamar, die Ehebrecherin).

[12] So sagt er von Anna und Phenenna: Et bene prior Anna (Ecclesia), secunda Phenenna (Synagoga), quia prima mundi tempora sanctos habuere, quo similem nobis vitam degentes absque caeremoniis ...: In Samuelem 1, 1 PL 91, 502. — Nach Beda hat Christus Vater und Mutter verlassen, um der Kirche anzuhangen, wobei die Mutter auf die Synagoge gedeutet wird (Hexaemeron 1 PL 91, 52). Von Augustinus vergl.: De Genesi contra Manichaeos 2, 37 PL 34, 215—216 und In Johannem 9, 10 PL 35, 1463.

[13] Tromp, a. a. O. 114—116. Von Augustinus siehe: Sermo 341, 9. 11 PL 39, 1499—1500.

[14] Tromp, a. a. O. 116—118. Die Terminologie Ecclesia universalis und Ecclesia praesens ist von Gregor dem Großen geprägt. Beda verwendet den zweiten Ausdruck häufiger als den ersten. Aus der Vorscholastik vergl.: Hincmar von Reims, De praedestinatione dissertatio posterior 36, 8 PL 125, 456.

esse potuerunt“ [15]. Meistens läßt er in dieser Sicht die Kirche auch die Vollendeten des Jenseits einschließen [16] oder sich auf die alttestamentliche Heilsordnung [17] oder gar auf die Welt der Engel erstrecken, die dann Glieder der Kirche genannt werden [18]. Alles das stellt nun noch nichts Besonderes oder Eigentümliches für Beda dar, auch nicht daß er die Einheit der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Kirche stark betont [19]. Es erhebt sich nur die Frage, ob Beda die sichtbare Gemeinschaft in Christus und deren Heilsbedeutung hinreichend deutlich herausgearbeitet hat.

Die Kirche des Diesseits und die Kirche des Jenseits sind gut voneinander abgehoben, wenn Beda die erstere als Ecclesia peregrinans und die letztere als Ecclesia regnans bezeichnet [20] oder wenn er im gleichen Sinne die angelobte Braut der Gattin entgegenstellt [21]. Grundsätzlich will er auch in der Terminologie die Verschiedenheit der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Kirche wahren [22], aber im Anschluß an diese seine Erklärung hebt er von neuem die Einheit der beiden Heilsordnungen hervor [23] und hält sich praktisch bei der ekklesiologischen Schriftinterpretation wenig an die von ihm festgelegte Rede-

[15] In Lucae evangelium 2, 7 PL 92, 421.

[16] Ecclesiae, quae partim peregrinatur in terris, partim regnat in caelo, numquam deficit: Super parabolas Salomonis 2, 12 PL 91, 975.

[17] Neque enim credibile est, vel ante tempus dominicae incarnationis umquam defuisse, qui ex gentibus crederent, vel nunc, quamvis graviter disseminato ob perfidiam populo Iudaeorum, non esse aliquos ex illis, tametsi paucissimos, qui inter Christianos exulantes quotidie credendo ad salutem perveniunt: De tabernaculo 2, 6 PL 91, 441.

[18] Ecclesia, quae ex angelis sanctis et hominibus constat, partim adhuc peregrinatur in infimis, partim in aeterna patria regnat in supernis: De tabernaculo 2, 8 PL 91, 447.

[19] Una est enim (Ecclesia), quia divisionem schismatis non recipit; una est, quia non alia ante legem, alia sub lege, alia sub gratia; alia de circumcisione, alia de praeputio collecta; sed sicut unus Dominus, una fides, unum baptismum (!), unus Deus Pater omnium, id est una catholica electorum omnium multitudo per omnia et omnia loca et tempora saeculi, eidem uni Deo et Patri subiecta: In cantica canticorum 5, 6 PL 91, 1182. — Augustinus betont auch sehr stark die Einheit der alttestamentlichen Kirche mit der des Neuen Bundes, vergl. u. a.: In Johannis evangelium 45, 9 PL 35, 1722; Epistola 102, 2, 12 PL 33, 374—375. Dazu vom Verf.: Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus, MünchThZ 3 (1952) 161—175.

[20] Siehe die Texte in Anm. 16, 18.

[21] Sponsam et uxorem dicit Ecclesiam, quae immaculata permanens spirituales semper Deo filios generat. Vel quod nunc Deo desponsata, tunc ad immortales est perducenda nuptias: Explanatio apocalypsis 3, 21 PL 93, 195.

[22] Omnis electorum congregatio generaliter Ecclesia vocatur. Et tamen nunc causa discretionis specialiter ea fidelium portio, quae incarnationis Dominicae tempora praecessit, Synagoga, quae vero hanc secuta est, Ecclesia nuncupatur: In cantica canticorum 2 prooem. PL 91, 1083. — Ähnlich: In Lucae evangelium 2 PL 92, 372.

[23] Utraque autem haec portio iustorum una eademque est Christi fide ac dilectione concors, quamquam habent sacramenta pro temporum ratione disparia... Nam sicut et nos peracto iam Dominicae incarnationis, passionis et resurrectionis mysterio salvari speramus, ita et prior Ecclesiae portio eandem Domini ac Redemptoris incarnationem... adhuc exspectans per eius se gratiam... salvandam esse

weise. Sicher ist das, was wir von Beda über den Sinn und Wert der alttestamentlichen Kirche hören, theologisch korrekt, aber für sich allein genommen könnte der Eindruck entstehen, als ob er sie nicht so sehr als Vorbereitung, sondern eher absolut in sich gesehen hätte. Das Kirchenbild Bedas als ganzes läßt jedoch der neutestamentlichen Einrichtung volle Gerechtigkeit widerfahren, und auch der in etwa unbestimmte Begriff der Ecclesia universalis drängt die konkrete Größe der sichtbaren Kirche Christi nicht in den Hintergrund.

Ohne jeden Zweifel stellt der hl. Beda den Gottmenschen in den Mittelpunkt der Kirche. In ihm ist, wie er sagt, die ganze Kirche[24]. Im Einklang mit Augustinus und der gesamten Patristik beschreibt er den Hervorgang der Kirche aus der Seite des Erlösers am Kreuze[25]. Was über das Wesen der Kirche als Herrenleib und über die Bedeutung der Sakramente für sie nach der Lehre des hl. Beda im folgenden Kapitel auszuführen ist, wird nur unter der Voraussetzung verständlich, daß die neutestamentliche Heilsordnung mit ihren Gnadenmitteln im Blickfeld steht. Ja, mit eigener Deutlichkeit tritt bei unserem Kirchenlehrer die Autorität und die hierarchische Gliederung der christlichen Gemeinschaft hervor. Öfters erwähnt er die Apostel und deren Nachfolger in ihren kirchlichen Funktionen[26] und schenkt auch dem Primat des hl. Petrus seine Aufmerksamkeit[27]. Mit Nachdruck wird

credebat: In cantica canticorum 2 prooem. PL 91, 1083—1084. — Ähnlich: Homilia 2, 9 PL 94, 174. Von Augustinus vergl.: De catechizandis rudibus 19, 33 PL 40, 334—335.

[24] Habens nomen scriptum, quod nemo novit nisi ipse . . ., quia in illo est omnis Ecclesia: Explanatio apocalypsis 3, 19 PL 93, 189. — Ähnlich: In Pentateuchum (?) Leviticus 7 PL 91, 344.

[25] Significabatur enim, quod de latere Christi in cruce per mortem sopiti sacramenta essent salutis exitura, videlicet sanguis et aqua, de quibus sponsa illi conderetur Ecclesia: Hexaemeron 1 PL 91, 51; Unus militum latus eius aperuit et continuo exivit sanguis et aqua. Haec sunt etenim sacramenta, quibus Ecclesia in Christo nascitur et nutritur . . .: Homilia 2, 9 PL 94, 177. — Über die Geschichte dieser Auffassung siehe: S. Tromp, De nativitate Ecclesiae ex corde Jesu, Greg 13 (1932) 489—527. Aus der Vorscholastik vgl.: Paschasius Radbertus, Expositio in psalmos 44, 1 PL 120, 1001.

[26] Videlicet coelestis panem doctrinae ipse (Dominus) primis Ecclesiae suae membris, videlicet apostolis, commisit, quem illi mox subiecto sibi eiusdem Ecclesiae corpori apponerent ac sic succedentibus ex ordine ministris verbi totum per orbem ad plenitudinem eius salutaris refectio pervenerit: In cantica canticorum 3, 4 PL 91, 1133; ferner: Homilia 2, 15 PL 94, 219. — Augustinus ist vor allem durch seine Opposition gegen den Donatismus an der Ausbildung des Primatsgedankens gehindert worden (vgl.: Hofmann, a. a. O. 315—326); bei Beda fällt selbstverständlich dieser Grund weg, und so kommt er zu einer stärkeren Betonung des Primates bei den Aposteln und deren Nachfolgern. Siehe die Texte der folgenden Anmerkungen.

[27] Denique et Paulus . . . ad Ananiam tamen missus est, ut illo sacerdotio . . . sacramentum fidei perciperet . . . ut et ipsa societas congregatorum fidelium approbando in invicem atque communicando vere fidei doctrinam . . . tamquam unam speciem veri coloris obducat. Cornelius etiam . . . propter doctrinae tamen sacramentorumque unitatem ad Petrum iubetur mittere: In Lucae evangelium 5, 17 PL 92, 543; Sed ideo beatus Petrus, qui Christum vera fide confessus, vero est amore

das Lehramt der Kirche besprochen[28]. Die sichtbare Verbindung der Glieder mit dem Pontifex ist für Beda ein Zeichen für die unsichtbare Einwohnung des Heiligen Geistes in der Kirche[29]. Wenn man bedenkt, daß in der zeitgenössischen Theologie diese Punkte noch weniger erörtert wurden, verdienen die Ansätze bei Beda alle Beachtung[30].

Das Verhältnis der Ecclesia universalis zu der Ecclesia praesens ist freilich bei Beda nicht ganz geklärt. Die beiden Begriffe stehen unvermittelt nebeneinander, ohne daß die Verbindungslinien deutlich gezogen wären, aber auch ohne daß der eine durch den anderen verdrängt würde.

2. Die Kirche als der Leib Christi

Wenn Beda sich auch bemüht, in verschiedenen Bildern das Wesen der Kirche darzulegen, so gibt er doch den Vorzug der Bezeichnung „Leib Christi". Selbst dort, wo er, wie es z. B. im Hohen Lied durch den Text selber nahegelegt ist, die bräutliche Verbindung der Kirche mit dem Gottmenschen hervorhebt, sieht er darin keinen Widerspruch mit der leiblichen Einheit, da ja auch jene nach seiner Auffassung „in carne una" zustande kommt.

In der Ausdrucksweise nähert sich Beda schon dem erst später geprägten terminus „Corpus Christi mysticum". So spricht er von denen, die „zum Mysterium der katholischen Kirche gehören"[31], nennt die im Himmel verklärte Gemeinschaft „die geistige Kirche"[32], verwendet die ehrenvollen Namen „Leib des Hohen Priesters"[33] und „Leib des Frie-

secutus, specialiter claves regni caelorum et principatum iudiciariae potestatis accepit, ut omnes per orbem credentes intelligant, quia quicumque ab unitate fidei vel societatis illius quolibet modo semetipsos segregant, tales nec vinculis peccatorum absolvi nec ianuam possint regni coelestis ingredi: Homilia 2, 16 PL 94, 233.

[28] Et de collo supra diximus, quod doctores sanctos significet, qui Ecclesiam et spiritualibus reficiendo alimoniis semper augmentant et verbis sanctae exhortationis in fide confortant. Sed et hoc, quod collum in medio positum capiti nectit corpus, apte convenit eis, quorum ministerio coniungitur Ecclesia Christo, qui huic alimenta vitae ab ipso Domino percepta tradiderunt: In cantica canticorum 3, 4 PL 91, 1133; Saga ergo, quibus operitur tabernaculum, rectores sunt Ecclesiae sanctae, quorum industria ac labore decus eiusdem Ecclesiae protegitur ..., ne videlicet vita fidesque electorum haeretica seductione corrumpi ... possit: De tabernaculo 2, 3 PL 91, 430; weiterhin: In Pentateuchum (?) Leviticus 20 PL 91, 352.

[29] (Ecclesia) per singulas sui partes, quae unam catholicam faciunt, praeposito sibi Pontifici visibiliter iungitur, sed invisibili Spiritus sancti virtute cumulatur: In Lucae evangelium 1, 2 PL 92, 330; Habitavit ergo Dominus inter gentes primo in persecutionibus ... ipse et apostoli eius; pastor quisque cum subiecta sibi, quam gubernat et erudiebat Ecclesia, Christus ipse geminarum unus pastor ovium: In Samuelem 4, 6 PL 91, 695. — Weiter: In Marci evangelium 1, 2 PL 92, 151.

[30] Hincmar von Reims, De praedestinatione dissertatio posterior 36, 8 PL 125, 418.

[31] Super acta apostolorum 10 PL 92, 967.

[32] Explanatio apocalypsis 1 PL 93, 135.

[33] De tabernaculo 3, 6 PL 91, 477.

denskönigs Christus“ [34] und erwähnt einmal sogar „die mystischen Glieder Christi und der Kirche“ [35].

Von der Verbindung, die zwischen Christus und der Kirche besteht, erklärt Beda: „Ipse mediator Dei et hominum una natura cum Ecclesia sua fieri voluit, unde et eadem Ecclesia corpus eius et ipse caput corporis Ecclesiae solet nuncupari“ [36]. Wiederholt sieht er in der Gleichheit des Namens ein Zeichen für die zugrunde liegende Wesenseinheit [37]. Der Ausdruck „una natura“ darf aber nicht zu der Annahme verleiten, daß Beda die Grenzen zwischen göttlichem und menschlichem Sein verwischt habe. Die Vorscholastik hat später noch auf andere Weise die Einheit von Christus und der Kirche bestimmt, indem sie u. a. nach dem Vorgang Gregors des Großen die Bezeichnung „una persona“ wählte [38], aber darin ist, ebenso wie bei Beda, nur eine gewisse Unvollkommenheit der Formulierung zu erblicken.

Das Wort des 132. Psalmes „Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam ...“ hatte den Vätern öfters Veranlassung gegeben, die innige Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche und zugleich die Verschiedenheit der Gnade aufzuzeigen [39]; denn der Gottmensch besitzt nach patristischer Überzeugung die Fülle des Heiligen Geistes allein, der dann vom Haupte auf die Glieder nach dem Maß eines jeden einzelnen übergeht. Beda fußt gleichfalls auf dieser Vorstellung [40] und korrigiert so schon in etwa das Mißverständnis, das sich aus seiner sonst angewandten Redeweise ergeben könnte. Das Bild des Psalmes behält übrigens auch in der Vorscholastik seine Bedeutung [41].

[34] In libros regum quaestionum triginta 1, 12 PL 91, 722.

[35] Mystica Christi sicut et Ecclesiae membra: In Samuelem 3, 9 PL 91, 657. — Zur Vorgeschichte des Ausdruckes siehe Tromp, a. a. O. 91—94.

[36] In cantica canticorum 3, 2 PL 91, 1115.

[37] Sed et sacramentis Christi et Ecclesiae convenit aptissime, quod Adam mulierem de sua carne creatam nominis sui participem fieri voluit, quia et Dominus noster Jesus Christus aeque Ecclesiam, quam per sui corporis ac sanguinis pretium redemit sibique adoptavit in sponsam, proprium sui nominis donavit, ut a Christo videlicet Christiana vocaretur: Hexaemeron 1 PL 91, 52. Ähnlich: In cantica canticorum 6, 8 PL 91, 1215. — Non enim frustra haec reciprocatio in sacro carmine putanda est esse inserta, sed ut per haec unitas Christi et Ecclesiae commendetur. Ipse enim caput corporis Ecclesiae, et ipsa est corpus capitis huius. Unde et Apostolus: Erunt duo, inquit, in carne una ... Ideoque simili exemplo ubera sponsi et sponsae quasi eadem ipsa laudantur, quia iidem doctores Ecclesiae doctores Christi sunt, Ecclesiae videlicet, quia eam docent, Christi autem, quia illo iubente docent, quia illius praecepta eam docent, quia illius consortium eam docendo provocant: Ebd. 4 PL 91, 1141.

[38] Heterius und S. Beatus, Ad Elipandum 2, 51 PL 96, 1007; Agobardus von Lyon, Liber adversus Felicem Urgellensem 3, 7 PL 104, 62. Von Gregor dem Großen siehe: In septem psalmos poenitentiales 5, 1 PL 79, 602. — Die Bezeichnung „unitas naturae“ findet sich auch bei Paschasius Radbertus, Liber de corpore et sanguine Domini 3 PL 120, 1286.

[39] Tromp, a. a. O. 98—99.

[40] Sancti quidem omnes participes sunt facti Spiritus sancti et gratiae coelestis, ipse autem plenus erat gratiae et veritatis: De tabernaculo 2, 9 PL 91, 449.

[41] Heterius und S. Beatus, Ad Elipandum 2, 40 PL 96, 1002.

Außerdem kommt in vielen die Einheit von Christus und der Kirche betonenden Texten nur die erste Regel des Tychonius zur Anwendung. Das gilt für die Patristik seit Augustinus[42], dasselbe gilt für Beda. Dieser zitiert die Regeln des Tychonius wörtlich[43], und die erste davon verwertet er des öfteren[44]. Dabei ist er von dem Bewußtsein getragen, daß zwischen Christus, dem Haupte, und der Kirche, seinem Leibe, eine wesensmäßige Verbindung besteht, aber auch von der Überzeugung, daß ein realer Unterschied obwaltet, der erst das Übertragen der Aussagen notwendig macht. Die Vorscholastik hat in dieser Frage die gleichen Wege eingeschlagen[45].

Die Einheit im Leibe Christi hängt nach altchristlicher Anschauung aufs engste zusammen mit dem Sakrament der Einheit, der Eucharistie. Beda der Ehrwürdige steht auf diesem Boden und sieht in ihrer Symbolik die kirchliche Gemeinschaft verbürgt[46]. Augustinus ist ihm dabei vorausgegangen[47], und die spätere Vorscholastik setzt die Überlieferung fort[48]. Letzteres ist vor allem deswegen bemerkenswert, weil es zeigt, wie diese Auffassung von den in dem frühmittelalterlichen Eucharistiestreit auftretenden Unterschieden unberührt geblieben ist und darum Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen kann.

Von den aus der Einheit von Christus und der Kirche sich ergebenden Folgerungen praktischer Art hebt Beda besonders eine heraus, die sich auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen bezieht[49]. Daß er dabei dem Amtspriestertum keinen Abbruch tun wollte, dürfte sich bei

---

[42] Tromp, a. a. O. 88—89.

[43] Prima de Domino et eius corpore est quando a capite ad corpus vel a corpore transitur ad caput, et tamen ab una eademque persona non receditur: Epistola 12 PL 94, 695 oder Epistola ad Eusebium (Einleitung in die Apokalypse) PL 93, 131.

[44] Quia David pene semper in Scripturis, dum mystice accipitur, Dominum Christum, sed modo in suis membris, modo in seipso significat: In Samuelem 4, 1 PL 91, 665; Non quia ipse delicta in se vel insipientiam possit habere ... sed quia causam eorum, quos salvare venerat, in se suscipiens etiam ea, quae illorum fragilitati veraciter convenerant, in se transferre dignatus est: In Esdram et Nehemiam 2, 12 PL 91, 876.

[45] Mersch, a. a. O. II 137—139.

[46] Quia ergo panis carnem confirmat, vinum vero sanguinem operatur in carne, hic est corpus Christi mystice, illud refertur ad sanguinem ... Et neque aquam solam neque solum vinum, sicut nec granum frumenti solum sine aque admixtione et confectione in panem cuiquam licet offerre, ne talis videlicet oblatio quasi caput a membris secernendum esse significet ...: In Lucae evangelium 6, 22 PL 92, 596 bis 597; ebenso: In Marci evangelium 4, 12 PL 92, 272. Ausführlicher: In Pentateuchum (?) Leviticus 1—3 PL 91, 334.

[47] Tromp, a. a. O. 67—68.

[48] Mersch, a. a. O. II 134—137.

[49] Cum enim electi quique membra sint summi sacerdotis, qui cum exhibent membra sua hostiam viventem ... recte et ipsi cum merito fraternitatis et sacerdotii nomine censentur: In Esdram et Nehemiam 1, 3 PL 91, 826. — Ähnlich: In Samuelem 1, 4 PL 91, 512; In Lucae evangelium 2, 6 PL 92, 394. Die übrigen Texte siehe bei: P. Dabin, Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne, Bruxelles-Paris 1950, 150—157.

seiner prinzipiellen Einstellung zur Hierarchie von selbst verstehen, wird aber auch einmal eigens ausgesprochen[50]. Beda wiederholt damit nur die traditionelle Lehre, die auch nach ihm sich behauptet[51], er tritt jedoch für seine Zeit dadurch hervor, daß er eingehend und mit Vorliebe gerade dieses Thema bearbeitet.

Die Schriftkommentare Bedas geben uns von verschiedenen Seiten den Zugang zu dem Wesen der Kirche, das durch die Kennzeichnung „Leib des Herrn" angedeutet ist, frei, ermöglichen aber schwerlich eine zusammenfassende Schau. Am wertvollsten und relativ am deutlichsten ist, daß die konkrete Gestalt der kirchlichen Gemeinschaft aus der Idee des Herrenleibes hergeleitet und selbst die hierarchische Struktur darin begründet wird[52]. Damit hat Beda die Ekklesiologie seiner Zeit in einem wesentlichen Punkte überflügelt, während er in der ebenfalls bedeutsamen Betonung der Einheit im Leibe Christi sich mehr seinen Vorgängern anschließt. Die Idee der Ecclesia universalis hat in diesen Fragepunkten nicht störend eingegriffen.

3. Die kirchliche Gliedschaft

Anscheinend vertritt Beda an einigen Stellen einen recht weiten Kirchenbegriff[53]. Außerdem läßt sich mit einer Idee von der Ecclesia universalis nur schwer eine bestimmte Beschränkung der Gliedschaft vereinbaren.

Anderseits unterscheiden die Schriftkommentare klar zwischen denen, die innerhalb, und denen, die außerhalb der Kirche sind, und nennen deutlich eine Eingliederung in die Kirche[54]. Kategorisch lautet der Ausspruch: Non nisi per fidem et sacramenta Evangelii, quae quatuor libris continentur, unitatem sanctae Ecclesiae quis ingredi poterit"[55].

---

[50] Sacerdotes Dei et Christi. Non autem de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui *proprie* vocantur in Ecclesia sacerdotes, sed sicut omnes Christi dicimur propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sumus unius sacerdotis: Explanatio apocalypsis 3, 20 PL 93, 192.

[51] Darüber das ganze Werk von Dabin (Anm. 49).

[52] Texte in Anm. 26, 27, 28. Siehe auch die Gesamtdarstellung In cantica canticorum 4, 3 PL 91, 1128—1134.

[53] Docens Ecclesiam unum esse Patri et Filio thronum, in qua per fidem inhabitat unus, tota Trinitas, Deus: Explanatio apocalypsis 2, 7 PL 93, 151. — Nam et Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam, mundum in Christo regentem: Ebd. 2, 11 PL 93, 162. — Appellavit autem Adam nominibus suis cuncta animantia et volatilia et bestias significans, quod salvae fierent in Ecclesia et per Christum nomen erant accepturae, quod prius non habuerunt: In Pentateuchum (?) Genesis 2 PL 91, 210.

[54] Cum membris Ecclesiae fideliter connexus ab extraneorum consortio se liberum servat: Super parabolas Salomonis 5 PL 91, 958; Surge, Petre, occide et manduca. Quod est aperte dicere: Occide infideles ab eo, quod fuerant prius, ab renuntiatione scelerum et promissione piae religionis, ac sic fidei sacramentis imbutos in sanctae Ecclesiae membra commuta: In Marci evangelium 1, 1 PL 92, 136; ähnlich: Super acta apostolorum 10 PL 92, 967—968; In cantica canticorum 4, 3 PL 91, 1130.

[55] De tabernaculo 2, 13 PL 91, 460.

Die Notwendigkeit der Taufe ist öfters hervorgehoben[56]. Es ist gar kein Zweifel möglich, daß Beda die Ungetauften von der Zugehörigkeit zur Kirche ausschließt und daß die geforderte Taufe das Sakrament der Wassertaufe ist. Von der Begierdetaufe spricht er nirgends ausdrücklich; nur einmal setzt er die Katechumenen in Gegensatz zu denen, die durch die Taufe in die Kirche eingetreten sind[57].

Aber nicht alle Getauften verbleiben nach Beda in der kirchlichen Gemeinschaft. Wie die Ungetauften sind Häretiker und Schismatiker von der Kirche getrennt, und diese bedürfen der Aussöhnung, wenn sie zu ihr zurückkehren wollen[58]. Ob die Trennung durch einen eigenen Akt der Exkommunikation erfolgt und ob noch für andere Fälle eine Exkommunikation möglich ist, das hat Beda nicht in seine Darstellung miteinbezogen. Die Vorscholastik hat sich über diese Fragen deutlicher ausgesprochen[59].

Eine theologische Schwierigkeit ergibt sich aus der Lehre des hl. Beda erst, wenn wir sein Urteil über die Stellung des Sünders zur Kirche betrachten. In vielen Texten rechnet er nämlich die Sünder nicht mehr zu den Gliedern der Kirche, indem er die Heiligkeit der Kirche und ihrer Glieder herausstellt[60] oder sie den Häretikern und Schismatikern gleichachtet[61]. Es fragt sich nun, wie diese Tatsache erklärt werden soll.

---

[56] Nemo nisi baptizatus, nisi corpori Christi adunatus, Ecclesiam intrabit: In Lucae evangelium 3, 10 PL 92, 469. — Weiter: In cantica canticorum 2, 2 PL 91, 1104; De muliere forte, Aleph PL 91, 1039.

[57] Pulchra quidem his, qui catechizantur, Ecclesiae facies exterius fulget, sed multo praeclarior eius dignitas ac virtus apparebit his, qui eam per sacramentum baptismatis ingredi merentur: De tabernaculo 2, 13 PL 91, 460.

[58] Nimirum schismatici et haeretici, quo vicinius Iudaeis aut paganis, utpote intus admissi, eo nequius et quasi priores Ecclesiae fructum deflorant: In Samuelem 4, 2 PL 91, 671—672; Multi namque seducti ab haereticis impugnantesque cum eis Ecclesiam ... reversi sunt, ut impositione manus sacerdotalis catholicae reconciliarentur Ecclesiae: Ebd. 2, 8 PL 91, 588. — Siehe auch: In cantica canticorum 5, 6 PL 91, 1182; In Pentateuchum (?) Numeri 5 PL 91, 360; Deuteronomium 23 PL 91, 391.

[59] De divortio Lotharii et Tetbergae, interrog. 12 PL 125, 705. Ferner: Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini 12, 3 PL 120, 1313.

[60] Respondens Ecclesia de gentibus: Nequaquam, inquit, o sacerdos Judaee, putes oneratam peccatis, quae baptismatis fonte sacrique corporis et sanguinis Domini participatione iam purgata templum Christi intus facta sum ... nec iam peccatrix: In Samuelem 1, 2 PL 91, 506; In huius perfectione fidei et generaliter omnis Ecclesia per baptisma a morte suscitatur peccatorum, et cum post baptisma denuo mortem peccati incurrimus, per eandem necesse est fidem poenitendo reviviscamus ac per reconciliationem sacerdotum Ecclesiae rursus fidelium coetu (? coetui) reddamur: In cantica canticorum 1, 3 PL 91, 385; Nulla sunt quippe eius (Ecclesiae) membra, sive magna, sive parva, quae non huius unctionis spirituali sint infusione consecrata; nam haec cuicunque deest, in Ecclesiae corpore non est: Ebd. 4 PL 91, 1144; ferner: De tabernaculo 2, 2 PL 91, 425; In Esdram et Nehemiam 3, 19 PL 91, 975; In Pentateuchum (?) Genesis 34 PL 91, 261.

[61] Ab unitate Christi et Ecclesiae per haereses aut schismata aut mala opera segregati: In Esdram et Nehemiam 3, 19 PL 91, 975; ähnlich: Ebd. 1, 4 PL 91, 840.

Sicher haben wir es hier mit einer Auswirkung der Idee der Ecclesia universalis zu tun. Aber es ist nicht so, als ob die Aussagen des hl. Beda sich ausschließlich auf die triumphierende Kirche des anderen Lebens bezögen. Ausdrücklich erklärt er uns, daß der Text der Apokalypse „In die Stadt Gottes wird nichts Beflecktes eingehen" auch von der diesseitigen Kirche zu verstehen sei[62]. Wenn er ferner die Braut des Hohen Liedes nicht wegen der Sünden, sondern wegen der Drangsale und Leiden schwarz nennt[63], so legt das gleichfalls nahe, die makellose Kirche hier auf Erden zu suchen. Manche Stellen aus den Schriftkommentaren deuten an, daß der hl. Kirchenlehrer nicht die Sünde schlechthin, sondern bloß bestimmte Verbrechen als Grund des Ausschlusses aus der Kirche betrachtet hat[64]. Einige Male spricht er auch von Namenschristen oder von Scheingliedern der Kirche[65], womit er nicht allen Sündern die Zugehörigkeit zur Kirche absprechen will. Damit stimmt überein, daß er zwischen Sündern (peccatores) und Gottlosen (impii) unterscheidet und letztere anscheinend den Exkommunizierten gleichsetzt[66]. Allerdings ist die Terminologie nicht konsequent durchgeführt, und es wäre ohne Zweifel zu viel behauptet, wenn man diesen Lösungsversuch auf alle Texte anwenden wollte.

Die Schwierigkeit wird dadurch noch größer, daß Beda gelegentlich den Blick auf die Kirche der Prädestinierten richtet und dementsprechend die Gliedschaft einengt[67]. Aber es finden sich auch Stellen bei

[62] Illius temporis describit Ecclesiam ... Sed et nunc omnis immundus et mendax non est in Ecclesia nec videt lumen civitatis Dei: Explanatio apocalypsis 3, 21 PL 93, 204. — Über einen etwaigen Einfluß des Apokalypsenkommentars des Tychonius auf den des hl. Beda siehe: T. Hahn, Tyconiusstudien (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche VI, 2), Leipzig 1900, 65 ff.

[63] Ecclesiae quoque non propter peccata vel peccatorum vitia, sed propter tentationes passionesque suas, quibus indesinenter exercetur, nigram se esse perhibet: In cantica canticorum 2, 1 PL 91, 1089.

[64] Inter poenitentes ... sunt plerumque nonnulli gravioribus peccatis astricti ... De quibus quid aliud dicendum quam non posse eos indicare, utrum ex Israel, id est ex sancta Ecclesia, fuerint generati credendo, quia nimirum tales peccando facti sunt, ac si in nullo umquam ad semen sanctum pertinuissent; qui tamen poenitendo ...: In Esdram et Nehemiam 1, 2 PL 91, 819; außerdem: ebd. 1 PL 91, 809; De muliere forte, Resch PL 91, 1051.

[65] Illi, qui nomine tenus Ecclesiae iunguntur ... de Ecclesia pelluntur: Explanatio apocalypsis 2, 11 PL 93, 162; Membra vera ... membra simulata: In cantica canticorum 5, 6 PL 91, 1182.

[66] Distat inter peccatorem et impium.... Impius autem, qui vel nunquam fidem recipit vel enormitate scelerum ab ea, quam accepit, anathema factus est, ut haeretici vel catholici publicis flagitiis involuti, qui funibus peccatorum suorum constringuntur et cum incessabili augmento suae pravitatis intereunt: Super parabolas Salomonis 5 PL 91, 959.

[67] Ut nemo ex his, qui vere ad Ecclesiam pertinent, possit a fidei et charitatis, quae est in Christo, castitate seduci: Hexaemeron 4 PL 91, 190; Quicumque habere pacem negligit, ad Ecclesiam non pertinet, quamvis Christum confiteri et eius videatur obtemperare mandatis: In cantica canticorum 6, 8 PL 91, 1218; Quicumque pereunt, ad domum non pertinebant nec veste ipsius spirituali erant induti, tametsi mysteriis eius ad tempus videbantur institui: De muliere forte, Aleph 91, 1039;

Beda, deren Sprechweise unverfänglich ist, so daß die Verworfenen noch zur sichtbaren Kirche gehören[68]. Es geht daraus nur hervor, daß Beda die Frage nach der kirchlichen Gliedschaft das eine Mal vom Endzustand und das andere Mal von der gegenwärtigen Wirklichkeit her beurteilt. Und darin wird die Lösung des vorgelegten Problems überhaupt zu suchen sein: Beda kommt von verschiedenen Seiten an den Fragepunkt heran und kann demnach eine anderslautende Antwort geben. In zahlreichen Texten billigt er ja ausdrücklich den Sündern einen Platz in der kirchlichen Gemeinschaft zu, um sie anderswo, wenn sein Standpunkt die Sicht verschoben hat, davon auszuschließen.

Die positive Beurteilung des Sünders wird schon angedeutet, wenn Beda mit Augustinus einige Glieder der neutestamentlichen Kirche wegen ihrer Gesinnung zum Alten Testamente rechnet[69] und so die Trennung von der Kirche keine vollständige sein läßt. Besonders klar ist die Sprache des hl. Beda, wenn die Aussage sich direkt an einen biblischen Text anlehnt. Wir finden dann sogar Stellen, an denen das Gegenteil von dem erscheint, was die oben angeführten Texte berichteten, z. B. in bezug auf die Braut des Hohen Liedes[70]. Auch sonst dienen die Bilder und Vergleiche der Heiligen Schrift dazu, um die Sünder als Glieder der Kirche zu kennzeichnen[71]. Wir erfahren, daß der

---

Ideo permittente Domino quidam et ante ultimam excussionem exeunt de Ecclesia ostendentes se non fuisse Ecclesiae membra nec pertinentes ad corpus Christi, ut per hoc manifeste clarescat, quia non sunt omnes ex nobis, qui nobiscum intus positi sacramenta Christi percipiunt, sed soli, qui digna eisdem sacramentis opera in unitate Ecclesiae faciunt: In primam epistolam S. Johannis 2 PL 93, 94.

[68] Sicut autem facta arca et illatis in eam omnibus, quae erant salvanda, venit diluvium et tulit omnia, quae extra eam erant, sic ubi omnes, qui praeordinati sunt ad vitam aeternam, Ecclesiam intraverint, veniet finis mundi et peribunt omnes, qui extra Ecclesiam fuerint inventi: Hexaemeron 2 PL 91, 85; Veniente articulo novissimi examinis, quicumque in sancta Ecclesia fide et actione perseverantes inveniuntur, in aeternum salvantur; qui ab Ecclesia vel fide vel opere separati, pereunt: Ebd. PL 91, 91; Qui sive in actibus nequam inter bonos catholicos ad mortem usque perdurent sive propter haereses et aperta schismata sacerdotali iudicio de Ecclesia tamquam ancillae filii per Saram liberam expellantur, nihilominus omnes in iudicio futuro, qui non antea se correxerunt, ab haereditate benedictionis alieni redduntur et extorres: Ebd. 4 PL 91, 100.

[69] Hexaemeron 4 PL 91, 190. — Von Augustinus vgl.: Sermo 4, 11—12 PL 38, 39.

[70] Non enim ait (sponsa): Fusca fui et speciosa sum; sed utrumque se esse dixit propter communionem sacramentorum et propter temporaneam commixtionem intra una retia piscium bonorum et malorum: Epistola ad Eusebium (Einleitung zur Apokalypse) PL 93, 131.

[71] Bene autem capilli huiusmodi gregibus assimilantur caprarum; solent namque per capras peccatores designari, et cum omnis Ecclesia veraciter confiteatur se peccato carere non posse . . .: In cantica canticorum 3, 4 PL 91, 1129; ähnlich: Ebd. 91, 1130; Explanatio apocalypsis 3, 22 PL 93, 206; In Esdram et Nehemiam 2, 12 PL 91, 874; In cantica canticorum 2, 1 PL 91, 1210; De tabernaculo 20, 7 PL 91, 444; Hexaemeron 2 PL 91, 100—101; Homilia 2, 22 PL 94, 116—118. — Siehe auch die blutflüssige Frau als Typus der Kirche (In Lucae evangelium 8, 43 PL 92, 441—443; dazu von Augustinus Sermo Mai 25, ed. Morin 317 ff.).

Sünder gerade in der Kirche Reinigung und Heilung findet[72], was mit einem völligen Ausschluß aus der Kirche unvereinbar wäre.

Von verschiedenen Entwicklungsstadien in der Lehrmeinung Bedas kann bei der abweichenden Beurteilung des Sünders keine Rede sein, weil jede der entgegengesetzten Aussagen sich aus fast allen seinen Schriften belegen läßt. Den Schlüssel zum Verständnis gibt uns eine Stelle im Hohenliedkommentar, wonach die gänzliche Sündenlosigkeit sich nicht auf die konkreten Menschen bezieht und infolgedessen die Heiligkeit der Kirche die Idee und das Ideal angeht[73]. Beda meint die Kirche als solche, so dürfen wir wohl die Worte wiedergeben „Ecclesia sancta, in quantum Ecclesia Christi". Der Gedanke der Ecclesia universalis hat ihn beeinflußt, so daß er die Sünder von der Gliedschaft ausschließt, um sie ihnen dann aber doch für die raum-zeitliche Verwirklichung der Kirche zuzuerkennen. Natürlich können die Texte nicht nach dieser Deutung in zwei Klassen geschieden werden, aber es ist doch so der angebliche Widerspruch durch die verschiedene Betrachtungsweise einigermaßen aufgeklärt. Hinzu kommt noch die Abhängigkeit von Augustinus, der ebenfalls keine einheitliche Formulierung für die Stellung der Sünder zur Kirche gefunden hat und ähnlich gedeutet werden muß[74]. Die Vorscholastik konnte später in der Frage eine klarere Sprache für die kirchliche Gliedschaft des Sünders erzielen[75]. Beda befindet sich auf dem Wege dahin und wird gerade darum unser Interesse beanspruchen. Der Einfluß des hl. Augustinus zeigt sich noch am stärksten gegenüber dem Problem der Ecclesia praedestinatorum, das Beda in der gleichen Weise behandelt[76].

---

[72] Incipit iam peccator constitutus in Ecclesia confiteri . . .: In Lucae evangelium 4, 15 PL 92, 524; ähnlich: In cantica canticorum 3, 4 PL 91, 1129. Weiter: In Lucae evangelium 5, 17 PL 91, 543; In Esdram et Nehemiam 1, 4 PL 91, 387; In primam epistolam S. Johannis PL 93, 94 (vgl. dazu: Augustinus, In epistolam Johannis 3, 4—5 PL 35, 1999); In Pentateuchum (?) Leviticus 6 PL 91, 342; Ebd. 14 PL 91, 349; Numeri 16 PL 91, 366.

[73] Haec autem dicta sunt, non quod in hac vita sanctus quispiam vel a culpis omnibus immunis vel perfectus possit esse virtutibus . . . sed quod Ecclesia sancta, in quantum Ecclesia Christi, et fide recta et munda sit opere; si quid vero eam immunditiae vel pravitatis attigerit, non hoc ad eam pertineat, sed ab ea sit celerius, velut extraneum, omni conatu purgandum: In cantica canticorum 4 PL 91, 1137. — Der gleiche Gedanke scheint zugrunde zu liegen, wenn Beda das himmlische Jerusalem „mater et genitrix Ecclesiae praesentis" nennt (Ebd. 5, 6 PL 91, 1183).

[74] Tromp, a. a. O. 119—131; Hofmann, a. a. O. 233—256.

[75] Alcuin, Commentaria in Apocalypsim 2, 2 PL 100, 1101; Hincmar von Reims, De praedestinatione dissertatio posterior 38, 1 PL 125, 420; Pascasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini 12, 3 PL 120, 1313—1314.

[76] Tromp, a. a. O. 129—130. — Von Augustinus siehe besonders: In Johannem 26, 6, 15 PL 35, 1614.

4. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche

In vielen Texten, von denen einige schon beigebracht worden sind, hält Beda an einer absoluten Heilsnotwendigkeit der Kirche fest[77]. Die Begründung liefern ihm die Stellen der Heiligen Schrift, zumal die von der Arche und der Sündflut[78]. Damit ist aber auch ausgeschlossen, daß er nur die Ecclesia universalis als heilsnotwendig hinstellen wollte, weil in den Texten klar und deutlich die konkrete Kirche mit dem Initiationssakrament hervortritt. Beda folgt so der patristischen Tradition, die er aus den Werken Augustins und Gregors des Großen entnimmt.

Theologisch interessiert uns nur die Frage, ob Beda nicht doch gelegentlich die Härte der Stellungnahme mildert und vielleicht auch außerordentliche Heilswege Gottes anerkennt. Der eine oder andere Text, der anscheinend in diese Richtung wies, kam schon zur Sprache[79]. Aber genau besehen, wird eigentlich die Heilsnotwendigkeit der Kirche nirgends eingeschränkt, sondern lediglich die Möglichkeit einer Rechtfertigung außerhalb der Kirche zugegeben. Wenn die Schriftkommentare schwerere und leichtere Arten der Häresie unterscheiden, so soll damit nur gesagt sein, daß einige den Weg zum wahren Glauben einfacher zurückfinden können[80]. Das Bild von der Taube mit den grünen Zweigen ist für die grundsätzliche Haltung unseres Kirchenlehrers bezeichnend[81]. Unverkennbar findet das Leben in der Gnade außerhalb

[77] (Mater cunctorum viventium) aptissime congruit Ecclesiae, in cuius solum unitate, quae catholica dicitur, vitae cunctis ostium patet: Hexaemeron 1 PL 91, 60. Weiter: Ebd. 2 PL 91, 91; In cantica canticorum 2, 2 PL 91, 1104; In Pentateuchum (?) Leviticus 20 PL 91, 352.

[78] Arca Ecclesiam catholicam ... significare dignoscitur ...; corvus de arca egressus nec reversus eos, qui post baptisma in apostasiam decidunt; ramus olivae per columbam illatus in arcam eos, qui foris quidem, hoc est inter haereticos baptizati sunt, sed quia pinguedinem castitatis habent, per gratiam sancti Spiritus in unitatem catholicam merentur induci: De tabernaculo 2, 7 PL 91, 444; Sicut autem facta arca et illatis in eam omnibus, quae erant salvanda, venit diluvium et tulit omnia, quae extra eam erant, sic ubi omnes, qui praeordinati sunt ad vitam aeternam, Ecclesiam intraverint, veniet finis mundi et peribunt omnes, qui extra Ecclesiam fuerint inventi: Hexaemeron 2 PL 91, 85; In Pentateuchum (?) Genesis 5—8 PL 91, 222.

[79] Siehe die Texte in Anm. 17, 57, 78. — Beda anerkennt sicher eine Möglichkeit der Rechtfertigung außerhalb des auserwählten Volkes für die Zeit des A. T. „ante tempora circumcisionis vel etiam post datam circumcisionem" und führt als Beispiele Job und seine Freunde an (In Lucae evangelium 1, 2 PL 92, 337; Hexaemeron 4 PL 91, 183).

[80] Typice ostenditur seductos ab haereticis, quamdiu dilectionem unitatis non perdiderint, facile Christi gratia per doctores veritatis ad fidem posse recipi ... sed et ipsos haeresiarchas partim corrigendos a Domino, partim perpetua ultione plectendos: In Samuelem 4, 9 PL 91, 704.

[81] Ramus enim olivae foris inventus et ore columbae in arcam illatus typum gerit eorum, qui extra Ecclesiam quidem baptisma percipiunt, sed pinguedine charitatis fructuosi et pia intentione velut foliorum sunt viriditate integri; quorum plurimi posteriore tempore quasi ad vesperam reconciliatione spiritualium virorum velut ore columbae revocantur ad Ecclesiam: Hexaemeron 2 PL 91, 101; ähnlich: De tabernaculo 2, 7 PL 91, 444 (Text in Anm. 78).

der Kirche Anerkennung, zugleich bleibt aber auch die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche (reconciliatio spiritualium virorum) unangetastet. Beda will durch das Bild nur seine Überzeugung kundtun, daß die Wirksamkeit des Heiligen Geistes schließlich auch jene Menschen in der alleinseligmachenden Kirche das Heil erlangen läßt. Augustinus hat darüber nicht anders gedacht und sogar dasselbe Bild benutzt[82]. Das gleiche gilt für eine weniger strenge Beurteilung der von der Häresie Verführten[83].

Die Folgerung aus dem Gesagten liegt klar zutage: Beda der Ehrwürdige hat das Problem von der Heilsnotwendigkeit der Kirche nicht wesentlich über Augustinus hinaus weitergeführt. Der Grund für diese Tatsache liegt einerseits in dem Geist der Zeit, der einer großzügigeren Behandlung der Frage nicht günstig war, anderseits auch in der Eigenart unseres Kirchenlehrers, der sich dem Einfluß des hl. Augustinus nicht entziehen konnte und mehr durch die allegorisierende Exegese als durch die systematische Theologie mit der Ekklesiologie in Berührung kam.

5. Das Corpus Diaboli

Die auf den ersten Blick seltsam anmutende Idee ist schon bei Irenäus und den griechischen Vätern angedeutet, Tychonius hat dann die Vorstellung weiter ausgebildet und sie in seine siebente Regel übernommen, von daher greift sie auf Augustinus über, der sie in die Konzeption der zwei Staaten einbaut, und endlich entwickelt Gregor der Große den Gedanken auf Grund des Überkommenen in einer Parallele und Antithese zum Corpus Christi[84]. Beda fußt also auf Augustin und Gregor, greift aber auch unmittelbar auf Tychonius zurück, indem er den Wortlaut der siebenten Regel zitiert und öfters praktisch verwendet[85]. Die Idee des Corpus Diaboli wird so zu einem Charakteristikum in der Gemeinschaftslehre des hl. Beda und fügt sich damit auch in seine Ekklesiologie ein. Bei der Durchführung der allegorischen Schrifterklärung hatte sie für ihn noch einen besonderen Wert.

Die Erklärung der einzelnen Bücher des Alten und des Neuen Testamentes bot Beda reichlich Gelegenheit, auf das Gegenstück des Cor-

[82] Quo significaret nonnullos etiam extra Ecclesiam baptizatos, si eis pinguedo non defuerit charitatis, posteriore tempore quasi vespere in ore columbae tamquam in osculo pacis ad unitatis societatem posse perduci: Contra Faustum Manichaeum 12, 20 PL 42, 265. — Über ähnliche Darstellungen in der Theologie des 12. Jahrhunderts siehe: Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik, Schol 27 (1952) 200 ff.

[83] Hofmann, a. a. O. 224—231.

[84] Tromp, a. a. O. 151—154.

[85] Septima eiusdem (Tychonii) regula est de diabolo et eius corpore. Aliquando enim in diabolum dicitur, quod non in ipso, sed in eius corpore possit agnosci . . .: Epistola ad Eusebium PL 92, 132 oder Epistola 12 PL 94, 696. — Über vermutliche Angaben des Tychonius in seinem Apokalypsenkommentar in bezug auf das Corpus Diaboli: Hahn, a. a. O. 63 f.

pus Christi hinzuweisen[86]. So kann er, zumal in seinem Apokalypsenkommentar, das, was zunächst vom Antichristen gesagt ist, auf die vorher auftretenden Feinde der Kirche anwenden[87]. Mehr als bei seinen Vorgängern das der Fall ist, stellt er dabei heraus, daß in dem Corpus Diaboli nur eine Nachahmung des Corpus Christi vorliegt[88]. Allerdings könnte man hierin eine Schwierigkeit erblicken, da durch die Gleichstellung die Realität des mystischen Herrenleibes gefährdet werden müßte. Aber sicher hat Beda nur einen Vergleich ziehen und vielleicht sogar in dem Begriff der Nachahmung lediglich die vom Teufel angestrebte Parallele ausdrücken wollen. Eine größere Schwierigkeit entsteht, wenn Beda schildert, wie der Glaube dem Corpus Diaboli die Glieder entreißt, um sie dem Corpus Christi anzuschließen[89]. Wenn das zugrunde liegende Bild folgerichtig durchgeführt würde, wäre eine klare Scheidung zwischen Guten und Bösen gegeben, was aber in der konkreten Kirche keine Verwirklichung findet. Man darf aber nicht übersehen, daß es sich nur um ein Bild handelt; vielleicht wird auch eine entfernte Auswirkung der Vorstellung einer Ecclesia universalis denkbar sein.

Gregor der Große hat ohne Zweifel in dieser Anschauung auf Beda eingewirkt. So ausführlich wie bei diesem ist sie selten in die sozialtheologische Betrachtung einbezogen worden. Nach ihm schwindet sie mehr und mehr aus der Ekklesiologie, obschon ihre Ausläufer noch bis zur Höhe des Mittelalters verfolgt werden können[90].

* * *

Das Kirchenbild der Schriftkommentare Bedas des Ehrwürdigen ist, wenn wir ein zusammenfassendes Urteil versuchen, entschieden augustinisch. Indes konnten wir an einigen Punkten von Bedeutung eine klare

[86] Sicut autem Dominus noster caput Ecclesiae suae, Ecclesia vero corpus eius est, ita diabolus caput omnium iniquorum, et omnes iniqui corpus et membra sunt eius: In librum Tobiae 6 PL 91, 928; In Lucae evangelium 1, 4 PL 92, 368; In libros regum 30 PL 91, 735.

[87] Spiritus diaboli et Antichristi et praepositorum corporis eius, qui pro numero partium unius corporis trifarius dicitur: Explanatio apocalypsis 3, 16 PL 93, 180; 2, 11 PL 93, 162.

[88] Sicut sancti corpus sunt Christi et membra de membro, sic et membra carnium draconis . . .: Explanatio apocalypsis 2, 9 PL 93, 157; Antichristus ad capita regni terreni pertinens imitatione veri capitis nostri se quasi occisum resurrexisse et pro Christo, qui hoc vere perfecit, se suscipiendum audet exhibere: Ebd. 2, 13 PL 93, 169.

[89] Quidquid (Raphael et Tobias) ex pisce sibi assumpserunt, eos significat, qui de membris diaboli in Christi membra transferuntur, id est de infidelitate ad fidem. Quidquid vero dimiserunt, eos econtra demonstrat, qui audito Dei verbo malunt inter membra mortua ac putrida sui deceptoris residere quam in societatem salvatoris reverti: In librum Tobiae 6 PL 91, 929. — Von Gregor dem Großen vgl. Moralia 33, 17, 22 PL 76, 694, von Augustinus In psalmos 73, 16 PL 36, 938.

[90] In der Vorscholastik am klarsten bei Heterius und S. Beatus (Anm. 2). Aus der späteren Zeit: Thomas von Aquin, S. Th. III, 8, 7—8.

Abhängigkeit von Gregor dem Großen nachweisen. In der starken Betonung der Einheit von Christus und der Kirche haben wir wertvolles Erbgut aus der Patristik zu erblicken, das Beda auf seine Weise geformt hat. Die Ansätze einer später mit größerer Deutlichkeit auftretenden Entwicklung in der Ekklesiologie sind noch nicht sehr ausgeprägt, am klarsten noch in der Herausstellung der hierarchischen Gliederung der Autoritätskirche. Was als einseitig bei Beda beurteilt werden muß, läßt sich auf die eine Vorstellung der Ecclesia universalis zurückführen und damit auf den Einfluß Gregors des Großen.

Spuren eines in den einzelnen Werken Bedas sich durchsetzenden Fortschrittes fehlen ganz. Sein Kirchenbild ist eine festgefügte Größe, wesentlich traditionsgebunden, aber reich an Inhalt und nicht frei von innerer Spannung und Problematik. Wie weit es aus seinen theologischen Grundanschauungen selber erwachsen ist, bedürfte noch der Untersuchung. Die Verbindungslinien zu anderen Lehrstücken sind nicht leicht erkennbar, könnten aber vielleicht doch deutlicher gemacht werden, wenn, was noch nicht geschehen ist, die verwandten Gebiete, insbesondere die Christologie, eine eingehende Darstellung fänden.

Wiederbelebung der Beicht im Protestantismus der Gegenwart

Von Joseph Loosen S. J.

Die *herkömmliche Ansicht* vieler Protestanten über die Entstehung der Privatbeicht ist im wesentlichen diese: Schrift und frühchristliche Überlieferung wissen nichts davon. In den Klöstern treffen wir die Privatbeicht zuerst an. Das vierte Laterankonzil macht sie allgemein zur Pflicht. Luther hält sie als freiwillige Übung bei. Nach der Confessio Augustana ist sie Sakrament. In den folgenden Jahrhunderten ist sie innerhalb des Protestantismus nie ganz verschwunden, aber auch niemals überall in Übung gewesen. Die Wirkung der Absolution wird bald vom Glauben an das Wort und von der Bußgesinnung abhängig gemacht, bald auf die Formel der Lossprechung zurückgeführt (eine Auffassung, die einem sakramentalen Verständnis der Privatbeicht wenigstens nahe kommt). Die überlieferte Einstellung ist also theoretisch weder radikal ablehnend noch vorbehaltlos zustimmend, sondern eher empfehlend, während praktisch die Privatbeicht bis auf wenige Ausnahmen nicht mehr geübt wird.

In *jüngster Zeit* ist unter den Amtsträgern und Theologen der evangelisch-lutherischen Kirche eine Wandlung zu bemerken. Es liegen vor: ein Entwurf einer Ordnung des kirchlichen Lebens, abgefaßt von einem Ausschuß der vereinigten evangelisch-lutherischen Kirchen Deutschlands (VelKD) aus dem Jahre 1950, worin ein Abschnitt von der Beicht und Lossprechung handelt; eine Stellungnahme der Generalsynode der VeLKD in Flensburg, April 1952, zu dem genannten Entwurf; Äußerungen bekannter ev.-luth. Theologen und schließlich eine Reihe von praktischen Vorschlägen, die Wolfgang Böhme in seiner Schrift „Die evangelische Beichte" (Worms 1950) der Öffentlichkeit unterbreitet.

In dem *Entwurf einer Ordnung des kirchlichen Lebens*, der vom Ausschuß für Gemeindeaufbau der VeLKD (vgl. Ev.-Luth. Kirchen-Zeitung Nr. 24 vom 31. Dezember 1950) formuliert worden ist, hat der Abschnitt „Von der Beichte und Lossprechung" folgenden Wortlaut:

„1. Der große Schatz der Kirche ist die Botschaft von der Vergebung der Sünden. Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit. Diesen Schatz auszuteilen, hat Gott nicht nur das Predigtamt eingesetzt und die Sakramente gegeben, sondern auch das Amt der Schlüssel gestiftet. Er hat seiner Gemeinde die Vollmacht verliehen, in der Kraft des Heiligen Geistes Sünden zu erlassen oder zu behalten. Nur wo in dieser Vollmacht gehandelt wird, kann die Gemeinde leben. Denn unvergebene Schuld zerstört die Gemeinschaft. Vergebung schafft sie. Darum ist jeder Christ zur Beichte gerufen.

2. Zu einer rechten Beichte gehört, wie Luther im Kleinen Katechismus sagt, daß man die Sünden bekenne und daß man die Absolution oder Vergebung von dem Beichtiger empfange, als von Gott selber, und ja nicht daran zweifle, sondern fest glaube, die Sünden seien dadurch vergeben vor Gott im Himmel.

3. Die Kirche kennt die Einzelbeichte und die gemeinsame Beichte. Wer in Anfechtung und Gewissensnöten Hilfe und Befreiung sucht, tut gut, persönlich zu beichten und den Zuspruch der Vergebung zu empfangen. Er soll dabei getrost einzelne Sünden nennen, die sein Gewissen beschweren. Niemand wird zur Einzelbeichte gedrängt. Wir sollten sie aber suchen und ihren besonderen Segen mit Freude und Dank hinnehmen.

In der gemeinsamen Beichte bekennt der Beichtende seine Schuld als Sünder unter Sündern. Er empfängt dabei die Absolution einzeln unter Handauflegung

oder unter dem Zuspruch, der allen Beichtenden gilt. Jeder, der beichtet, muß wissen, daß dem Unbußfertigen seine Sünden behalten bleiben und daß die Gabe der Lossprechung das Gebot einschließt, von den alten Sünden zu lassen und in einem neuen Leben zu wandeln.

Beichte und Absolution haben ihre selbständige Bedeutung auch unabhängig vom Empfang des heiligen Abendmahls.

4. Es gehört zu den Amtspflichten der berufenen Diener am Wort, zum Hören der Beichte und zur Absolution für jeden bereit zu sein. Sie sind durch ihr Amt verpflichtet, das Beichtgeheimnis unverbrüchlich gegen jedermann und auch vor Gericht zu wahren. Darüber hinaus kann jeder Christ, wenn ihn jemand in seiner Not darum bittet, im Namen Gottes die Vergebung der Sünden zusprechen. Damit wird auch er zum Beichtiger, der zum Schweigen verpflichtet ist."

Mit diesem Entwurf hat sich dann die *Generalsynode der VeLKD in Flensburg*, April 1952, befaßt. Aber während der Vorschlag einer gemeinsamen lutherischen Liturgie unter dem Vorbehalt, daß sie keine zwangsweise Gleichschaltung der Mitgliedskirchen bedeuten sollte, einmütig angenommen wurde, fand die neue Ordnung des kirchlichen Lebens mit den Anweisungen über Gottesdienst, Beichte, Abendmahl und Begräbnis nur eine große Mehrheit (vgl. Herder-Korrespondenz, 6. Jahrg., 409).

Außer solchen, mehr kirchenbehördlichen Verlautbarungen besitzen wir noch Äußerungen *protestantischer Theologen der Gegenwart* zum gleichen Thema. So führt z. B. *Paul Althaus* in seinem Werk „Die christliche Wahrheit", im 2. Bd. (Gütersloh 1948) 323—330 aus: Beichte ist Privatbeichte mit konkretem Bekenntnis und Absolution. Die Absolution ist nur ein Sonderfall der Verkündigung (praedicatio specialissima). Es fehlt ihr ein entscheidendes Merkmal des Sakramentes, nämlich das sinnliche Zeichen, wenngleich sie andere Merkmale mit den Sakramenten teilt. Privatbeichte ist Hilfe und Geschenk, nicht Gesetz und Zwang. Die Heilsbedeutung der Beichte und Absolution hängt an der Gewißheit: im Wort des Beichtigers ergeht Gottes Wort an mich. In diesem, nur in diesem Falle ist die Absolution exhibitiv, nicht bloß pronuntiativ. Aber gerade deshalb sollen die Worte der Absolutionsformel nicht indikativisch ausgesprochen werden. Es bedeutet eine schlimme Verarmung, daß die evangelischen Kirchen das Amt der Schlüssel fast nur noch in der Gestalt der liturgischen Absolution nach der allgemeinen Beichte kennen.

In ähnlichem Sinne sind die Ausführungen von *H. v. Campenhausen* und *H. D. Wendland* gehalten, auf die Paul Althaus a. a. O. verweist (H. v. Campenhausen, Die Schlüsselgewalt der Kirche: Ev. Theologie, 1937, 143—149; H. D. Wendland, Das Amt der Schlüssel nach Mt 16; 18; Jo 20: Die Theologie, Dez. 1942).

Werner Elert schreibt in seinem Buch „Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik (2. Aufl. Berlin 1941) 524 ff.: außer der Wortverkündigung, der Taufe und dem Abendmahl habe Christus der Kirche auch die „Schlüssel" übertragen. Mt 16, 19 und 18, 18 handeln nach E. von ein und demselben Amt. Der Zusammenhang von Mt 18 zeigt klar, daß das Binden und Lösen auf die Sünde Bezug haben muß. E. versteht es nach Analogie von Jo 20, 23 als Vergeben und „Behalten" der Sünde. Ist das Mt 18 richtig, so kann es Mt 16 nicht falsch sein, denn der Wortlaut ist, abgesehen vom Wechsel zwischen Einzahl und Mehrzahl, hier wie dort genau der gleiche. Die Empfänger der zweiten Verheißung sind die gleichen wie die Empfänger des Taufbefehls und des Auftrags der Wortverkündigung. Die Schlüsselgewalt ist also demselben Amt übertragen wie die Sakramentsverwaltung und die Wortverkündigung. Subjekt des ersten Teiles der Schlüsselgewalt (Sünden zu vergeben) sind, wie E. meint, alle Christen und von Amts wegen die, welchen das Amt der Wortverkündigung obliegt. Was die ausdrückliche Verleihung der Schlüsselgewalt vom allgemeinen Auftrag der Verkündigung unterscheidet, liegt nach E.'s Ansicht ausschließlich in der darin enthaltenen Verheißung, daß auch im

Himmel gelöst sein soll, was auf Erden gelöst wird, anders gesagt: daß die im Namen Christi verkündete Vergebung der Sünden Geltung vor Gott hat. Die Übertragung der Schlüsselgewalt fügt also inhaltlich dem Auftrag der Wortverkündigung nichts hinzu. Die zweite Hälfte der Vollmacht betrifft das „Behalten" der Sünde. Es heißt die Sünde um des sündigen Bruders willen nicht vergeben dürfen. Er soll nicht glauben, daß es Vergebung ohne Buße gibt. Das NT bietet drei Beispiele dafür: die Geschichte von Ananias und Saphira Apg 5, 1 ff., das Verfahren des Paulus gegen Hymenäus und Alexander 1 Tim 1, 20 und den Fall des Unzüchtigen in Korinth 1 Kor 5. So wie E. Paulus versteht, sollen sich gerade die Pneumatiker die Kirchenzucht angelegen sein lassen, woran in den paulinischen Gemeinden kein Mangel gewesen sei (Gal 6, 1).

Auch *Heinrich Vogel* (Gott in Christo, Berlin 1951, 885 ff.) findet in Joh 20, 21—23 und Mt 16, 19 den Ausdruck für die Vollmacht zur Vergebung der Sünden. Schärfer als die oben Genannten betont er, daß sie nicht das Privileg eines institutionell verstandenen Amtes bzw. seiner Träger innerhalb der Kirche sein dürfe. Dieses Amt sei nicht in der Weise institutionell gebunden, daß es nicht je und wieder auf dieses oder jenes Glied der Kirche übergehen könne. Die Konkretisierung der Schlüsselgewalt der Kirche sei die Beichte und die Absolution. Hier werde das Wort von der Vergebung auf den Menschen als einzelnen bezogen. Die Dringlichkeit der Einzelbeicht (neben der auch möglichen Kirchenbeicht) sei nicht psychologisch oder psychotherapeutisch zu begründen. Es gehe darum, wie der von seiner Sünde bzw. seiner Schuld bedrängte Mensch der Vergebung gewiss werde. Der Trost des Zuspruchs werde ihm im Zuspruch des Wortes von der Vergebung zuteil. Die Macht des Vergebens bleibe beim Herrn. Die Preisgabe der Einzelbeicht zugunsten einer zum Prinzip erhobenen allgemeinen Beicht sei die Preisgabe der Sache selbst, der Nichtgebrauch des Gnadenangebotes. Nach der anderen Seite hin würde der mit der hierarchisch monopolisierten Schlüsselgewalt gegebene Beichtzwang eine Verfälschung des Gnadenangebotes heraufführen. Es sei weder wahr, daß ein Mensch alle Sünden vor einem Menschen bekennen könnte noch daß er sie bekennen müßte.

Obwohl *Edmund Schlink* in seiner „Theologie der Bekenntnisschriften" (München 1946, 196 f.) an und für sich die Stellungnahme der Glaubensdokumente der Reformationszeit zur Privatbeicht behandelt, ist es wohl erlaubt, von seiner Wiedergabe der damaligen Lehre auf seine persönliche Überzeugung zu schließen. Danach ist die eigentliche, der Kirche übertragene Schlüsselgewalt die Absolution. Die Beichte hat zwei Stücke: Bekenntnis und Lossprechung. Das größere Gewicht ruht auf dem Zweiten. Zur Privatbeicht wird betont geraten.

Erwachsen aus einem Arbeitskreis (und daher sehr einläßlich in bezug auf konkrete Einzelfragen) ist die Schrift von *Wolfgang Böhme*, Die evangelische Beichte (Worms 1950). Die Gründe, die B. und seine Mitarbeiter bewogen haben, über die Beichte nachzudenken, sind nach seinem eigenen Geständnis die Außerachtlassung der Beichte, in der er eine Ursache für die schwindende Verbindung zwischen Pfarrer und Gemeinde, für die Trennung des einzelnen von der Gemeinschaft, für den Mangel an Demut bei kirchlichen Amtsträgern, Pfarrern und Laien, erblickt. Er befürchtet, daß die Ablehnung der Beichte dazu beiträgt, das Wissen um die Sünde bei den Menschen zu vermindern. Ein größerer Eifer in der Praxis der Beichte würde nach seiner Meinung einen Fortschritt an Selbsterkenntnis bedeuten und das Anwachsen ungeklärter seelischer Erkrankungen verhindern. B. weiß sich auf diesem Standpunkt in Einklang mit der Confessio Augustana (XXV, 13), mit Luthers Großem Katechismus und mit bedeutenden Theologen der Neuzeit (aus denen er, für andere, mehrfach Dietrich Bonhoeffer zitiert). Nicht die, so folgert er, die für die Beichte eintreten und sie üben, sind Außenseiter der Kirche und schlechte evangelische Christen, sondern vielmehr jene, die sie nicht üben. Uns Katholiken interessiert natürlich besonders die Frage, was B. und sein Arbeitskreis unter Beichte ver-

steht. Die Definition, die gegeben wird, lautet zunächst nicht allseitig klar und bestimmt. Es wird gesagt, in der Beichte bekenne ein Christ vor seinem Beichtvater seine Sünden, und zwar nicht in allgemeinen Worten, sondern konkret, und empfange von ihm die Lossprechung und Absolution im Namen und Auftrag Gottes. Es ist im wesentlichen dieselbe Erklärung, die auch Luther im Kleinen Katechismus (16) gibt: „Die Beicht begreift 2 Stück in sich. Eins, daß man die Sunde bekenne, das ander, daß man die Absolutio oder Vergebung vom Beichtiger empfahe als von Gott selbst und ja nicht daran zweifel, sondern fest gläube, die Sunde seien dadurch vergeben für Gott im Himmel." Als biblische Grundlage für die Confessio wird das Sündenbekenntnis im Anschluß an die Bußpredigt des Täufers genannt, die große Sünderin, der Zöllner Zachäus, der Schächer am Kreuz. Daß auch die urchristliche Gemeinde das Sündenbekenntnis gekannt hat, geht aus Jak 5, 16 und 1 Jo 1, 9 hervor. Die Absolutionsvollmacht wird den Jüngern Mt 16, 19 und Jo 20, 21—23 übertragen. Zur genaueren Bestimmung dessen, was Confessio ist, wird, wie üblich, Herzensbeichte von Allgemeiner Beichte und Allgemeine Beichte von Einzelbeichte unterschieden. In der Herzensbeichte bekennt ein Christ vor Gott und dem Herrn Jesus Christus allein seine Sünden. Die Allgemeine Beichte ist das gemeinsame Sündenbekenntnis der Gemeinde vor ihrem Beichtvater innerhalb der Abendmahlsfeier (wobei es undeutlich bleibt, was der einzelne konkret und im besonderen von sich zu bekennen hat). Beide haben ihre Bedeutung, können aber die Einzelbeichte nicht ersetzen. Sie ist die Selbstanklage des einzelnen über alle bewußten Sünden in concreto vor dem Beichtvater. Was bewußte Sünden sind, bedarf keiner weiteren Erklärung. Sie sollen in concreto genannt und bekannt werden. Nur in dieser letzten Ehrlichkeit und Offenheit hebt der Christ die Distanzierung von der eigenen Sünde wirklich auf, bringt sie durch ein genaues Bekenntnis ans Tageslicht, folgt in die Publizität der Schmach des Kreuzes Christi nach. Hat er dann das Wort der Vergebung über diese bestimmten, in concreto genannten Sünden gehört, darf er ihrer Vergebung sicher sein. Aus diesen und ähnlichen Überlegungen heraus kommt B. zu der Forderung, daß alle Sünden bekannt werden. Was absichtlich verschwiegen wird, wird behalten, ja, es wird der betreffenden Sünde eine noch schlimmere hinzugefügt, wenn auch anderseits wahr bleibt, daß die Vergebung Gottes weiter reicht als das Bekenntnis. Sehr aufschlußreich sind sodann die Ausführungen über den Beichtvater. Die Herzensbeichte ist leichter im Bekennen, schwerer im Ergreifen der Vergebung. Die Bruderbeichte ist schwerer im Bekennen, leichter im Ergreifen der Vergebung. Es ist Gottes Gnade, daß uns seine Vergebung durch Menschen zugesprochen werden kann, als wäre es durch ihn selber, und daß er seinen Jüngern die Vollmacht dazu gab. Wer aber ist der Mensch, dem wir bekennen sollen? B. sagt: der verordnete Diener der Kirche und der durch ihn in Verwaltung des der Kirche anvertrauten Schlüsselamtes zugesprochenen Absolution. Die Vollmacht, Absolution zu erteilen, hängt der Sache nach mit der Vollmacht, zu predigen und die Sakramente zu verwalten, eng zusammen. Wie nach Conf. Aug. Art. XIV (lat. Text) niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder Sakramente spenden soll ohne ordentlichen Beruf, so ist auch die Gewalt, Sünden zu vergeben und zu behalten, an einen öffentlichen Auftrag gebunden. Deshalb dürfte zunächst der Pfarrer der gegebene Beichtvater seiner Gemeinde sein. Das schließt jedoch nicht aus, daß nicht auch andere Gemeindeglieder dieses Amt ausüben können, sofern sie nur einen ordentlichen Auftrag dazu erhalten, den die Kirchenleitung erteilt. Seinen eigenen Beichtvater wird der Pfarrer unter jenen Amtsbrüdern wählen, mit denen er auch sonst in Austausch steht. Es ist ihm aber unbenommen, einen jener Männer zu bitten, die in der Gemeinde neben ihm den Auftrag zum Beichthören erhalten haben. Über das Wann und Wie der Beichte und des Beichthörens stellt B. folgende Grundsätze auf: eine zwingende Regel über die Häufigkeit gibt es nicht. Naturgemäß geht man vor großen Festen des Kirchenjahres oder wenigstens

einmal im Jahr. An und für sich ist jeder Raum geeignet. Nach Möglichkeit soll aber nicht im Amtszimmer des Pfarrers und nicht in der Kirche, sondern in der Sakristei Beicht gehört werden. Erforderlich sind ein Tisch mit Bibel und Kreuz, eine Kniebank und Stühle. Während des Bekenntnisses sollen beide sitzen, die Absolution soll der Beichtende kniend entgegennehmen. Notwendige Stücke der Beichte sind Sündenbekenntnis und Zuspruch der Vergebung, die nähere Gestaltung ist frei. B. schlägt als Absolutionsformel vor: „Wie Du glaubst, so geschehe Dir. Und also spreche ich Dich als ein verordneter Diener der Kirche Jesu Christi frei, ledig und los von allen Deinen Sünden im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" (dabei Handauflegung und Kreuzzeichen). Den Katholiken wird es überraschen, zu lesen, daß der Beichtvater manchmal Fragen stellen müßte, um zu erkennen, ob beim Beichtenden die Voraussetzungen zur Erteilung der Absolution gegeben sind. Er habe sich Gewißheit darüber zu verschaffen, ob dem Beichtenden seine Sünden von Herzen leid seien, ob er davon lassen wolle, an die Vergebung in Jesus Christus glaube, alles Wichtige deutlich gesagt habe und bereit sei, etwa notwendige Schritte zur äußeren Wiedergutmachung seiner Fehler zu unternehmen usw. Sollte eine von diesen Bedingungen beim Beichtenden nicht erfüllt sein, so wäre der Fall gegeben, in dem die Vollmacht, Sünden zu behalten, ihre Anwendung findet. Solches Behalten ist kein endgültiges Urteil. Wenn ein Beichtender nach ernsthafter Prüfung des Für und Wider der Meinung ist, ihm sei die Absolution zu Unrecht verweigert worden, so mag er sich damit trösten, daß der Herr wohl auch dann vergeben mag. Jedenfalls steht es ihm frei, sich von den Vorstehern der Gemeinde bzw. der dem Pfarrer übergeordneten Instanz einen anderen Beichtvater nennen zu lassen.

So weit die protestantischen Stimmen der Gegenwart zur Frage der Beichte. Die *Bedeutung dieser Wandlung* für das ökumenische Gespräch theologisch abschätzend können wir sagen:

1. Eine gewisse *Annäherung* an den katholischen Standpunkt ist unverkennbar. Man läßt ein biblisches Fundament gelten. Zum Beichthören wird eine besondere Vollmacht verlangt. Die Vollmacht wird den Jüngern Mt 16 und Jo 20 übertragen und von der Kirche den einzelnen erteilt. Die Gewalt der Sündenvergebung wird mit dem Auftrag, das Wort Gottes zu verkünden und Sakramente zu spenden, in Zusammenhang gebracht. Die Beichte ist also keine menschliche Institution, sondern göttlicher Einsetzung. Was für das Bekenntnis der Beichte verlangt wird, ist außer der ehrlichen Reue vor Gott die Anklage aller bewußten Sünden in concreto. Teilweise geht man so weit, eine Notwendigkeit der Beichte zu behaupten. Von der Vergebung lehren einige, daß sie nicht durch Glaube und Bußgesinnung, sondern durch die Absolutionsformel zustandekommt. Wenn der Beichtvater lossprícht, erteilt Gott die Lossprechung. Der urreformatorische Protest gegen menschliche Vermittlung und amtliche Stellvertretung Gottes im inneren Rechtfertigungsprozeß wird also, was Beichte angeht, nicht in vollem Umfang aufrechterhalten.

2. Nichtsdestoweniger bleiben tiefgreifende *Unterschiede* zwischen katholischer und protestantischer Auffassung bestehen: Der sakramentale Charakter der Beichte wird bei einigen nicht klar, bei anderen ausdrücklich verneint. Wenn Paul Althaus meint, der Beichte fehle ein entscheidendes Merkmal des Sakramentes, nämlich das sinnliche Zeichen, so engt er sinnliches Zeichen auf dingliches Zeichen ein, während nach katholischer Auffassung das sinnliche Zeichen auch durch persönliche Akte konstituiert werden kann. Die Beichtvollmacht kann sodann nach protestantischem Verständnis grundsätzlich jedem erteilt werden, wogegen unser Glaube dafür eine besondere Weihegewalt verlangt. Das ist nicht mehr und nicht weniger eine „Monopolisierung" der Schlüsselgewalt (gegen Elert) als die Bindung einer Vollmacht an ein institutionell verstandenes Amt. Weiterhin wird es der Katholik schwer haben, die Gründe der protestantischen Autoren für die Notwendigkeit und Vollständig-

keit der Beichte von psychologischen und psychotherapeutischen Empfehlungen zu unterscheiden. Für uns ist nicht die Erlangung einer persönlichen Gewißheit der Vergebung das letzte Motiv, das uns treibt, alle Sünden in concreto zu bekennen. Was nach unserem Glauben den Ausschlag gibt, ist ein göttliches Gebot. Wir bemühen uns zwar, seinen Sinn zu erkennen, suchen ihn aber weniger auf dem Gebiet der subjektiven Heilsgewißheit zu sehen als vielmehr in der Tatsache, daß die Ordnung unseres Verhältnisses zu Gott immer auch eine Ordnung unseres Verhältnisses zur sichtbaren Kirche sein muß, weshalb alle Sünden des Christen auch die Kirche angehen. Freilich nicht alle in gleicher Weise, und so vermissen wir in den protestantischen Darlegungen eine Erwähnung des Unterschiedes zwischen Sünden vor und nach der Taufe, zwischen schwerer und läßlicher Schuld. Auch die Forderung nach Auferlegung und Verrichtung einer Buße wird nirgends erhoben, die ja, wie der katholische Glaube sagt, als integrierender Bestandteil zur sakramentalen Beichte gehört. Schließlich dürfen wir uns nicht verhehlen, daß die Wiederbelebung der Beichte einstweilen auf Kreise der VeLKD beschränkt bleibt und sich auch da bis jetzt nicht allgemein durchgesetzt hat.

3. Trotz dieser Klärungen, die notwendig waren, darf man vielleicht die *Hoffnung* aussprechen, daß es dem ökumenischen Gespräch zur Förderung gereichen wird, wenn wir bei der Behandlung der Beicht nicht mehr auf allseitige Ablehnung stoßen. Vielleicht öffnet sich hier ein Weg, auf dem wir miteinander dahin gelangen, wo die Gegensätzlichkeit in der Auffassung von der Beicht nur als ein Anwendungsfall jener Unterscheidungslehre erscheint, die uns eigentlich trennt, das ist die Theologie von der Kirche und vom Amt.

Wirtschaftsethik

Zum gleichnamigen Buch von Walter Weddigen

Von Oswald von Nell-Breuning S. J.

Die Wirtschaftswissenschaften haben von der Ethik ihren Ausgang genommen, dann allerdings bald sich angelegen sein lassen, alle Wurzeln, mit denen sie noch im Mutterboden der Ethik verhaftet waren, sorgsam aus diesem herauszuziehen, wenn nicht gar gewaltsam abzuhacken. Zeitweilig konnte es so aussehen, als sei die Wirtschaftswissenschaft eine völlig anethische Wissenschaft. Inzwischen ist längst eine rückläufige Bewegung eingetreten. Als beklagenswerte Folge des allmählich überwundenen Zustands besteht aber fort, daß wir keine Wirtschaftsethik besitzen, die einigermaßen dem Stande der modernen ökonomischen Theorie entspricht und den praktischen Bedürfnissen der Zeit Genüge tut. Es gibt eine umfangreiche Wirtschaftsethik aus der Feder eines evangelischen Theologen[1], desgleichen eine Wirtschaftsethik, die zwei katholische Theologen[2] zu Verfassern hat, von denen einer zugleich Wirtschaftswissenschaftler war. Dazu kommen zahlreiche Schriften über Einzelfragen der Wirtschaftsethik, von denen die Preis- und Lohngerechtigkeit sowie die Zinsfrage den breitesten Raum einnehmen; immerhin sind auch andere Fragen (Aktienwesen[3], Börse[4], Monopol[5], Versicherungswesen[6]) gelegentlich monogra-

[1] G. Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik (1927).
[2] H. Weber u. P. Tischleder, Wirtschaftsethik (1931).
[3] O. v. Nell-Breuning, Aktienrecht und Moral (1930).
[4] O. v. Nell-Breuning, Grundzüge der Börsenmoral (1928).
[5] J. Höffner, Wirtschaftsethik und Monopole (1941).
[6] Huppert, Der Lebensversicherungsvertrag (1896).

phisch behandelt worden. Die große Mehrzahl des wirtschaftsethischen Schrifttums stammt von Ethikern, genauer gesprochen von Moraltheologen, während Wirtschaftswissenschaftler auf Fragen der Wirtschaftsethik, wenn überhaupt [7], so im allgemeinen nur beiläufig einzugehen pflegen. So haben die verschiedenen wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen zwar immer schon Einzelfragen der Wirtschaftsethik aufgegriffen, und hat namentlich die Wirtschaftspolitik, nicht nur als Praxis, sondern auch als Wissenschaft, sich an den ethischen Zielsetzungen auszurichten bemüht. Zusammenfassende Behandlungen der Wirtschaftsethik dagegen sind bisher nur von Ethikern bzw. Theologen vorgelegt worden, die mit dem Gegenstand bzw. Sachbereich, dessen ethische Normen sie zu entwickeln unternahmen, nicht immer hinlänglich vertraut waren. Wenn daher jetzt erstmals ein Wirtschaftswissenschaftler [8] eine zwar knapp gefaßte, aber doch den Gesamtbereich der Wirtschaft berücksichtigende Wirtschaftsethik vorlegt, so ist das gewiß ein freudig zu begrüßender Fortschritt.

Zum theoretischen Verständnis wie auch zur praktischen Normierung der Wirtschaft führt nur *ein* Weg, nämlich die Frage zu stellen und zu beantworten: was ist Sinn, Ziel, Zweck, Aufgabe der Wirtschaft, oder wie immer man das sprachlich fassen mag. Alsdann ist Gestaltung der Wirtschaft im ganzen und menschliches Verhalten in der Wirtschaft im einzelnen insoweit sittlich *wohl*geordnet, als sie dieser Zielsetzung der Wirtschaft entsprechen, und sittlich *un*geordnet, insoweit sie ihr widersprechen. Von hier ausgehend muß daher zunächst versucht werden zu klären, worin der Dienst besteht, den die Wirtschaft dem Menschen leisten kann oder soll. Daran muß sich die Prüfung schließen, welche Gestaltung der Wirtschaft (Aufgabe des Wirtschaftspolitikers) und welches wirtschaftliche Verhalten (Sache des einzelnen Wirtschaftsbeteiligten) zu diesem Dienste beiträgt oder umgekehrt ihn beeinträchtigt. (In diesem Zusammenhang wäre an sich auch zu prüfen, welche Gestaltung oder welches Verhalten dieser Sinnerfüllung und Zielverwirklichung weder förderlich noch abträglich ist, doch fällt diese Untersuchung aus einem Grunde, der später klar werden wird, in vorliegender Wirtschaftsethik aus.)

Die erste Mühe, der jede wissenschaftliche Wirtschaftsethik sich unterziehen muß, ist diese, den Gesamtbereich der Wirtschaft auf funktionale, kausale und teleologische Zusammenhänge zu durchleuchten, m. a. W. den Apparat der ökonomischen Theorie in der Vollständigkeit und Vollkommenheit anzusetzen, wie er uns heute zur Verfügung steht. Was wirtschaftsethisch gut oder böse ist, bestimmt sich nach den seinsmäßigen Zusammenhängen, insbesondere Ziel-Mittel-Zusammenhängen; anders ausgedrückt: die verschiedenen Wirtschaftsverfassungen und wirtschaftlichen Verhaltensweisen besitzen keinen ethischen Eigenwert oder Selbstwert, sondern ausschließlich Dienstwert oder Mittelwert. Ist die sittliche Werthaftigkeit des Zieles gegeben, so beurteilt sich der Dienst- oder Mittelwert unter wirtschaftsethischer Rücksicht ausschließlich nach der Dienlichkeit oder Mittelhaftigkeit; über diese aber befindet nicht der Ethiker, sondern der Kenner der wirtschaftlichen Zusammenhänge, in seinem engeren Bereich der erfahrene und kundige Wirtschaftspraktiker, im umfassenden Bereich der geschulte Wirtschaftswissenschaftler. — Daß einzelne Wirtschaftsgestaltungen oder wirtschaftliche Verfahrensweisen aus Gründen, die außerhalb der Wirtschaftsethik liegen, sittlich verwerflich sein können und darum aus der Wahl ausscheiden, steht auf einem andern Blatt — einem Blatt nicht der speziellen Ethik, von der die Wirtschaftsethik ein Zweig ist, sondern der generellen Ethik oder ethischen Prinzipienlehre.

[7] In besonders betonter Weise H. Peter, Einführung in die politische Ökonomie (1950); vgl. auch seine Antrittsvorlesung: Die sittliche Forderung in der Wirtschaft (3. 6. 1948).

[8] W. Weddigen, Wirtschaftsethik. System humanitärer Wirtschaftsmoral. 8° (214 S.) Berlin u. München o. J. (1951), Duncker u. Humblot, geb. DM 12.70.

So einfach, wie hier dargestellt, hat unser Verfasser — man muß schon sagen: bedauerlicherweise — sich seine Aufgabe nicht gemacht. Als Wirtschaftswissenschaftler, der den Boden einer ihm fremden Disziplin, eben der Ethik, betritt, empfindet er das Bedürfnis, zuerst einmal sozusagen für seinen Hausgebrauch eine ethische Prinzipienlehre zu entwickeln. Daß der Ethiker von Fach nicht weniges, ja sogar entscheidende Lehrstücke zu beanstanden findet, erklärt sich aus dem gleichen Grunde, aus dem der Wirtschaftswissenschaftler die Exkursionen von Theologen auf sein Fachgebiet nicht selten nur mit Kopfschütteln ansehen kann. Zudem ist diese Prinzipienlehre ganz unnötigerweise verquickt und belastet mit Ausführungen über die Wertfreiheit der Wissenschaft im allgemeinen und der Wirtschaftswissenschaft im besonderen[9]. Obwohl W. sich hier dem unglücklichen und irreführenden Sprachgebrauch anschließt, Urteile, die nicht im Wege des der Wissenschaft geläufigen Schlußverfahrens gewonnen oder nachgeprüft werden können, als subjektiv und unwissenschaftlich zu bezeichnen, ist kein Zweifel möglich, daß er für das Werturteil, zu dem er sich bekennt und das er seiner ganzen Arbeit zugrunde legt, nämlich das Gebot der Nächstenliebe, durchaus *objektive* Gültigkeit beansprucht: nicht *ihm* bei seiner (subjektiven) Veranlagung, Erziehung usw. *scheine* es so, sondern ganz unabhängig davon, ob ihm oder wem immer es so passe oder beliebe, *sei* es der Natur der Sache nach, also *objektiv* so.

Durchaus zutreffend dagegen ist, daß „die Wirtschaftswissenschaft die zu unterstellende oberste sittliche Norm nicht mit eigenen Mitteln erarbeiten" kann (13); darüber muß sie sich in der Tat von der *dafür* zuständigen Fachwissenschaft, eben der Ethik, belehren lassen. Und nur durch Gemeinschaftsarbeit von Ethik und Wirtschaftswissenschaft wird geklärt werden können, ob die Wirtschaftsethik unmittelbar aus einer obersten Norm der Sittlichkeit schlechthin abzuleiten bzw. auf sie zurückzuführen ist, oder ob es eine oder mehrere spezielle, für den Bereich der Wirtschaft zuständige und in diesem begrenzten Bereich oberste sittliche Norm(en) gibt, durch die die Wirtschaftsethik in das Gesamtgefüge der Ethik eingegliedert wird.

Von der Kant'schen formalen Ethik sich deutlich distanzierend stellt W. fest, zur ethischen Beurteilung wirtschaftlicher Handlungen und Tatbestände bedürfe es einer inhaltlichen Norm, die „nur bei der inhaltlich-teleologischen Ethik" (15; Sperrung im Original) gefunden werden könne. Durchaus im Sinne dieser inhaltlich-teleologischen Ethik legt er denn auch den Grundstein für das Gebäude seiner Wirtschaftsethik, indem er feststellt: Wirtschaft „ist ethische Wirtschaft, soweit sie (mit ethisch einwandfreien Methoden) die Mittel beschafft für ethische Ziele.... Und sie ist unethische Wirtschaft, insoweit sie unsittliche Ziele mit Mitteln versieht" (53).

Der so harmlos, weil selbstverständlich erscheinende und doch so ungemein bedeutsame Klammereinschub „mit ethisch einwandfreien Methoden" bedürfte vertiefender Behandlung. Sie würde die Bedeutung außerwirtschaftlicher ethischer Normen und Werte für die Wirtschaftsethik ins Licht stellen und damit auf die Unterscheidung inner- und außerwirtschaftlicher Normen, immanenter und transzendenter Wirtschaftsethik führen. Indem W. dies unterläßt, erliegt er der Versuchung, mit einer einzigen allgemeinen und obersten sittlichen Norm auskommen zu wollen. Als solche wählt er das Gebot der Nächstenliebe, das — soweit es hier in Betracht kommt — inhaltlich das gleiche ist, gleichviel ob man es der christlichen Lehre entnimmt (wie W. es tut) oder im Sinne bloßer Humanität versteht. Allerdings scheint W. dieses Gebot in Anlehnung an das Pauluswort „Die Liebe sucht nicht das Ihrige" (1 Kor 13, 5) dahin auslegen zu wollen, es gebiete, den Nächsten nicht nur *wie* sich selbst, sondern in vollkommener Selbstvergessenheit *mehr* als sich selbst zu lieben. Zu störenden Folgen in der Praxis führt das jedoch nicht; W. ist eine zu ausgeglichene Persönlichkeit, um ein Prinzip zu Tode zu reiten.

[9] Vgl. hierzu die erfreulichen Ausführungen von G. Weißer in seiner Kölner Antrittsvorlesung: „Politik als System aus normativen Urteilen", besprochen in *dieser* Zeitschrift 27 (1952) 317.

Die Erhebung des Liebesgebots zur ausschließlichen obersten Norm führt zu einer Vielzahl von Schwierigkeiten. Ohne Zweifel ist das Liebesgebot das Universalgebot sowohl der christlichen als auch der humanitären Ethik und ist die Liebe das umfassendste *Motiv*, das zu allem nur erdenklichen Guten den Impuls geben kann. Aber weder die Liebe noch das Liebesgebot enthält ein Universal*kriterium*, das zu erkennen oder zu bestimmen gestatten würde, *was* gut ist. Gerade darauf aber kommt es an, und dies zu klären, ist die wesenseigene Aufgabe einer wissenschaftlichen Ethik im Unterschied von moralpädagogischer Paränese. Diese Aufgabe der Unterscheidung von Gut und Böse ist nicht nur insofern von Bedeutung, als es gilt, Gestaltungen der Wirtschaft und Verhaltensweisen in der Wirtschaft abzulehnen, weil sie gegen außerwirtschaftliche Normen verstoßen, sondern auch *inner*wirtschaftlich. Was ist — im Bereiche dessen, was die Wirtschaft bieten kann, was durch wirtschaftspolitische Maßnahmen, durch wirtschaftliches Tun oder Lassen herbeigeführt oder vermittelt werden kann — ein *Gut* für den Mitmenschen, durch dessen Gewährung ich Nächstenliebe an ihm übe, oder im Gegenteil ein *Übel*, durch dessen Zufügung, vielleicht auch Zulassung ich der Nächstenliebe zuwiderhandele?

In der Tat erweist es sich denn auch als schlechterdings undurchführbar, beim Aufbau der Wirtschaftsethik so zu verfahren, als sei der sittliche Höchstwert der Liebe der einzige wenigstens für den Bereich der Wirtschaft belangreiche sittliche Wert und genüge es, ihn als verbindlich anzuerkennen, um alles andere daraus abzuleiten. Die entscheidende Schwierigkeit, an der eine solche Verfahrensweise scheitern muß, ist diese, daß alles, worin für den Mitmenschen etwas wirtschaftlich Gutes, eine Besserung seiner Versorgungslage (im Hinblick auf die Erreichung des ihm gesteckten sittlichen Lebensziels!) liegt, als ihm kraft des Gebotes der Nächstenliebe *geschuldet* erscheint: alles ist pflichtmäßig, für freie Werke der Übergebühr bleibt kein Raum.

Aber noch mehr als das: Johannes Meßner[10] bezeichnet „Selbstverantwortung und Eigeninteresse des einzelnen" als die — auch im naturrechtlich-sittlichen Sinne — „primären Triebkräfte des sozialwirtschaftlichen Prozesses; dies so sehr, daß der einzelne in seinem Erwerbsstreben nicht positiv die Förderung des Gemeininteresses zu intendieren braucht, sondern nur negativ sich der Schädigung desselben enthalten muß"; dasselbe wie gegenüber dem Gemeininteresse gilt selbstverständlich gegenüber dem Wohl und Wehe des einzelnen Mitmenschen. Während Meßner also in Übereinstimmung mit der einmütigen Lehre der Moraltheologen *allgemein* nur eine negative Verpflichtung gelten läßt, sieht W. sich dazu gedrängt, eine *allgemeine* positive Verpflichtung aufzustellen: nicht nur die Gestaltung der Wirtschaft im Ganzen, sondern auch das wirtschaftliche Verhalten im einzelnen seien so einzurichten, daß dem Mitmenschen nicht nur kein Übel zugefügt, sondern positiv ein Gutes erwiesen wird. Streng genommen müßte es sogar heißen: *jedes* in unserer Macht stehende Gute, sodaß nur noch übrig bliebe, die Grenzen unserer Möglichkeiten und damit auch unserer Pflichten im einzelnen zu ermitteln. Tatsächlich untersucht W. diese Grenzen unserer Möglichkeiten mit vorbildlicher Sorgfalt und entwickelt dafür ein sehr leistungsfähiges Verfahren, mit dem er zu einer Vielzahl höchst wertvoller Ergebnisse gelangt. Daß aber jedes Gute, das dem einzelnen Mitmenschen oder dem gesellschaftlichen Ganzen zu erwirken in unserer Macht steht, pflichtmäßig geschuldet sei, wird auch von W. zum mindesten nicht eindeutig behauptet. Er kennt zwar nur die Unterscheidung zwischen sittlich wohlgeordnet und einwandfrei einerseits, sittlich ungeordnet und darum verwerflich anderseits, ohne jedoch daraus unzweideutig die Folgerung zu ziehen, alles, was sittlich wohlgeordnet sei, werde eben darum auch schon pflichtmäßig geschuldet.

[10] „Wirtschaftsgesetz und Naturrechtsgesetz", in: Festgabe für Adolf Weber, dargebracht von habilitierten Schülern und Münchener Kollegen, 1951, 185.

An einer höchst bezeichnenden Stelle allerdings kommt es bei W. ganz offen und ausdrücklich zu der ansonsten glücklich vermiedenen rigoristischen Maximierung der sittlichen Forderung, dort nämlich, wo er als Wirtschaftswissenschaftler eine Maximumfunktion zu handhaben gewohnt ist. Die Grenznutzenlehre glaubt im sogenannten 2. Gossen'schen Gesetz eine Maximumfunktion der Bedürfnisbefriedigung aufstellen zu können. Hier ist nicht der Ort, in eine Kritik der logischen und metaphysischen Voraussetzungen des 2. Gossen'schen Gesetzes einzutreten, die vom Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie unbedingt und uneingeschränkt *verneint* werden müssen. Soweit es sich um verschiedene *Wege* zur Befriedigung *ein und desselben* Bedürfnisses, z. B. des Gelderwerbs (Gewinnstrebens, Strebens nach Mehrwert), handelt, mag das 2. Gossen'sche Gesetz wenigstens in dem Sinn zutreffen, daß die in ihm formulierte Maximumfunktion sinnvoll und vollziehbar ist. Handelt es sich dagegen um die Befriedigung artverschiedener Bedürfnisse, so ist eine Addition und folgerecht Maximierung sinnwidrig und unvollziehbar. W. aber vertraut dieser Maximumfunktion unbedenklich. Schlüssigerweise verlangt er, die verfügbaren Mittel im Sinne des 2. Gossen'schen Gesetzes auf die Befriedigung der verschiedenen (eigenen und fremden) Bedürfnisse so zu verteilen, daß das Maximum an Bedürfnisbefriedigung erzielt wird (87). Eine solche ethische Nutzanwendung seines Gesetzes hätte der liberale Gossen sich nicht träumen lassen! Ein ungemein lehrreiches Beispiel dafür, zu welch weltfremder Verstiegenheit die Verbindung liberaler, auf ihre „objektive" Seinserkenntnis stolzer, „wertfreier" Wissenschaft mit hochgespannter Gesinnungsethik führen kann. Bei W. handelt es sich um einen ausgesprochenen Ausnahmefall, der umso mehr von seiner sonstigen urvernünftigen, abgewogenen und abgeklärten Art absticht, eben darum aber nur umso kennzeichnender ist für die Faszinationskraft liberaler Theoreme.

Die Ausschließlichkeit des Liebesgebots als sittlicher Norm verwickelt in weitere ernstliche Schwierigkeiten an der Stelle, wo es gilt, die Gerechtigkeit und überhaupt das Recht in die Wirtschaftsethik einzubauen (42 ff.). Beide nehmen offenbar im Wirtschaftsleben einen hervorragenden Platz ein. Verstehe ich die Liebe als das Universal*motiv*, so werde ich dem andern das, was ihm kraft Rechtens gebührt, nicht allein deswegen gewähren, weil ich es ihm schulde, sondern zugleich aus Wohlwollen, weil ich es ihm von Herzen gönne und darum, soviel an mir liegt, bereitwillig zukommen lasse, was ihm von Rechts wegen zusteht; so wird die Erfüllung der Rechtspflicht geadelt durch die Liebe. In dem Bestreben jedoch, mit dem Liebesgebot als universaler inhaltlicher *Norm* auszukommen, versucht W., die Gerechtigkeit unter die Liebe zu subsumieren, wodurch sie zu einer unvollkommenen oder annähernden Erfüllung des Liebesgebots verbogen und ihres sittlichen Eigenwerts entkleidet wird. Aber auch dieser Mangel richtet im Ergebnis kein nennenswertes Unheil an, da der gesunde Menschenverstand und das gesunde — nicht *un*wissenschaftliche, aber *vor*wissenschaftliche — sittliche Empfinden des Verf.s überall, wo ein Unglück geschehen könnte, unmerklich korrigierend eingreifen.

An nicht wenigen Stellen zeigt sich jedoch, daß W. doch auch andere sittliche Werte kennt und sein Urteil namentlich über Wert oder Unwert einer Wirtschaftsverfassung entscheidend davon abhängig macht, ob in einer so verfaßten Wirtschaft diese verschiedenen sittlichen Werte, z. B. Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Treue, aber doch auch wohl Familiensinn, geschlechtliche Zucht und Sitte usw. gut aufgehoben oder gefährdet erscheinen.

Zwei der Ethik geläufige Unterscheidungen würden zur Klarheit führen und alle Schwierigkeiten ausräumen: die Unterscheidung von actus elicitus und actus imperatus, von finis operis und finis operantis.

Alle sittlich guten Handlungen können actus imperati caritatis sein. Aber auch ohnehin haben sie als actus eliciti respectivarum virtutum ihren sittlichen Eigen-

wert. Menschliches Tun und Lassen im Bereich der Wirtschaft kann actus elicitus jeder erdenklichen Tugend sein wie auch umgekehrt gegen jede erdenkliche Tugend verstoßen. Hier stellt sich die Frage, ob ein Handeln, *insofern* es zur Sinnerfüllung oder Zielverwirklichung der Wirtschaft beiträgt, einen eigentümlichen, eben darin begründeten sittlichen Wert besitzt und worin dieser besteht. Im Sinne einer inhaltlich-teleologischen Ethik, wie auch W. sie vertreten will, muß das danach bestimmt werden, ob die Sinnerfüllung oder Zielverwirklichung der Wirtschaft ein sittlich werthaftes Ziel ist.

Hier kommt die Unterscheidung von finis operis und finis operantis zum Zuge. Der sittliche Wert wirtschaftlichen Handelns soll sich nach W. danach bestimmen, ob es „Mittel beschafft für ethische Ziele" (53). „Wirtschaft als die mittelbeschaffende Dienerin aller menschlichen Endziele empfängt von diesen Endzielen ... ihren sittlichen Wert." „Die Entscheidung, welche Ziele sie mit Mitteln beliefert, liegt beim Herrn der Wirtschaft, dem Wirtschafter" (ebenda).

In der Wendung „welche Ziele sie mit Mitteln beliefert" liegt die Doppeldeutigkeit. Die Wirtschaft beschafft Mittel zur Bedarfsdeckung oder Bedürfnisbefriedigung. Auf welchen Bedarf, auf welche Bedürfnisse richtet sie sich ein, m. a. W.: welchen Bedarf zu decken, welche Bedürfnisse zu befriedigen, sind die von ihr beschafften Mittel *geeignet*? Das ist die Frage nach dem finis operis. Der Erzeuger und noch mehr der Verteiler „beliefert" Verbraucher, von denen ihm — keineswegs immer, aber manchmal — bekannt ist, daß sie die gelieferten Waren oder geleisteten Dienste zu ganz bestimmten Zwecken verwenden werden, und wirkt so — gewollt oder ungewollt — zu ihren fines operantium mit. Die (in den von der Moralwissenschaft genau umschriebenen Grenzen) dem Wirtschafter wie jedem andern Menschen obliegende Pflicht, sich der Mitwirkung zu verwerflichen Zwecken zu versagen, ist keine Wirtschaftsethik im engeren Sinne; höchstens kann man die im wirtschaftlichen Bereich aktuell werdenden Anwendungsfälle dieser Pflicht der transzendenten Wirtschaftsethik zuzählen. Immanente Wirtschaftsethik fragt nach dem Dienst am finis operis der Wirtschaft; dieser kann in der denkbar besten Weise erfüllt sein, auch wenn dieser und jener Verbraucher von den durch die Wirtschaft beschafften und ihm zur Verfügung gestellten Mitteln den schlechtesten Gebrauch macht, und kann in denkbar unzulänglichster, in unverantwortlich schlechtester Weise erfüllt sein, auch wenn noch so viele Verbraucher die wenigen ihnen zu Gebote stehenden Mittel zu den allerbesten Zwecken verwenden.

Ist die Mittelbeschaffung zur menschlichen Bedarfsdeckung und Bedürfnisbefriedigung sowohl unter der Rücksicht des Ergebnisses als unter der Rücksicht des Vollzuges eine von Gott dem Menschen gestellte, von ihm in Verantwortung vor Gott zu lösende Aufgabe? Wenn Ja, dann steht das Bemühen um ihre Lösung im Gehorsam gegen Gott, ist ihre nach Kräften und Möglichkeiten gute Lösung sittlich werthaft, ihre schuldhaft unzulängliche Lösung ein sittlicher Unwert, Sünde. Das ist die Frage nach dem finis operis der Wirtschaft und der von ihm bestimmten sittlichen Werthaftigkeit wirtschaftlichen Tuns und Lassens.

Diese entscheidende Frage aber wird von W. befremdlicherweise *übersprungen* — vielleicht muß man richtiger sagen: er *versucht*, sie zu überspringen, indem er allen sittlichen Wert der Wirtschaft (des wirtschaftlichen Verhaltens) ausschließlich und unmittelbar von den fines operantium hominum herleiten will, denen die Wirtschaft ihre Dienste leiht. Die von W. gebrauchten Formulierungen sind in dieser Hinsicht eindeutig, sodaß man den Eindruck gewinnen könnte, der finis operis oeconomiae bedeute für ihn ethisch nichts. Der ganze sachliche Gehalt seines Buches spricht jedoch dafür, daß er das Sachziel der Wirtschaft weder übersieht noch übersehen will und daß dieses Sachziel eben aus der Natur der Sache heraus bestimmt und darum objektiv vorgegeben ist, ganz und gar unabhängig davon, welche Ziele der in der

Wirtschaft tätige Mensch sich setzt und welchen Zielen die von der Wirtschaft lebenden Menschen die durch die Wirtschaft beschafften Mittel zuführen. Das steht für W. ebenso unumstößlich fest, wie daß der Wirtschaftspolitiker für die Erfüllung dieses finis operis der Wirtschaft Verantwortung trägt und seine Aufgabe als Volkserzieher sich darauf zu beschränken hat, den Verbraucher gegebenenfalls in der Richtung der *inner*wirtschaftlichen Verwendung seiner Mittel zu beeinflussen, nicht aber zur Verwendung seiner wirtschaftlichen Mittel zu noch so hochstehenden *außer-* oder *über*-wirtschaftlichen Zwecken anzuhalten. Immer wieder aber setzt sich bei W. — ihm selber unbewußt — die Gesinnungsethik gegenüber der von ihm selbst proklamierten „inhaltlichen", d. h. objekt-bestimmten, „teleologischen Ethik" durch und stiftet Verwirrung. So ergibt sich die eigenartige Erscheinung: der Wirtschaftswissenschaftler sucht das Ethos für seine Wirtschaft außerwirtschaftlichen Bereichen zu *entlehnen;* der Ethiker muß ihm zeigen, daß es dessen nicht bedarf, daß vielmehr der Wirtschaft ein *inneres* Ethos innewohnt: der Dienst an *ihrem* finis operis!

Mußte weiter oben auf die Gefahr des Abgleitens nach der Seite eines ethischen Rigorismus hingewiesen werden, so könnte beim oberflächlichen Leser umgekehrt der Eindruck des *Opportunismus* entstehen. Eine von W.s wichtigsten methodischen Handhaben ist, was er als das „sozial-ethische Randproblem der Gegenseitigkeit" (Vorwort et passim) bezeichnet. Und doch hat dieses fälschlich „Problem" genannte Prinzip nicht das mindeste mit Opportunismus zu tun. Es geht um Handlungs- oder Verhaltensweisen, deren sittliche Wohlgeordnetheit einzig und allein in ihrer Eignung oder Tauglichkeit gründet, einen Dienst am Mitmenschen zu leisten (finis operis!). Solche Handlungs- und Verfahrensweisen sind selbstverständlich von Fall zu Fall darauf zu prüfen, ob sie hier und jetzt diesem Zweck zu dienen vermögen. d. h. ob die Verumständung die Erreichung oder Verwirklichung des Zweckes ermöglicht oder ausschließt. Im ersteren (bejahenden) Fall sind diese ex genere suo indifferenten Handlungen sittlich gut, vielleicht sogar pflichtmäßig; im letzteren (verneinenden) Fall sind sie sittlich wertlos, können u. U. sogar, wenn die Wirkung sich ins Gegenteil verkehrt, wegen ihrer Schädlichkeit für den Mitmenschen sittlich verwerflich sein. Von dieser Erkenntnis macht W. einen umfassenden Gebrauch und gelangt so zu zahlreichen, sehr erfreulichen Klarstellungen, die sogar weit über den Bereich der Wirtschaftsethik hinausgreifen. Was fehlt, ist nur die klare und ausdrückliche Beschränkung auf ex genere suo indifferente Handlungen; sie ist dem Verfasser offenbar so selbstverständlich, daß es ihm gar nicht in den Sinn kommt, sie auszusprechen.

Viele Einzelfragen würden ein Eingehen verlohnen. Hier mögen einige Hinweise genügen.

In der Kontroverse zwischen Verkehrswirtschaft (Marktwirtschaft) und Planwirtschaft (Zentralverwaltungswirtschaft) wird auf katholischer Seite nicht selten mit Argumenten operiert, die ihre Herkunft vom Neo-Liberalismus nicht verbergen können. Hier sollten unsere katholischen Verfechter einer sozial gelenkten Marktwirtschaft sich von Weddigen (Kap. VII.: „Sittliche Wirtschaftsordnung") belehren lassen, wie sie zu argumentieren haben.

Eine weitere, sehr beherzigenswerte Belehrung erteilt W. den Theologen, die allzu schnell bereit sind, gegen eine „Dämonie der Wirtschaft" zu wettern. Zutreffend stellt er fest, daß Materialismus noch längst keine Dämonie ist (54/55).

Ganz im Sinne unserer Gesellschaftslehre liegt es, wenn W. an etwas verlorener Stelle die zu schaffende Ordnung bezeichnet als „zielrichtige Synthese von Wirtschaftsfreiheit und Wirtschaftsbindung" (194).

Wenn W. „ein in den Stufen der Gesellschaftspyramide gleichsam vertikales organisches Gleichgewicht der Verfügungsgewalten und Verantwortlichkeiten von Einzelpersönlichkeit, mittelstufigen Gruppen und Gemeinschaftsspitze" (37/38) for-

dert, bringt diese vielleicht etwas eigentümliche Ausdrucksweise der Sache nach ganz dasselbe zum Ausdruck, worum es dem Solidarismus in seinem Prinzip der „Bindung und Rückbindung" (Solidaritätsprinzip) geht, wie auch mit seiner Forderung, der durch die individualistische Entwicklung entstandene Hohlraum zwischen Einzelmensch und Staat müsse ausgefüllt werden durch organische Strukturen regionaler und funktionaler Art. Gewiß kann man W. nicht als Befürworter der Berufsständischen Ordnung in Anspruch nehmen; seine Grundlagen aber führen geradlinig auf sie zu.

Mit Dank sei noch eine zwar nur den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Seinserkenntnis betreffende, wirtschaftsethisch aber höchst relevante Feststellung verzeichnet, daß nämlich „die Wirtschaftstheorie heute alle kausal-mechanischen Zurechnungsversuche der Verteilungstheorie als abwegig nachwies" (160; ähnlich 172/173).

Bemerkenswert ist schließlich noch die Deutung, die W. dem in so vielfältiger Bedeutung, meist aber sehr vag gebrauchten terminus „soziale Gerechtigkeit" gibt (126, 148). Nach ihm gliedert sich auch die soziale Gerechtigkeit nach dem aristotelischen Schema in iustitia commutativa, distributiva, legalis. Diese Deutung W.s deckt sich nicht vollkommen mit der von G. Gundlach gegebenen Deutung als iustitia dynamica im Unterschied von der meist unbewußt geübten und stillschweigend zugrundeliegenden Beschränkung auf eine iustitia statica; sie kommt aber der Gundlach'schen Deutung nahe und zeugt für die Fruchtbarkeit der Gundlach'schen Auffassung.

So gibt die „Wirtschaftsethik" von Weddigen in sehr verdienstvoller und dankenswerter Weise Anlaß zu einer Gesamtüberholung unseres bisherigen Bestandes an wirtschaftsethischen Erkenntnissen. Auf diesem Gebiet ist noch beinahe alles zu tun.

Das Speculum virginum als Überlieferungszeuge frühscholastischer Texte

Von Matthäus Bernards

Die Untersuchung der frühscholastischen Theologie hat manches Gebiet geflissentlich gemieden, so neben den Predigtsammlungen, deren Durchsicht noch durchaus in den Anfängen steckt[1], auch das Schrifttum mit erbaulich-seelsorgerlichen Zwecken. Hierhin gehört außer den Briefen, die Petrus Abailardus an die Nonnen des Paraklet geschrieben hat[2], das eine oder andere unbekannt gebliebene Werk. Das Beispiel des Speculum virginum läßt erkennen, daß die Erforschung nicht ganz zwecklos ist, auch wenn es nicht gelingt, die Arbeit für eine bestimmte Schule in Anspruch zu nehmen.

Da der Jungfrauenspiegel entgegen dem Plan der Mauriner[3] nicht gedruckt ist, haben bisher die zahlreichen — jetzt 51 — Hss. nur wegen ihrer Miniaturen Auf-

[1] A. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948, 47.

[2] Epp. 7 — 9 PL 178, 225 D — 336 D; dazu L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik, in BeitrGPhThMA 34, Münster 1937, 83—88.

[3] J. Mabillon - E. Martène, Annales ordinis s. Benedicti, 6, 75, 150; Ausgabe Paris 1739, 210; Lucca 1745, 193.

merksamkeit gefunden[4]. Aber auch inhaltlich verdient der Spiegel Beachtung[5]: Hier ist zu Beginn des 12. Jahrhunderts für die seelsorglichen Verhältnisse klösterlicher Gemeinschaften ein brauchbares Handbuch geschaffen, das theologisch auf der sicheren Grundlage der Tradition und Väterlehre fußt und psychologisch die zuverlässige Erfahrung der Jahrhunderte und wohl auch der eigenen Tätigkeit des Verfassers ausnutzt. Der durchaus selbständige Standpunkt offenbart sich im Verzicht auf den Stufengedanken bei der Demut und dem geistlichen Fortschritt; daneben findet sich aber auch manche Übereinstimmung mit zeitgenössischen Schriften.

Bis in den Wortlaut hinein gilt das für die Sententiae Anselmi[6] in der *Frage der vernünftigen und sinnlichen Anlage* im Menschen:

Spec. virg.[7] T f. 13^{v}, Ds f. 76^{v}—77^{r}, K f. 23^{v} a (fehlerhaft)

Per rationem que superior est et dignior ad eterna et invisibilia anime appetitus est, per sensualitatem que inferior est ista infima et visibilia administrantur et disponuntur. In eminentia contemplationis non eget ratio sensualitate, ad inferiora ministranda semper indiget sensualitas ratione.

Sent. Ans. ed. Bliemetzrieder 56, 3-8

Per rationem que superior est et dignior eterna et invisibilia anima appetit, per sensualitatem que posterior est inferiora ista et visibilia administrat et disponit. Sed cum ratio in illa eminentia contemplationis eternorum et invisibilium aminiculo sensualitatis non egeat, numquam tamen hec inferiora sensualitas sine ratione bene administrat.

Einerseits wirkt im Jungfrauenspiegel die ganze Darlegung (über den hier mitgeteilten Abschnitt hinaus) als Einschub, andererseits verwischen die Sentenzen den scharfen Gegensatz eget ratio — indiget sensualitas; statt Abhängigkeit von einander ist also eher eine gemeinsame Quelle zu vermuten. In der Tat ist die Frage in der Schule Anselms von Laon nicht selten erörtert worden[8].

Mit der gleichen Schule besteht noch ein weiterer, wenn auch nicht wörtlicher, so doch sachlicher Zusammenhang. Bei der Erklärung von *Gen 1, 26* bezeichnet das Speculum mehrfach (z. B. A ff. 6^{v}, 61^{r}; K f. 119^{v} b — 120^{r} a usw.) den Menschen als Gottes Bild durch Weisheit und Vernunft und als sein Gleichnis durch Heiligkeit der Sitten und Rechtfertigung. Nach den Sententiae divinae paginae[9], den Sentenzen von Arras[10] und auch sonst[11] ist diese Ansicht der Schule Anselms durchaus bekannt; vorher begegnet sie schon in der griechischen Theologie bei Gregor von

---

[4] Zusammenfassend: M. Strube, die Illustrationen des Speculum virginum (phil. Diss. Bonn 1937), Düsseldorf 1937.

[5] M. Bernards, Die handschriftliche Überlieferung und die theologischen Anschauungen des Speculum virginum (kath.-theol. Diss. Bonn 1950) (Maschinenschrift).

[6] F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen, in BeitrGPhMA 13, 2—3, Münster 1919.

[7] Benutzt sind die Hss. A und K (Köln, Hist. Stadtarchiv, W f. 276 a, 12. Jh., bzw. GB f. 155, 15. Jh.), T (Trier, Dombibl., 132, 12. Jh.), Da und Ds (Darmstadt, Hess. Landes- und Hochschulbibl., 738, 13. Jh., bzw. 529, 15. Jh.), Dd (Düsseldorf, Landes- und Stadtbibl., B 124, 15. Jh.), Rh (Rom, Bibl. Vaticana, cod. lat. 504, 12. Jh.), Sa (Salzburg, Stiftsb. St. Peter, b I 29, 15. Jh.). — Den Beamten aller (hier und später) genannten Bibliotheken sei für ihre Auskünfte und ihr Entgegenkommen aufrichtiger Dank gesagt.

[8] G. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille 6, 20), Lille 1898, 39 Nr. 9, 62 Nr. 32; Fr. Bliemetzrieder, Pièces inédites d'Anselme de Laon, RechThAncMéd 2, 1930, 62 Nr. 22, 25—54.

[9] Bliemetzrieder 20, 29 — 21, 9.

[10] O. Lottin, Les sententiae Atrebatenses, in RechThAncMéd 10, 1938, 213—214, Nr. 5, 18—33.

[11] O. Lottin, Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon; deux manuscrits d'Oxford, in RechThAncMéd 14, 1947, 9, Nr. 402, 1—3.

Nyssa, später bei Pseudo-Alkuin und Joh. Scotus Eriugena, ferner auch bei Honorius Augustodunensis[12]. Vom gleichen Standpunkt aus denkt Ps.-Bernhard bei imago an die naturalia und bei similitudo an die gratuita[13]; ähnlich äußert sich gelegentlich auch Bernhard von Clairvaux selbst, der ihnen die libertas arbitrii bzw. die (übernatürlichen) virtutes zuweist[14], meist freilich faßt er das Bild ethisch-religiös und das Gleichnis ontisch-philosophisch[15], im ganzen also ebenso schwankend wie schon Augustin[16]. Auch die Schule Anselms von Laon entbehrt der einheitlichen Meinung: sie spricht öfter wie Ps.-Augustin[17] und die Summa sententiarum[18] von der Vernunftbegabung und der Unvergänglichkeit[19], die sie bisweilen durch die räumliche Unbegrenztheit[20] oder den Vorrangcharakter[21] ersetzt; Anselm selbst hat das Bild ethisch und das Gleichnis als Hinweis auf die Geistigkeit aufgefaßt[22]. An die Ausstattung mit Vernunft und Strebevermögen erinnern Rupert von Deutz[23], Petrus Lombardus[24] und Hugo von St. Viktor[25], der sich daneben auch für die geistige Anlage und den Charakter als Substanz[26] — ähnlich wie das Florilegium von St. Amand aus der Anselmschule[27] und Ps.-Augustin[28] — ausspricht; z. T. sieht man auch im Gleichnis die Übereinstimmung mit Gottes Willen bzw. den Besitz der Tugenden[29]. Eine besondere Stellung nehmen die Sententiae divinitatis der Gilbertschule ein, die im Bild ratio, voluntas, sensualitas und die Beziehung zu Gott, im Gleichnis aber memoria, intellectus, voluntas und das Verhältnis zur Dreifaltigkeit erkennen wollen[30] — eine Ansicht, die bei Hildegard von Bingen[30a] wiederkehrt.

---

[12] Bliemetzrieder 21 Anm. 1 u. 4; ferner für Gregor: A. Lieske, Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa, in ZKathTh 70, 1948, 133—150; für Honorius: J. A. Endres, Honorius Augustodunensis, Kempten 1906, 107.

[13] Instructio sacerdotis 1, 1, 1 PL 184, 774 C.

[14] In annuntiatione b. M. V. sermo 1, 7 PL 183, 386 C; dazu R. Linhardt, Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux, München 1923, 91 Anm. 5.

[15] Linhardt 91—95.

[16] J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, 2, Freiburg i. B. 1909, 116; M. Viller u. K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg i. B. 1939, 263. 264.

[17] De spiritu et anima 35 PL 40, 805.

[18] 3, 2 PL 176, 91 B, 92 A.

[19] Sententiae Anselmi Bliemetzrieder 56, 11; 57, 6; Sententiae Atrebatenses Lottin RechThAncMéd 10, 1938, 213—214, Nr. 5, 12—32.

[20] O. Lottin, Nouveaux fragments RechThAncMéd 12, 1940, 62 Nr. 79; RechThAncMéd 13, 1946, 264—265, Nr. 333, 1—7.

[21] O. Lottin, Les sententiae Atrebatenses RechThAncMéd 10, 1938, 213—214, Nr. 5, 17—33; F. Stegmüller, Sententiae Berolinenses RechThAncMéd 11, 1939, 44, 32 — 46, 1; Lottin, Nouveaux fragments RechThAncMéd 13, 1946, 264—265, Nr. 333, 8—16.

[22] H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken, in BeitrGeschPhThMA 33, 1—2, Münster 1936, 74—75.

[23] De divinis officiis 7, 4 PL 170, 184 B; in Gen. 2, 3 PL 167, 249 B.

[24] J. Schupp, Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus, in Freiburger theologische Studien 35, Freiburg i. B. 1932, 58—59.

[25] De sacramentis 1, 6, 2 PL 176, 264 C.

[26] De sacramentis 1, 6, 2 PL 176, 264 D.

[27] O. Lottin, Nouveaux fragments RechThAncMéd 11, 1939, 317, Nr. 32.

[28] De spiritu et anima 39 PL 40, 809.

[29] A. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik, in Schol 3, 1928, 36—38.

[30] B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, in BeitrGPhMA 7, 2—3, Münster 1909, 19*, 5 — 20*, 14.

[30a] M. Ungrund, Die metaphysische Anthropologie der hl. Hildegard von Bingen (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 20), Münster 1938, 94—103.

Mehr, als daß die Ansicht des Jungfrauenspiegels auch sonst, und zwar der Anselmschule, bekannt ist, läßt sich also nicht sagen.

Ob auch in der Äußerung, daß die Guten und Schlechten „in bivio liberi arbitrii" (A f. 43^{r}) stehen, eine Anspielung auf die Bestimmung der Willensfreiheit durch die Sententiae Anselmi („liberum arbitrium id est discretio inter bonum et malum") [31] liegt, bleibe dahingestellt, wenn auch die Ausdrucksweise des Speculum virginum eher im Gefolge Augustins, zu dem hier auch Hugo von Rouen und Robert von Melun zählen, als bei den Schülern Boethius' und Anselms von Canterbury zu suchen ist [32].

Enger ist wieder die Verbindung mit *Bernhard von Clairvaux* (tractatus de moribus et officio episcoporum ad Henricum Senonensem Archiepiscopum = ep. 42).

Spec. virg. A ff. 38^{r-v}

Quibus floribus? — Liliis, rosis et violis, id est castitate, caritate et humilitate, quibus si species una defuerit, nexe corone pulchritudo non stabit ... Quid castitate pulchrius, que hominem fragilem mundum vas efficit de semine immundo conceptum, de hoste domesticum et de homine quodammodo facit angelum. Angelo castitatis virtus naturalis est, homini causa virtutis et glorie secuture respondens gratia floris.

Folgt 1 Thess. 4, 3—5. Dann sofort: Porro nisi diligas, nec pretium nec meritum habet tua castitas. Quid enim boni habet pudicicia si non adiuvetur dilectione perfecta. Castitas sine caritate lampas sine oleo est. Aufer liquorem, et extinxisti lampadem. Sed est admirandi splendoris gratia ...

ep. 42, 3, 8—9 PL 182. 816 C, 817 A.

Castitas, caritas, humilitas, nullius quidem coloris sunt, sed non nullius decoris; nec mediocris decoris, qui divinos quoque delectare possit aspectus. Quid castitate decorius, quae mundum de immundo conceptum semine, de hoste domesticum, angelum denique de homine facit? Differunt quidem inter se homo pudicus et angelus, sed felicitate, non virtute. Sed, etsi illius castitas felicior, huius tamen fortior esse cognoscitur ...

Verumtamen quantalibet venustate sui castitas eminere appareat, sine caritate tamen nec pretium habet nec meritum. Nec mirum. Quod enim absque illa bonum suscipitur? ... Abgelehnt werden fides — scientia — martyrium ... Nec absque illa quodlibet bonum suscipitur, nec cum illa quamlibet exiguum respuitur. Castitas sine caritate lampas est sine oleo; subtrahe oleum, lampas non lucet. Tolle caritatem, castitas non placet. Sed o quam pulchra est ...

Gegenüber dem einheitlichen Gedankengang des Speculum virginum, wo Lilien, Rosen und Veilchen als der Blumenschmuck der Jungfrauen auf Keuschheit, Liebe und Demut bezogen werden, wirkt die Erwähnung der 3 Tugenden bei Bernhard unvermittelt; der Vergleich mit dem Engel und die Bezeichnung der Keuschheit als repraesentatio der Herrlichkeit erklären sich als Verdeutlichungen, der bloße Hinweis auf 1 Thess 4, 3—5 erscheint als Kürzung; die Ablehnung der Farbenbeziehung wird überhaupt jetzt erst verständlich. So zeigt der ganze Tatbestand den Zisterzienser — oder seine Kanzlei? [33] — als den Nehmenden. Da seine Abhandlung um 1127 geschrieben ist [34], ergibt sich ein terminus ante quem für die Entstehungszeit des Spiegels.

[31] Bliemetzrieder 50, 2—3.

[32] O. Lottin, Les définitions du libre arbitre au XIIe siècle, in RevThom 32/10, 1927, 108—111, 113 Anm. 2, 216.

[33] P. Rassow, Die Kanzlei St. Bernhards von Clairvaux, StudMittGeschBenO 34, 1913, 276 glaubt allerdings für lange seelsorgerliche Briefe mit wörtlichem Diktat Bernhards rechnen zu können. Vgl. J. Leclerq, Saint Bernard et ses sécretaires: RevBén 61, 1951, 208—229.

[34] E. Vacandard DictThCath 2, 1923, 753.

Noch ein zweites Mal kommt das Speculum in die Nähe Bernhards (A f. 85^{r}): Plurima vero studens scire tantum ut scias, non ut quod scis facias, curiositatis vicium est, non philosophie disciplina.

Der Abt von Clairvaux schreibt in seinem Hohenliedkommentar ähnlich[35]: Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum ut sciant, et turpis curiositas est.

Obwohl Bernhards Wort von der Frühscholastik aufgenommen worden ist und z. B. in den Sententiae divinitatis der Gilbertschule begegnet[36], wird man hier statt an Abhängigkeit oder auch an eine gemeinsame Quelle (vielleicht einen Kommentar zu 1 Kor 8, 2?) lieber daran denken, daß gleiche Begriffe und Vorstellungen zugrunde liegen, zumal die curiositas schon bei Augustin ähnlich beschrieben wird[37] und auch die Schule Anselms von Laon verwandte Gedanken äußert[38].

Von einer gegenseitigen Beeinflussung wird man auch bei einigen anderen Fällen nicht sprechen können, so bei der Erklärung von Eber und Wildschwein aus Ps 79, 14 auf Vespasian und Titus (A f. 77^{r}), da diese Auslegung sich sonst zwar nicht findet, aber immerhin von Ps.-Haimo[39] und Rupert von Deutz[40] vertreten wird; wenn über das Leib-Seele-Problem nach dem Jungfrauenspiegel große Männer eine investigatio subtilissima angestellt haben (A f. 68^{v}), dann wird man in diesem Ausdruck eine Anspielung auf die ps.-augustinische Schrift De spiritu et anima, die im Vorwort eine subtilis indagatio verspricht[41], deshalb nicht erblicken können, weil sich kein Berührungspunkt auffinden läßt.

Mit größerer Sicherheit kann aber eine andere Beziehung geklärt werden. Das Speculum virginum bringt in Teil 4 eine nach den Hauptlastern und -tugenden geordnete Reihe von 56 Laster- und 60 Tugenddefinitionen (A ff. 13^{v} — 16^{r})[42]. Der Einbau solcher Tugend- und Lasterlisten in Schriften an Mönche ist nicht ungewöhnlich und von Kassian[43] und Pomerius[44] an über Haimo von Halberstadt[45] bis zu

[35] In cant. cant. 36, 3 PL 183, 968 D.

[36] Geyer 6; weitere Stellen 8 Anm. 1.

[37] Conf. 10, 35, 55 CSEL 33, 268, 5 — 7 Knöll; de vera religione 52, 101 PL 34, 167.

[38] Bamberg, Staatl. Bibl., Patr. 93 f. 105^{r}—105^{v} Quicumque discit tantummodo ut sciat, curiositas (Hs.: Curialitas) est. Qui discit ut sciatur, vanitas est. Qui discit ut vendat, symonia est. Qui discit ut edificetur, prudens humilitas est. Qui discit ut edificet, caritas est. Nam qui sic discit ut nec edificet nec edificetur, scientia illa, quam avide f. 105^{v} suscepit, vertitur ei in vermes; sicut populo Judeorum manna, quod ultra modum et avide colligebatur, versum est in vermes, sic illi scientia sua vertitur in vermes, id est in malam conscientiam, id est nihil valet ei nisi ut recognoscat maiorem dampnationem suam per talem scientiam. — Über die Hs. im einzelnen Weisweiler, Schrifttum 97—123.

[39] Explan. in psalmos PL 116, 473 A; zur Verfasserfrage A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 3^{4}, Leipzig 1906, 1043—1047; J. R. Geiselmann, Zur frühmittelalterlichen Lehre vom Sakrament der Eucharistie, in ThQschr 116, 1935, 325, 340; A. Wilmart, Un commentaire des psaumes restitué à Anselme de Laon, in RechThAncMéd 8, 1936, 325—344; A. Landgraf, Die Zuweisung eines Psalmenkommentars an Anselm von Laon, in Bibl 23, 1942, 170—174.

[40] In Hab. 2 PL 168, 623 B.

[41] PL 40, 780.

[42] Manche der lateinischen Hss lassen sie an der richtigen Stelle aus und verweisen sie in einen Nachtrag, z. B. T f. 23^{r} a, Da f. 37^{v}, Dd f. 202^{v}; die deutschen Übersetzungen enthalten den Katalog nie.

[43] Conl. 5 CSEL 13, 119, 1 — 151, 10 Petschenig; De instit. 5—12 CSEL 17, 78, 11 — 231, 7 Petschenig.

[44] De vita contemplativa 3 PL 59, 415 B — 520 A.

[45] De varietate librorum 2 PL 118, 887 D — 932 D.

Joh. Homo Dei von Fruktuaria[46] und Honorius Augustodunensis[47] zu beobachten; Aldhelm[48], Ps.-Adalger[49] und Hermann der Lahme[50] bezeugen die gleiche Sitte für das Jungfrauenschrifttum; für die Klerikerunterweisung begegnen ähnliche Ausführungen bei Hrabanus Maurus[51]. Die Begriffsbestimmungen des Spiegels geben jedesmal das äußere Verhalten und die dazugehörige innere Gesinnung an; diese einheitliche Anlage unterscheidet sie von den zahlreichen anderen Tugend- und Lasterverzeichnissen, wie sie u. a. z. B. auch Hugo von St. Viktor[52] und Wilhelm von Conches[53] zusammengestellt haben, und läßt andererseits ihre Übereinstimmung mit den Definitionen des *Liber de fructu carnis et spiritus* leicht erkennen. Dieser ist — bisweilen auch mit dem Namen Diffinitiones vitiorum et virtutum — häufig überliefert[54] und als Werk Hugos von St. Viktor bereits gedruckt (PL 176, 997 B —

[46] Tract. de ordine vitae et morum institutione 7, 22 — 10, 33 PL 184, 574 C — 580 D; zur Verfasserschaft A. Wilmart, Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin, Paris 1932, 64—100.

[47] Speculum ecclesiae PL 172, 1087/8 D — 1090 C, 1089/90 D — 1092 A.

[48] De virginitate Prosafassung 11—15 MG AA 15, 239, 7 —245, 3 Ehwald; Carmen 2446—2904 ebda. 452—471.

[49] Admonitio ad Nonsuindam reclusam 1—9 PL 134, 917 A — 928 A; der Lasterkampf 12 PL 134, 929 D — 931 A.

[50] De octo vitiis principalibus: E. Dümmler in Zeitschr. f. deutsches Altertum 13, 1867, 385—431.

[51] De clericorum institutione 3, 38 PL 107, 417 D. 418 B.

[52] Z. B. De sacramentis 2, 13, 1 PL 176, 526 A; andere Listen, so Expositio in Abdiam PL 175, 401 A und Allegoriae in NT 2, 3 PL 175, 774 BC scheiden für Hugo aus, weil sie vielleicht, bzw. sicher unecht sind; vgl. dazu A. Landgraf, Einführung 74—75.

[53] Moralium dogma philosophorum 1, 1—49 PL 171, 1009 C — 1042 B. Der Versuch von P. Glorieux, Le Moralium dogma philosophorum et son auteur in RechThAncMéd 15, 1948, 360—366, hat keine Zustimmung gefunden.

[54] Brüssel, Bibl. Royale, ms. II 2313 ff. 209^{r} — 211^{r}; Florenz, Bibl. Laurenziana, plut. 42 n. 15 f. 171; Göttingen, Universitätsbibl., theol. 5 ff. 433^{r} — 434^{v}; Köln, Hist. Stadtarchiv, G. B. qu. 206 ff. 18^{v} — 25^{r}; Leiden, Bibl. der Rijksuniversiteit, B. P. L. 93 ff. 113—114; Leipzig, Universitätsbibl., ms. 148 ff. 113^{v} — 117^{v}, ms. 305 ff. 150^{r} — 153^{v}; clm. 314 ff. 8^{v} — 9^{v}, 3331 ff. 190^{r} — 199^{v}; 8826 ff. 130^{v} — 132^{r}; Oxford, Bodleiana, cod. Laud. misc. 377 ff. 32^{v} — 43^{v}; Paris, Bibl. de l'Arsénal, 1116 (110 H. L.) ff. 185^{v} — 186^{r}; Paris, Bibl. Ste. Geneviève, 1648 (E. 1. in 4°) ff. 8^{v} — 30^{r}; Paris, Bibl. Nat., lat. 10630 ff. 65^{r} — 68^{v}, lat. 14413 ff. 166^{r} — 173^{r}; Paris, Bibl. Mazarine, 981 (901) ff. 17^{v} — 21^{r}; Salzburg, Studienbibl., V. 1. H. 162 ff. 75^{r} — 81^{v} (zitiert S); Utrecht, Bibl. der Rijksuniversiteit, 130 (Eccl. 317) ff. 113^{r}a — 113^{v}a, 112 (Eccl. 94; früher 292 u) ff. 105^{r} — 115^{r}; 3 weitere Hss. erwähnt ohne nähere Angabe P. Fidelis a Fanna: Bonaventura, Opera omnia 10, Quaracchi 1902, 29. Genauer über die genannten Hss. Bernards, die hsl. Überlieferung 437—438. Der Titel Diffinitiones begegnet in clm 314, der Leipziger Hs. 305 und der Hs der Bibl. Ste. Geneviève. Einzelne Definitionen begegnen versprengt auch in anderen Sammlungen, z. B. Prag, National- und Universitätsbibl., 521 f. 43^{r} (humilitas unter Hugos Namen bei Thomas von Hibernia, Manipulus florum), Brügge, Bibl. de la ville, 167 (Tractatus de septem vitiis criminalibus) ff. 63^{r} (superbia), 64^{v} (ira), 65^{r} (invidia, tristitia), 66^{r} (avaritia), 69^{r} (gula, ventris ingluvies, crapula, ebrietas), 70^{r} (luxuria), wahrscheinlich auch Salzburg, Stiftsbibl. St. Peter a VI 45 ff. 18^{r} — 38^{v}. Albert d. Gr. benutzt die Begriffsbestimmung der Keuschheit und zitiert die Schrift als liber de diffinitionibus sogar ausdrücklich: de bono tr. 3 q 3 art. 1 n. 266, 268 (Ed. Colon., Opera omnia 28, Monasterii 1951, 154—155 Feckes); vgl. K. Feckes, Die Behandlung der Tugend der Keuschheit im Schrifttum Alberts d. Gr., in H. Ostlender, Studia Albertina, BeitrGeschPhThMA Suppl. 4, Münster 1952, 91. — Die naheliegende und durch Alberts Äußerung neu aufgeworfene Frage nach den Quellen und Vorlagen und nach den Vorgängern verdient besondere Behandlung.

1006 C). Vorlage sind die Pariser Hss der Bibl. von Ste. Geneviève, die allein neben der Brüsseler die schon von B. Hauréau zurückgewiesene Zuschreibung an Hugo bringt[55], und der Bibl. Mazarine; lediglich diese beiden stimmen in der Ordnung der Kapitel mit dem Druck überein. Sonst ist die Reihenfolge ganz abweichend: auf den Prolog folgen die Kapitel 2, 3, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4 des Druckes; es schließen sich die Tugenden Kapitel 11, 18, 16, 17, 12, 15, 13, 14 an; den Abschluß bildet Kapitel 1. Das von Hauréau als Besitz Hugos von St. Viktor erkannte Kapitel 19 fehlt in den genannten Hss immer; darüber hinaus gestattet sich der Druck manche Eigenmächtigkeiten, die die ursprüngliche Überlieferung bisweilen geradezu verfälschen, so z. B. die Einfügung des Begriffes der theologischen Tugend (c. 2 PL 176, 999 A)[56]; während der Jungfrauenspiegel der Demut eine siebenfache corona virtutum quasi cardinalium (A f. 13^{r}) zuspricht, verzichtet der liber auf das quasi (S f. 76^{v}); besondere Begriffe für die theologischen und die sittlichen Tugenden fehlen in beiden Werken; auf der Gegenseite treten die Hauptlaster als vitia principalia auf (A f. 14^{v}; S f. 76^{v}). Dieser Sachverhalt entspricht dem Befund bei Petrus Lombardus, wo von virtutes principales vel cardinales die Rede ist, und bei Roland Bandinelli, der von virtutes principales spricht; die Sentenzen Anselms von Laon und Petrus Abailardus kennen im Gegensatz zu Wilhelm von St. Thierry, Alanus von Lille, Petrus von Poitiers den Ausdruck Kardinaltugenden so wenig, wie andererseits dem liber und dem Spiegel die katholische Tugend des Petrus Cantor, Simons von Tournai u. a. unbekannt geblieben ist[57].

Der Liber de fructu carnis et spiritus bietet neben den Definitionen („Katalog") noch eine bildliche Darstellung des Laster- und des Tugendbaumes. Beide Bestandteile finden sich auch im Speculum virginum, gleichfalls mit geringen Ausnahmen der verbindende Text; nur der Abschnitt über das Wesen der untergeordneten Laster und Tugenden (c. 3 PL 176, 999 C; S ff. 76^{v}—77^{r}) und der Satz zwischen den beiden Kataloghälften (c. 11 PL 176, 1002 C; S f. 78^{r}) sind selbständig.

Die Bäume des liber decken sich mit den Bildern des Spiegels. Sie führen auch diejenigen Laster und Tugenden auf, die im Speculum virginum in Katalog und Baum vorhanden sind, im Katalog des liber dagegen fehlen (accidia, reverentia, sagacitas, tractabilitas, constantia). Ferner verzeichnen sie jene Laster, die im Baum des Jungfrauenspiegels stehen, aber in den beiden Katalogen fehlen oder einen anderen Namen tragen (libido, immunditia, turpitudo, turpiloquium, fornicatio, voracitas bzw. protervia, rixa). Sodann bezeichnen sie die Furcht, die im Bild des Spiegels metus heißt, in Übereinstimmung mit den zwei Katalogen als timor. Daher erscheint der Spiegel durchaus als *Vorlage* und der liber als sein *Auszug*. Eine weitere Beobachtung bestätigt dieses Urteil: die auf den Katalog folgende, nicht ihn wie im Speculum einleitende Behandlung des Verhältnisses der Demut zu den sieben Haupttugenden (c. 1 PL 176, 997 D; S. f. 80^{r}) beginnt mit einer Rückverweisung, die nicht zutrifft: Cunctarum itaque, ut praedictum est, virtutum fundamentum humilitas est. Der hier zitierte Satz findet sich nun im liber nicht, wohl aber im Jungfrauenspiegel: Humilitas igitur ... fundamentum virtutum omnium (A f. 13^{r}); bei seiner Übernahme hat der liber die Stelle abgeändert: Humilitas igitur, quae ex virtutum principatu altiorem obtinet locum, ... (c. 2 PL 176, 997 A; S f. 76^{v}), aber bei der

[55] Gen. f. 30^{r}; Brüssel f. 207^{r} (nur Hugo de sancto); B. Hauréau, les oeuvres de Hugues de St. Victor, Paris 1886, 143—146. Die Hs. in Florenz bezeichnet Bonaventura als Verfasser.

[56] Dies gilt wenigstens für die neun eingesehenen Hss.; drei weitere lassen den ganzen Abschnitt aus.

[57] O. Lottin, Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Age, in RechScPhTh 18, 1929, 374 Anm. 1; für Simon 374, 390—391, vgl. 377; für Roland, Wilhelm, Alanus, Petrus O. Lottin, Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles, III, Louvain/Gembloux 1949, 155, vgl. 154, usw.

späteren Gelegenheit diese Abänderung übersehen. Feststellungen, die dieser Erkenntnis entsprechen, lassen sich noch mehr machen: der Einleitungssatz des liber (Omnis divinae paginae sermo: Prologus PL 176, 997 B; S f. 75^{r}) ist nichts als ein verkappter Hinweis auf das Zitat Gal. 5, 19—22 im Spiegel; der zwischen die Definitionen der Laster und der Tugenden eingefügte Satz (c. 11 PL 176, 1002 C) faßt frühere Ausführungen des Jungfrauenspiegels (A f. 12^{v}) zusammen; die Wendung ad rem esse noverit (c. 2 PL 176, 999 A; S f. 76^{v}) ersetzt ein non pigeat ... considerare (A f. 13^{r}), das im liber an späterer Stelle benutzt wird (PL 176, 999 B), um für den Fortfall eines umgestellten Abschnittes Ersatz zu schaffen; hier verrät das doppelte considerare die Verlegenheit. Der schwankende Umfang und die — wenn auch geringen — Textunterschiede in den Hss. des liber zeigen die allmähliche Entstehung des Auszuges. Anfangs bleibt die Gesprächsform erhalten; die beiden Zeugen dieser Entwicklungsstufe (Rh, Sa) gehören noch in die Überlieferung des Jungfrauenspiegels. Dann fällt sie als erstes; Streichungen fördern die inhaltliche Einheit; ihr wird auch die außer Rh nur noch einmal (Leipzig UB 305) begegnende Schilderung der Eigenart von Stolz und Demut geopfert; der Lasterkatalog deckt sich noch mit dem Spiegel, die Bäume werden nach dem Katalog berichtigt und durch weitere, nicht im Katalog aufgeführte Laster und Tugenden ergänzt; der Tugendkatalog wird immer mehr nach der abschließenden Repetitio, die das Wirken der Hauptlaster und -tugenden unter Berücksichtigung der einzelnen Laster und Tugenden beschreibt („Anhang"), obwohl sie selbst zunächst nicht übernommen wird, verbessert, dadurch kommen reverentia, affectus, tractabilitas und constantia in Abgang. Statt eines Titels bedient man sich hin und wieder der Ankündigung des Jungfrauenspiegels „Diffinitiones". Die weitere Entwicklung ersetzt sagacitas im Katalog durch deliberatio[58]; die Abhandlung über das Wesen der Einzellaster und -tugenden wird neu eingefügt; der Prolog findet seine endgültige Fassung. Schließlich erscheint die Überschrift Liber de fructu carnis et spiritus, und mit dem Einbau des Anhanges ist der Abschluß erreicht. Wenn endlich die bildlichen Darstellungen auch ohne den Text anzutreffen sind, dann beweist eine größere Zahl neu aufgenommener Laster und Tugenden selbständige Fortentwicklung[59].

Einige Zeugen des liber verdienen besondere Aufmerksamkeit, zunächst eine Leipziger Hs., weil sie, 1133 geschrieben[60], wiederum eine *zeitliche Festlegung* ermöglicht, sodann zwei andere, die dem liber ein Gedicht De duodecim lapidibus anhängen, das einem Abschnitt im Schlußgedicht des Jungfrauenspiegels inhaltlich nahekommt; sachliche Unterschiede verbieten aber die Annahme einer Abhängigkeit[61]. S trägt dabei am Rande die Angabe Hhunradus (f. 81^{v})[62], die kaum auf den

[58] Die Bäume halten sich teilweise nicht an diesen Ersatz; so heißt in Leipzig 148 und Paris 10 630 die tractabilitas ratio bzw. deliberatio; in Arsenal 1116 liest man deliberatio et sagacitas.

[59] Paris, Bibl. de l'Arsénal, 937 (46 B. H. L.) ff. 129^{v}—130^{r}; 1037 (S. A. L.; früher 347, B. F.) ff. 4^{v}—5^{r}; 1234 (3. A. H. L.); Melk, Bibl. der Benediktinerabtei, 199 ff. 149^{v}—150^{r}; weiter Monte Cassino, Bibl. Abbaz. 207 p. 328—329, 14./15. Jh., abgedruckt Florilegium Casinense IV, Cassino 1880, 316—317, dazu Bibliotheca Casinensis IV 178; zwei weitere Hss. bei H. Walther, Kleine mittellateinische Dichtungen aus 2 Erfurter Hss., in Mittelalterliche Hss., Festschrift H. Degering, Leipzig 1926, 308.

[60] ms. 148; dazu R. Helssig, die theologischen Handschriften, in Katalog der Hss. der Universitätsbibliothek zu Leipzig, 4, 1, Leipzig 1926—1935, 161—164.

[61] M. Bernards, Epithalamium virginum, in ZKathTh 73, 1951, 83—84.

[62] H. Tietze, die illuminierten Hss. in Salzburg, in Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Hss. in Österreich 2, Leipzig 1905, 67 Nr. 72; E. v. Frisch, Über die Salzburger Hs. von Hugos von St. Viktor Opusculum de fructu carnis et spiritus, in Festschrift für Georg Leidinger, München 1930, 67; Ott, Theol. Briefliteratur, 440; E. Frisch, Mittelalterliche Buchmalerei, Wien o. J. (1949), 30.

Schreiber der betreffenden Partie, andererseits doch in seine Zeit zurückgeht. Man wird hier weniger an den Salzburger Erzbischof Konrad I. von Abensberg (1103 bis 1146) denken als sich vielmehr daran erinnern, daß Johannes Trithemius sowohl den liber de fructu carnis et spiritus als auch das Speculum virginum einem Benediktiner namens Konrad zuschreibt, den er nach Hirsau versetzt[63]. Weil aber die Beziehung des Vermerks zu dem liber keineswegs klar ist, verbieten sich weitere Schlüsse.

Zu dem selben Ergebnis wie bezüglich des liber führt die Untersuchung des Traktates *Homo constat ex carne et spiritu*. Er ist nicht nur 1170/85 in den Laudes crucis aus Regensburg verwandt, sondern begegnet auch noch in den Hss des liber[64]. Um ein Bild, das den Menschen im Widerstreit zwischen Geist und Fleisch zeigt, ist der Text herumgesetzt — genau entsprechend dem Anfang des 8. Teiles im Jungfrauenspiegel (A f. 68^{r}). Nur im Spiegel ist das Stück in den Zusammenhang eingeordnet, an den anderen Stellen fehlt jede Verbindung zur Umgebung. Die Streichung des Hinweises auf die Geduld, die nur das Speculum virginum später ausführlich behandelt, das Fehlen des Subjektes bei einer Konstruktionsänderung (merita sua ... mortificat, ut homo ... compendens ... statt sua membra mortificando ipse homo ... compendet), die Beibehaltung der Einleitung (ratio formulae), endlich die Zufügung von Schriftstellen (Gal 5, 24; Geh Off 2, 7; Kol 2, 14—15) und Erklärungen (spiritus appetitu principii sublevatus statt spiritus altiora petens; draco ... sicut victor *in ligno protoplastum deiecit*, sic victus *ex ligno per novum Adam proprio se mucrone transfodit*) weisen der Regensburger Hs deutlich den späteren Platz zu. Mit den anderen Hss teilt sie eine weitere Abänderung, die offenbar erklärenden Charakter hat (spes et salus redempti hominis *in fide crucis* Christi constat statt in cruce), und die Übernahme eines schon im Spiegel falschen Prädikats (ratio et sapientia moderantur utrumque et congruae disiunctionis vel coniunctionis modum ponit utrisque); die übrigen Abweichungen begegnen in den restlichen Zeugen nicht, doch verzichten auch sie auf die zweite Erwähnung des Kreuzes, ohne freilich den mißglückten Ersatz vom Selbstmord des Drachen durch den neuen Adam zu versuchen; sie erweitern aber ihrerseits (naturae propriae iura statt nativa iura), behalten die Erwähnung der Geduld bei und zeigen auf diese Weise, daß auch sie Auszug, nicht Vorlage sind.

Von den in zwei Hss[65] folgenden Abhandlungen Deus rectum creavit hominem und Veritatis inquisitio scheint die erste nichts oder nur wenig mit dem Spiegel gemein zu haben; die zweite ist eine Sammlung sentenzenhafter Auszüge aus dem Speculum virginum[66], die gelegentlich leicht verändert und aus dem Gewand der allegorischen Schrifterklärung gelöst sind. Das an der gleichen Stelle dem Liber de fructu carnis et spiritus vorangehende *Vestibulum monastici paradisi* ist ein Dialogus

[63] Kurze Übersicht bei M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des MA 3, München 1931, 315—316.

[64] clm 14159 f. 6^{r}; Oxford, Bodleiana, cod. Laud. misc. 377 f. 44^{r}; Paris, Bibl. Nat., lat. 10630 f. 68^{v}; Köln, Hist. Stadtarchiv, G. B. qu. 206 f. 26^{r}. Zu clm: A. Boeckler, die Regensburg-Prüfeninger Buchmalerei des 12. und 13. Jahrhunderts, München 1924, 45—46; B. Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram, in StudMittGeschBenO 51, 1933, 139.

[65] Oxford, Bodleiana, cod. Laud. misc. 377 ff. 44^{v}—55^{v} bzw. 115^{r}; Köln, Hist. Stadtarchiv, G. B. qu. 206 ff. 26^{v}—34^{v}, 36^{r}—95^{v}. Die Vermutung von G. Schepß, Conradi Hirsaugiensis Dialogus super auctores sive Didascalon, Programm des Kgl. Alten Gymnasiums, Würzburg 1889, 8—9, der die Kölner Hs. nicht kennt, bestätigt sich also wenigstens z. T.

[66] Die Überschrift in der Kölner Hs. Sententie morales kennzeichnet schon selbst deutlich den Auszug als solchen; der zweimaligen Aufnahme des gleichen Satzes ff. 36^{r} und 49^{r} bedarf es erst gar nicht.

de mundi contemptu vel amore[67] zwischen einem Matricularius R. und einem Mönch S. und deckt sich gleichfalls inhaltlich mehrfach mit dem Jungfrauenspiegel; weil das Incipit stimmt, handelt es sich offensichtlich um die Schrift *Matricularius*, die Trithemius dem gleichen Verfasser beilegt[68]. Der in einer späten Hirsauer Abschrift erhaltene Matricularius[69] scheint dagegen als Altercatio Pauli et Gamalielis, wie er sich im Untertitel nennt, mit dem Vestibulum nicht identisch zu sein, sondern ein anderes Werk aus der Liste des Spanheimer Abtes darzustellen.

Die zahlreichen übrigen Stellen, an denen der Jungfrauenspiegel die Ansichten der zeitgenössischen Theologie wiedergibt, enthalten keine wörtlichen Anklänge mehr, sodaß sie für die Frage der Überlieferung ausscheiden.

[67] Oxford ff. 3[r]—31[r]; Köln ff. 2[r]—18[r].

[68] Schepß 8—9; Manitius 3, 315.

[69] Stuttgart, Württ. Landesbibl., HB. IV 27 ff. 2[r]—140[r]. Dazu Bernards, die hsl. Überlieferung 434—437.

Die indirekte Gewalt der Kirche über den Staat nach Ockham und Petrus de Palude

Eine Übersicht

Von Franz Pelster S. J.

In einem Sammelheft der Franziskanischen Studien über Wilhelm von Ockham hat A. Hamann O. F. M.[1] einen Artikel veröffentlicht, der alle Beachtung verdient. Auf Grund des von R. Scholz[2] entdeckten und von L. Baudry[3] herausgegebenen Breviloquiums gibt Hamann zunächst eine gedrängte Analyse der Schrift — eine sehr eingehende findet sich bei Baudry in der Einleitung zum Text des Breviloquiums —. Er bestimmt, ebenso wie Scholz und Baudry, die Zeit der Entstehung nach Abfassung des dritten Teiles des Dialogus, d. h. nach 1338. Uns interessieren besonders die Folgerungen aus dem Inhalt. Ockham als Theologe steht im Gegensatz zum reinen Aristoteliker Marsilius von Padua, der die gesamte Jurisdiktionsgewalt der Kirche vom Staat ableitete. Kirche und Papst sind nach Ockham in geistlichen Dingen kraft göttlicher Einsetzung vom Staat unabhängig, ebenso wie die weltliche Gewalt von der Kirche und dem Papst. Ockham bekämpft hier aufs schärfste die Kurialisten wie Augustin von Ancona und Alvarus Pelayo, die alle weltliche Gewalt letztlich vom Papst abhängig machten.

Was Ockham somit verteidigt, ist die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der beiden Gewalten. Sind es aber nach ihm völlig getrennte Gewalten, so daß keine in die Sphäre der anderen eingreifen darf? Die geistliche Gewalt ist die höhere, die unter Umständen (casualiter) in den Kreis der weltlichen Macht hinübergreift, und zwar nicht allein direktiv, indem sie Normen aufstellt, sondern auch durch juris-

[1] La doctrine de l'Église et de l'État d'après le Breviloquium d'Occam: Franz St 32 [1950] 133—141.

[2] Zwei neue Handschriften des Defensor Pacis des Marsilius von Padua und ein unbekannter kirchenpolitischer Traktat Wilhelms von Occam: Neues Archiv der Gesellschaft für deutsche Geschichtskunde 47 (1938) 559—566. Vgl. auch ders.: Wilhelm Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico (Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde), Leipzig 1944.

[3] Guillelmi de Occam Breviloquium de Potestate Papae, Paris 1937.

diktionelle Akte. Er macht hier die Unterscheidung regulariter und casualiter[4]. Vielleicht noch klarer ist diese potestas casualis — heute würden wir indirecta sagen — in der späteren Schrift De imperatorum et pontificum potestate umschrieben[5]: Collige ex predictis, in quibus consistat sublimitas apostolici principatus, quia consistit in tribus: primo in hoc quod est respectu spiritualium, que sunt secularibus digniora ... Secundo in hoc quod est respectu liberorum, non respectu servorum, quia iure divino nullus est servus pape ... Tertio in hoc quod papa iure divino regulariter vel casualiter omnia potest, que sunt necessaria regimini et gubernationi fidelium, quamvis eius potestati ordinarie et regulariter sint certi termini constituti, quos regulariter transgredi sibi non licet. Daß diese casualis potestas sich auch auf rein weltliche Dinge bezieht, geht aus einer anderen Stelle der gleichen Schrift hervor: In casu autem necessitatis vel utilitatis, que parificari potest necessitati, quando omnes alii, ad quos spectarent, deficerent, posset et deberet ⟨papa⟩ temporalibus se immiscere, dampnabilem et periculosam negligentiam aliorum supplendo, et haberetur plenitudo potestatis, qua papa preeminet et prefulget, qua regulariter vel casualiter omnia potest, que necessaria regimini fidelium dinoscuntur. Illa autem, que non sunt necessaria, ne legem evangelicam legem efficiat servitutis, in illo casu, in quo remanent non necessaria, imperare non potest, quamvis spiritualia sint, licet eorum aliqua valeat suadere (c. 10, 466).

Durch diese Stellen dürfte, freilich ohne daß der Ausdruck gebraucht wird, die potestas indirecta in temporalia des Papstes als Lehre Ockhams dargetan sein.

Hat er Vorgänger? Wir wissen, daß seit den Tagen Bonifaz' VIII. und Philipps des Schönen das Verhältnis zwischen Kirche und Staat leidenschaftlich erörtert wurde[6]. Welch zum Teil radikale Anschauungen damals vorgebracht wurden, ersieht man aus einer Aufzählung der Meinungen im Breviloquium[7]. Es handelt sich um die Erklärung der Worte des Herrn an Petrus ‚Quodcumque ligaveris'. Die einen sagen: Christus hat Petrus die Fülle der Macht in geistlichen, nicht in weltlichen Dingen versprochen; andere: Christus hat nur die Gewalt, im Bußsakrament Sünden und Verbrechen zu lösen, gegeben. Nach anderen kann Petrus diese Gewalt innerhalb und außerhalb des Sakramentes ausüben. Wieder andere meinen, Christus habe Petrus keine größere Macht übergeben als allen anderen Aposteln oder auch anderen Priestern, er habe ihnen jedoch weder im Geistlichen noch im Weltlichen die Vollgewalt übertragen, auch keine Koerzitionsgewalt. Andere endlich vertreten die

[4] Vgl. L. Baudry, Breviloquium l. 4 c. 4 p. 108: Ergo papa aliquando casualiter, aliquando regulariter iurisdiccionem ⟨temporalem⟩ exercet. Item regulariter nullus privandus est iure suo sine culpa, et tamen casualiter potest. Ergo potest quis casualiter habere potestatem privandi alium iure suo sine culpa sua, quamvis non habeat regulariter potestatem privandi ipsum iure suo sine culpa sua ... Hier ist dem Zusammenhang nach klar gesagt, daß der Papst ‚casualiter' auch in zeitliche Rechte eingreifen kann. Er hat also nicht nur direktive Gewalt, d. h. er kann nicht nur zeigen, was Recht oder Unrecht ist, sondern auch Akte eigentlicher Iurisdiktion gegenüber der weltlichen Gewalt ‚casualiter' setzen.

[5] Ed. Scholz 2, Rom 1914, c. 13, 468. Eine andere Umschreibung findet sich in derselben Schrift c. 8, 465: Nunc superest videre, ad quanta se extendat principatus papalis. Circa quod videtur mihi dicendum quod omnia possibilia principi et rectori mortali, quae sunt necessaria ad procurandam animarum salutem eternam et ad regimen et gubernationem fidelium, ad papalem pertinent principatum, ita tamen quod modus nullatenus excedatur enormiter, salvis rebus, iuribus et libertatibus aliorum, nisi quod potest a sibi subiectis suas necessitates exigere.

[6] Vgl. die noch immer sehr wertvolle Schrift von R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttgart 1903, und des gleichen Verfassers Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern 1—2, Rom 1911.

[7] L. 2 c. 20, 66.

Ansicht, die Petrus versprochene Gewalt erstrecke sich auf alles, was zur Leitung des christlichen Volkes nötig sei, damit nicht der Glaube oder das Gemeinwohl gefährdet werde[8]. Ockham will sich hier nicht entscheiden; man sieht aber, daß seine Vorliebe der letzten Ansicht gilt.

Wir ersehen aus dieser Aufzählung bereits, daß die Theorie Ockhams nichts völlig Neues ist. Auch Hamann betont, daß sich manche Ähnlichkeiten zwischen Ockham und Johannes von Paris[9] finden. Es sei mir gestattet, auf einen anderen Mann kurz hinzuweisen, der die potestas indirecta des Papstes schon vor O. in aller Klarheit vertreten hat. Eine ausführlichere Darstellung soll später folgen. Cod. 744 der Stadtbibliothek Toulouse [membr. ff. 254, 32×21,5 cm (2 col.) saec. 14 in.] enthält nach den ersten zwei Quodlibeta des Johannes von Neapel 1^{r}—51^{v}, dem ersten Avignoneser Quodlibet des Durandus, 3 Quodlibeta, die meiner Ansicht nach dem Petrus de Palude gehören 63^{r}—118^{v}, und nach einem Traktat De potestate pape domini Petri de Palude 118^{v}—141^{r} zehn sehr interessante Fragen über den Wucher 142^{v}—155^{v}. Es folgen noch eine Gegenschrift gegen das erste Quodlibet des Jakob von Viterbo und ebenso das Quodlibet des Aureoli, die uns hier nicht interessieren. Die Quodlibeta müssen vor ihrer endgültigen Zuteilung an de Palude noch näher untersucht werden. Daß die Fragen über den Wucher Petrus gehören, scheint durch eine Randbemerkung f. 153va gesichert: Sentencia Petri de ista questione; wo es im Text heißt: Credo tamen magis quod in decimis ecclesia habet dominium. Aber auch hier wäre eine nochmalige Prüfung zu wünschen.

Unser Problem wird in der 10. Frage De usura behandelt: Decima questio ad supplementum precedentis. Utrum de necessitate salutis sit subesse pape in temporalibus sicut in spiritualibus 148^{v}—155^{r}. Dort werden drei Meinungen aufgezählt ‚due extreme et tercia media'. Die erste ist jene der Legisten: Dicunt quod papa nullam iurisdiccionem habet in temporalibus nisi ab imperatore, a quo tenet omnem temporalem iurisdiccionem suam ... Sicut papa a Deo plenitudinem iurisdiccionis in spiritualibus, in quibus non subest imperatori, sic econtrario habet imperator plenitudinem iurisdiccionis in temporalibus a Deo, in quo in nullo subest pape ...

Die zweite Meinung vertreten einige Theologen und Kanonisten: Omnis temporalis iurisdiccio plene et principaliter et totaliter residet apud papam et est ab ipso et subest simpliciter pape nec habet eam aliquis princeps secularis a Deo nisi mediante papa ...

Die dritte Meinung, quam reputo veriorem salvo in omnibus et per omnia iudicio sedis apostolice preterito et futuro, sc. quod primo plenitudo temporalis iurisdiccionis non est in papa a Christo, 2° nec ab ipso est in omnibus, 3° nec principes seculares habent iurisdiccionem suam a papa nec ei subsunt in iurisdiccione temporali simpliciter et universaliter ... 4° ei subsunt in temporali iurisdiccione casualiter idest quantum necesse est pro spiritualibus. Dies wird noch weiter ausgeführt. F. 150vb wird dann die Folgerung aus den Argumenten gezogen: 4ª conclusio est quod omnis iurisdiccio temporalis subest pape *indirecte* racione spiritualis, quan-

[8] A. a. O. Alii putant nequaquam potestatem papalem taliter restringendam neque ita ampliandam, ut etiam ad omnia spiritualia se possit extendere, sed dicunt quod potestas papalis promissa beato Petro per illa verba: ‚Quodcunque ligaveris etc' vel per precedentia scilicet: ‚Tu es Petrus etc' se extendit ad omnia que necessaria sunt pro regimine populi christiani, que scilicet de necessitate facienda sunt, ut sine illis periclitetur fides vel bonum commune, salvis iuribus et libertatibus aliorum eis concessis a Deo et a natura, ita tamen ut in illis que sibi concessa sunt nequaquam modum excedat.

[9] Über die Theorie des Johannes von Paris vgl. besonders R. Scholz, Die Publizistik 275—333. Sie ist aber nicht in allem mit jener Ockhams identisch, was zu zeigen hier nicht angeht.

tum ad eam requiritur, hoc est dictum quod omnis habens iurisdiccionem temporalem tenetur in eius usu obedire pape quantum spiritualitas requirit.

Wir haben also die potestas papae indirecta in temporalibus schon etwa 2 Jahrzehnte vor Ockham und mehr als 250 Jahre vor Bellarmin in aller Schärfe formuliert. Ockham hat sie von de Palude oder einem anderen Vertreter aufgenommen und polemisch ausgewertet. Die Theorie wurde so in stets weiteren Kreisen bekannt, bis sie in der Neuzeit die Alleinherrschaft gewann.

Ist nun Ockhams theologische Stellung in dieser Frage völlig einwandfrei, so daß ihm nur die ungemessene Polemik gegen die drei Avignoneser Päpste zur Last gelegt werden kann?[10] Dies läßt sich kaum aufrechterhalten. Die Schrift ist ihrem Grundcharakter nach eine Verteidigung der kaiserlichen Ansprüche und trägt die Absicht zur Schau, die Macht des Papstes nicht nur in weltlichen, sondern auch in geistlichen Dingen möglichst zu beschränken, während Petrus de Palude dieselbe ohne viel Einschränkungen im Geistlichen anerkannt. Allerdings geht Ockham als guter Theologe keineswegs so weit wie der Legist und Aristoteliker Marsilius von Padua.

Schon die Verkündigung der evangelischen Freiheit — man denkt unwillkürlich an Luthers Freiheit des Christenmenschen — kann in diesen Umständen gefährlich wirken. Der Papst kann außer dem Falle dringender Notwendigkeit und offenbarer Nützlichkeit den Christen wider deren Willen kein Werk auflegen, das nicht schon im Naturgesetz oder im ausdrücklichen göttlichen Gesetz enthalten ist[11]. Er kann nicht jeden Christen ohne seine Zustimmung so sehr belasten, wie es das Mosaische Gesetz getan hat. Geschieht es, so ist das Gesetz null und nichtig[12]. Er kann die Gelübde der Ordensleute nicht lösen[13]. Er vermag auch nicht jemand des Rechtes zu berauben, das er von Gott oder der Natur oder einem anderen Menschen erhalten hat[14].

Wenn nun auch das Bestreben, die Rechte des Papstes klar zu umschreiben und die Rechte göttlichen Ursprungs von den historischen zu scheiden, durchaus berechtigt war, falls es mit der nötigen Ehrfurcht, Klugheit und reinen Sachlichkeit geschah, so lag doch hier eine ungeheuere Gefahr für Papst und Kirche verborgen. Wer urteilt und bestimmt, was Rechtens ist? Ockham vernachlässigt sehr stark das ordentliche Lehramt der Kirche mit dem Papst an der Spitze und neigt dazu, den einzelnen, der sich auf die Schrift und die eigene Vernunft stützt, zum letzten Richter zu machen. Er fragt: Wer hat darüber zu urteilen, ob eine Entscheidung des Papstes wahr oder falsch, katholisch oder häretisch ist?[15] Die Antwort lautet: Ein einfaches Erkenntnisurteil kann der einzelne abgeben, der eine Wahrheit auf Grund des Glaubens oder einer klaren Erkenntnis oder einer sicheren Erfahrung einsieht. Wenn ihm eine Definition des Papstes einem Schriftwort zu widersprechen scheint, so muß er urteilen, daß der Papst irrt[16]. Wenn der Papst in einer Sache irrte, die erfahrene Män-

---

[10] Im Breviloquium sind diese Ausfälle verhältnismäßig selten, während Ockham in der später umgeschriebenen Schrift De imperatorum et pontificum potestate (ed. Scholz c. 17—27, 472—480) die allerschwersten Anklagen gegen das Avignoneser Papsttum erhebt.

[11] Brev. l. 2 c. 17, 51 opus ‚superogacionis' wird hier durch ‚non est de iure naturali nec de iure divino expresso' erklärt. Vgl. Brev. l. 2 c. 3 et 4, 18—21 und De imperatorum et pontificum potestate c. 9, ed. Scholz 465; c. 3, 457; c. 4, 458.

[12] Brev. l. 2 c. 4, 21.

[13] A. a. O. l. 2 c. 8, 30—32.

[14] De potestate c. 4, 458: Quare papa non potest aliquos privare iure suo, praesertim quod non habent ab ipso, sed a Deo vel a natura vel alio homine et eadem ratione non potest aliquos privare libertatibus suis a Deo et a natura eis concessis.

[15] Brev. l. 5 c. 4, 135.

[16] A. a. O.: Quilibet, qui sciret contineri in biblia oppositum illius quod assereret papa, iudicare deberet ipsum errare.

ner wissen müssen, so haben jene zu urteilen[17]. So z. B. wenn einer die Konstitution Benedikts XII. kennt, nach der die Minoriten bei einer Frage, die vor den Hl. Stuhl gezogen ist, nicht die eine oder andere Lösung verteidigen dürfen, so muß er urteilen, der Papst sei Häretiker[18]. Das gerichtliche Urteil über eine Ansicht des Papstes gehört jenem, der Richter des Papstes ist[19]. Er gibt also die Ansicht auf, daß es für den Papst keinen irdischen Richter gibt.

Nach allem über die Lehre Ockhams vom Papsttum Gesagten dürfte das Urteil nicht unberechtigt sein, daß von Ockham Wege zu Luther führen: Die Auflehnung gegen die von der großen Mehrheit der Kirche als rechtmäßig anerkannten Päpste, das Bestreben, ihre Jurisdiktionsgewalt möglichst zu beschränken, die mehr dem Gutdünken des einzelnen oder der Gelehrten überlassene Schrifterklärung, das überstarke Betonen der evangelischen Freiheit: das alles sind Züge, die innere Verwandtschaft mit Luther offenbaren. Wir dürfen dabei aber nicht vergessen, daß diese ganze Kontroverse viel zur Klärung der Lehre über die päpstliche Jurisdiktionsgewalt beigetragen hat. Es wäre zu wünschen, daß dieses Gebiet auch von Theologen und nicht allein von Historikern und Staatspolitikern mehr behandelt würde, wie Scholz in seiner Abhandlung mit Recht von Ockham sagt: Er ist und bleibt in erster Linie Theologe. Auch die weiten Gebiete der Philosophie und der übrigen Theologie verdienen eine umfassende und tiefgehende Bearbeitung. Ein Mann, dessen Lehre zwei Jahrhunderte beeinflußt hat, kann nicht unberücksichtigt bleiben. Nur dürfen wir uns durch die Neuheit mancher Gesichtspunkte und durch schöne Einzelfunde und Erkenntnisse nicht verleiten lassen, die tiefen Schatten zu übersehen, die auf dem Charakter des Mannes und seiner philosophischen und theologischen Haltung und Lehre im einzelnen liegen. Ockham und der hl. Franz sind und bleiben wohl immer Antipoden.

---

[17] A. a. O. Die ‚periti' sind vor allem die theologi. Vgl. l. 1 c. 7, 10: Ergo quam potestatem habeat papa ex iure divino et ordinacione Christi ad theologos tractatores divinarum scripturarum spectat. Immer wieder tritt die Schrift als ‚praktisch' einzige Glaubensquelle auf. A. a. O. 10: Ergo quam potestatem habeat papa ex iure divino et ordinacione Christi ad theologos tractatores divinarum scripturarum spectat . . . Solummodo ille hereticus est censendus, qui sacre theologie ⟨id est sacre scripture⟩ pertinaciter adversatur. Er beruft sich dabei auf ein Wort Augustins: Divinum in scripturis divinis habemus.

[18] Brev. l. 5 c. 4, 135.

[19] A. a. O. 136.

Besprechungen

Schmidt, W., S.V.D., *Der Ursprung der Gottesidee. Bd. X: Die asiatischen Hirtenvölker. Die sekundären Hirtenvölker der Mongolen, der Burjaten, der Yuguren sowie der Tungusen und der Yukagiren.* gr. 8° (864 S.) Münster i. W. 1952, Aschendorff. DM 45.—; geb. DM 50.—.

Während der 9. Bd. (vgl. Schol 25 [1950] 413 ff.) die primären asiatischen Hirtenvölker behandelte, also die, welche das urtümliche Erbe der Großviehzüchter noch ziemlich rein bewahrt haben, beschäftigt sich der vorliegende mit den sekundären Hirtenvölkern Innerasiens. Durch Wanderungen kamen sie in Berührung mit mutterrechtlichen und mit arktischen Kulturen, was sich auch auf ihre Religion ausgewirkt hat. Dazu kommt noch später der starke Einfluß des Lamaismus und des Buddhismus. Die Tungusen und die Yukagiren sind überhaupt keine ursprünglichen Hirtenvölker, sondern unter fremdem Einfluß zur Viehzucht übergegangen. Überall ist mehr oder weniger deutlich ein alter Himmelsgott zu erkennen, ein ehemaliges Höchstes Wesen. Aber es tritt zum Teil zurück, oder es hat sich aufgesplittert in eine Mehrzahl von Gestalten, in denen sich Seiten des Höchsten Wesens verselbständigt haben und die zuweilen, wie bei den Burjaten, noch so eng mit einander verbunden geblieben sind, daß Sch. von einem „kollektiven Monotheismus" (248) oder einem „Polytheismus mit monotheistischer Orientierung" (468) spricht. Dazu sind unter arktischem Einfluß die „Herren der Tierspezies" zu großer Bedeutung aufgestiegen. Mutterrechtlichen Einfluß spürt man in der großen Bedeutung der Geister sowie des Schamanismus; jedoch tritt der schwarze Schamanismus gegen den weißen noch stark zurück.

Ganz klar tritt der Monotheismus noch in der altmongolischen Religion hervor, besonders stark natürlich in den Dokumenten der Großkhane Djingis Khan und seiner Nachfolger, die den Reichsgott, durch den sie sich zur Eroberung der ganzen Erde beauftragt halten, stark betonen, während die Volksreligion weniger bekannt ist.

Bei den Burjaten, soweit sie nicht Buddhisten sind, geht die jetzige Religion auf einen Stifter Mindiú zurück, der seine Stammesgenossen gegen den Einfluß des Lamaismus schützen wollte und deswegen ein eigenes männliches und weibliches Schamanentum einführte. Später gingen diese Schamanen gegen den Willen ihres Stifters dazu über, die Geister der verstorbenen Schamanen zu verehren.

Hervorzuheben ist ferner der Abschnitt über die Yuguren. In der chinesischen Provinz Kansu hat ein Mitbruder des Verf. einen uigurischen Stamm, die Yugur, entdeckt, der die uigurische Religion ungefähr so beibehalten hat, wie sie vor der Beeinflussung durch Manichäismus und Nestorianismus war. Diese Entdeckung erfolgte in letzter Stunde, da die religiöse Überlieferung mit dem Tode des letzten Priesters ihres Hochgottes Khan Tengre daran ist, in Vergessenheit zu geraten.

Von besonderem Interesse ist auch die Religion der Yukagiren. Ihre Sprache und Kultur stehen völlig allein da in jenen Gegenden. Sie lebten ursprünglich nur von Jagd und Fischfang, und auch heute ist die Viehzucht wenig bei ihnen entwickelt. Ihr Höchstes Wesen ist sehr verschwommen und vom physischen Himmel nicht immer klar unterschieden, was sich öfter in den arktischen Religionen findet und was Sch. auf den Einfluß der Landschaft zurückführt. Die Funktion des „Herrn der Tiere" ist auf eine andere Gestalt übergegangen und die sittliche und affektive Seite auf die Sonne. Die Yukagiren kennen nicht nur wie viele arktische Völkerschaften Geister der Tierspezies, sondern auch Schutzgeister der Einzeltiere. Diese liefern die Tiere dem Jäger aus, wenn er ihrer bedarf; aber darum ist es auch verboten, mehr Tiere zu töten als nötig. Auffallend ist die Eigenart ihres Schamanentums. Es fehlen die starken Konvulsionen und Trancezustände. Der tote Schamane erhält große Ehren. Seine Knochen werden an einem Ehrenplatz aufbewahrt. Sein Fleisch wird zerschnitten, an der Sonne getrocknet, damit es die Lebenskraft bewahrt, und an die einzelnen Stammesmitglieder verteilt, damit sie es immer bei sich tragen. In dieser Weltanschauung wird der Tod nicht anerkannt; das Leben bleibt in den Knochen und im Fleisch; und nicht nur die Knochen werden als wesentlich für das Wiederaufleben angesehen, wie in den lunarmythologischen Religionen, son-

dern der ganze Mensch, Knochen und Fleisch, weil die Sonne nicht wie der Neumond aus einem Knochen wiederersteht, sondern nur bald stärker (Leben) bald schwächer (Tod) leuchtet.

Der Nachtrag bringt wichtige Ergänzungen zu der schon in früheren Bänden behandelten Religion der Shawnee-Indianer.

Wie in den früheren Bänden so ist auch in diesem Bd. viel wichtiges und sonst schwer zugängliches Material aus erster Hand vereinigt und untersucht. Hervorgehoben seien verschiedene ausführliche Beschreibungen von Opferhandlungen und von schamanistischen Zeremonien. Für die Kenntnis des Schamanismus ist der Bd. von besonderer Bedeutung. So reiht er sich würdig seinen Vorgängern an und erhöht die Bewunderung für die unermüdliche Schaffenskraft und die umfassenden Kenntnisse des Verfassers, dem es vergönnt sein möge, sein Werk bis zur Vollendung zu führen.

A. Brunner S. J.

Heim, K., *Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild.* 8° (271 S.) Hamburg 1951, Furche. DM 12.80.

Mit diesem 5. Bd. in der Gesamtreihe seines Werkes ‚Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart' will der Tübinger Theologe dem Umstand Rechnung tragen, daß sich der Glaubensweg des Christen heute in einem betont naturwissenschaftlichen Zeitalter zurechtfinden und bewähren muß. Der offenkundige Zusammenbruch des kausalmechanischen Weltbildes habe wohl manche Theologen zu einem verfrühten und allzu gradlinigen Optimismus verleitet. Gewiß sei dadurch auch im naturwissenschaftlichen Denken der Gegenwart wieder „Raum für Gott geschaffen worden" (17). Man dürfe aber nicht vergessen: von der Natur und dem Weltgeschehen könne niemals ein direkter Weg (‚via causalitatis') zu wahrer Gotteserkenntnis führen, vielmehr strande jeder derartige Versuch immer in einer wenn auch „höheren Form der Kreaturvergötterung" (21). Unwillkürlich fragt man sich, ob der Verf. diese globale Behauptung auch aufrechterhalten wolle gegenüber jenem weder gradlinig noch einlinig fortschreitenden Aufstieg des Denkens, wie ihn — nach ausdrücklicher Anweisung von den Vätern her — die katholische Theologie einmütig lehrt: aus der geschöpflichen (innerweltlichen und gesamtweltlichen) Kontingenz Gottes Dasein analogieweise zu erschließen und Gottes Wesen analogiebegrifflich zu erkennen. Aus der rein voluntaristischen Exegese von Röm 1, 18 f., wie sie der Verf. hier (18 f.) einschiebt, ist zu entnehmen, daß er gegen jede Art natürlicher Gotteserkenntnis die sattsam bekannten Vorbehalte und Einwände der reformatorischen Theologie (infralapsarische Ohnmacht der sittlich-religiösen Vernunft) aufrecht hält. Da der katholische Theologe diesen naturtheologischen Pessimismus nicht teilt, kann er sich um so mehr der ‚physikotheologischen' Ernte erfreuen, die der Verf. aus seinen eingehenden Studien über den heutigen Stand der naturwissenschaftlichen Forschung eingebracht hat.

Ob es nicht — in Anbetracht der wiederholten Selbstwandlung, deren sich der bejahrte Tübinger Theologe im Laufe der letzten Jahrzehnte fähig erwiesen hat — eine Chance der Verständigung bieten könnte, wenn man den verdienten Verf. hinweist auf die jüngste Ansprache Pius' XII. in der Sitzung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 22. Nov. 1951 (siehe den Text im Osservatore Romano 23. 11. 1951). Die Tatsache, daß, und die Art, wie der Papst dort auf sehr konkrete Details der heutigen kern- und astrophysikalischen Forschung einging, ist jedenfalls für den katholischen Theologen ein erneuter Ansporn und ein authentisches Vorbild, daß und wiefern und wieweit es im Dreigespräch zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie angebracht sei, wenn sich der Theologe dabei beteiligt und einschaltet. Die Zeiten sind vorüber, sagt der Papst, in denen man glaubte, im Namen der Naturwissenschaft den Schöpfergott leugnen zu können. Heute könne man „von einer fortschreitenden Entdeckung Gottes reden, die sich im Wachstum des Wissens vollzieht"; sei es doch in der Tat so, „daß die wahre Wissenschaft, je weiter sie vordringt, desto mehr Gott entdeckt, fast als stehe er wartend hinter jeder Tür, die die Wissenschaft öffnet" (a. a. O. 1). Jeder Theologe ist sich bewußt (was übrigens schon dem gesunden natürlichen Empfinden und der philosophischen Besinnung klar sein muß), daß für die Bereitschaft und den

Aufschwung des Denkens vom kontingenten zum absoluten Sein sowie erst recht für den Schritt der Erkenntnis und Anerkenntnis des persönlichen Gottes im erkannten absoluten Sein subjektive — geistige und moralische — Bedingungen erfüllt sein müssen. So darf man sich der Sinnesgemeinschaft freuen, die einem in den vielen dahingehenden Bemerkungen unter den existenzphilosophischen und theologischen Darlegungen des Buches begegnen.

Der Verf. sieht die wahre Chance, die der jüngste Wandel im naturwissenschaftlichen Weltbild indirekt für ein Erwachen und Erstarken des christlichen Gottesglaubens darbiete, vor allem in dem Abbau gewisser Absoluta, die bislang im Bewußtsein mancher Naturforscher und noch mehr so vieler Wissenschaftsgläubigen den Weg zum wahrhaft Absoluten (Gott) versperrt hätten. Erweise sich doch für den wahren Gottesglauben als verhängnisvoll nicht nur die falsche Absolutsetzung eines irdischen Herrschers auf politischem Feld oder die Absolutsetzung des Ich auf geisteswissenschaftlichem Gebiet, sondern auch schon im naturwissenschaftlichen Bereich die Annahme eines ‚absoluten Objekts', einer ‚absoluten Zeit', eines ‚absoluten Raumes', eines ‚absoluten Gesetzes' kausaler Naturdetermination. Damit ist nicht nur die Grundlinie des Buches, sondern auch schon der Aufriß im großen gekennzeichnet. Die nach einer kürzeren Einleitung (über das Anliegen und den Einsatzpunkt der Auseinandersetzung zwischen Glaube und Naturwissenschaft) einsetzenden zentralen Kapitel behandeln der Reihe nach 1. die Erschütterung des (letztlich materialistischen) Glaubens an ein absolutes Objekt in Gestalt einer ewigen Materie (Kap. 2); 2. die Erschütterung des Rechnens mit einem ruhenden Weltmittelpunkt als dem Ankergrund einer absoluten Raum-Zeitlichkeit (Kap. 3); 3. die Erschütterung des Glaubens an eine absolute Determination des Weltgeschehens als kausalmechanischer Notwendigkeit (Kap. 4). In sehr eingehender und gut faßlicher Formulierung wird jeweils an Hand bester Gewährsmänner die Wandlung des naturwissenschaftlichen (vorab in diesen Kapiteln zunächst des physikalischen) Weltbildes dargestellt. Mitunter glaubt sich der Leser in die Lektüre eines der vielen Bücher versetzt, in denen Fachphysiker oft so anschaulich und spannend über sehr unanschauliche Ergebnisse der jüngsten Forschung zu berichten wissen. Immer wieder aber gewahrt der theologisch interessierte Leser zu seiner Befriedigung und bleibend gefesselten Aufmerksamkeit, daß der Verf. — treu seiner Ankündigung — nur jenen besonderen Problemen nachgeht, „die überall dort entstehen, wo die Naturforschung unwillkürlich durch ihre eigenen Gedankengänge in den Bereich der Gottesfrage hineingerät" (5).

Das theologische Kriterium dieser Auswahl ist dabei in einer Weite gefaßt, die nicht ganz frei ist von Theologismus. Wenn der Verf. das alttestamentliche Grundgebot: ‚Ich bin der Herr, dein Gott; du sollst keine fremden Götter neben mir haben', frei dahin abwandelt: ‚Ich bin der Absolute, du sollst keine anderen Absoluta neben mir haben' (20), so vermißt man dabei die Unterscheidung, Rechtfertigung und relative Abgrenzung eines ‚relativ-Absoluten' und des ‚absolut-Absoluten'. Recht ungünstig wirkt sich der Mangel dieser Unterscheidung und des Eingehens darauf in dem fünften Kapitel des Buches aus, wo der Verf. — im Anschluß an den umstürzenden Gedanken einer ‚mikrophysikalischen Akausalität' — die Wunderfrage behandelt. Der Willenscharakter der Wundererfahrung wird einseitig zu ungunsten der objektiven Erkennbarkeit des Wunders herausgestellt. Wenn Thomas mit Hilfe aristotelischer Kategorien den Naturbegriff schärfte, so hat er doch keinen anderen Wunderbegriff, als ihn Augustinus schon hatte. Vor wie nach Thomas aber ist die ‚philosophische Wahrheit' des Wunders nicht so mechanisch aufgefaßt worden, wie es nach der Darstellung beim Verf. (117 f.) den Anschein erwecken muß, ganz abgesehen davon, daß die theologische und offenbarungsrelative Bedeutung des Wunders wiederum im Lichte ganz eigener Kriterien steht. Das theologische Kriterium ist die Voraussetzung für die christologische Bezeugung, aber nicht umgekehrt, wie es nach der verfänglichen Koppelung im Vordersatz des Verf. behauptet wird: „Solange uns der eine Gott noch nicht begegnet ist, der der Herr aller Gewalten ist, solange uns darum auch die Augen noch nicht aufgegangen sind für die Vollmacht seines Christus, können wir eine Machttat, die in göttlichem Auftrag geschieht, von einer dämonischen Zauberwirkung nicht unterscheiden; es fehlt uns dafür das Unterscheidungsmerkmal" (200). Hier setzt sich selbst die Rousselotsche

Theologie des Wunders, erst recht aber die thomistische Unterscheidung einer ‚inneren' und einer ‚äußeren' Glaubwürdigkeit des Wunderzeugnisses klar von dem fideistischen Prinzip des Protestantismus ab.

Das Abschlußkapitel 6 (208—269) ist gleichsam der 2. Teil des Buches, der im Unterschied zum 1. Teil (Wandel der Anschauungen auf dem Felde der Physik) sich nunmehr einem analogen Wandel auf dem Gebiet der Biologie zuwendet. Wiederum werden dem Leser sehr eingehende Darlegungen geboten über Fortschritt und Wandel neuerer biologischer Erkenntnisse und Anschauungen. Die im Verlauf des Buches schon wiederholt anklingende Überzeugung des Verf., daß es vermutlich keine scharfe Grenze zwischen Organischem und Anorganischem gebe, wird hier bis zu verwandten Hypothesen der ‚quantenphysikalischen Biologie' durchgeführt. Auch der Vitalismus habe eine Art ‚Absolutum' aufgestellt, das im Lebensglauben der nationalsozialistischen Zeit gegen den christlichen Gottesglauben ausgespielt worden sei (266).

Die Ursprungsfragen sind (wie die damit zusammenhängenden Fragen nach dem Ende und dem Entwicklungssinn der gegenwärtigen Welt) aus diesem Band bewußt ausgeschaltet und werden als eigenes Thema des zu erwartenden Schlußbandes angekündigt. Dort wird man dann vielleicht auch eine Stellungnahme des Verf. zu der grundsätzlichen Frage erwarten dürfen, die im heute so lebhaft geführten Gespräch zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern von aktuellster Bedeutung ist: Sind naturwissenschaftliche Probleme und kosmologische Anschauungen überhaupt jemals direkt und positiv theologisch relevant, oder stehen und entstehen sie — wie K. Barth (Kirchliche Dogmatik III 2, 5 ff.) unter ausdrücklichem Hinweis auf Theologen wie A. Titius und K. Heim meint — in jenem „toten Winkel", wo Gottes Wort noch nicht oder nicht mehr gehört wird. Die kontroverstheologische Seite an dieser grundsätzlichen Frage betrifft vor allem die Zwischenstellung der Philosophie und der Fundamentaltheologie zwischen Naturwissenschaft einerseits und Dogma andererseits.

J. Ternus S. J.

Radbruch, G., *Rechtsphilosophie.* Herausgegeben von Erik Wolf. 8° (392 S.) Stuttgart 1950, Koehler. DM 12.50.

Die 4. Aufl. der Rechtsphilosophie R.s, die das kurz nach der Neubearbeitung von 1932 dem Verdikt der Nationalsozialisten verfallene und deshalb seiner Wirkung beraubte Buch in einer ganz neuen Lage wieder zugänglich macht, ist ein zugleich menschlich und philosophisch hochbedeutsames Werk geworden.

R. selbst hatte vor, seine Rechtsphilosophie im Text unverändert wieder herauszugeben, wohl weil ihm dieses Werk als seine bedeutendste Leistung in einer gewissen Vollendung der Form gegenüberstand; es wäre ihm nicht leicht gewesen, es nach den in der Zwischenzeit gewonnenen Einsichten zu einem neuen Ganzen umzubilden, und vielleicht fühlte er sich noch nicht in der Lage, diesen Einsichten eine so verhältnismäßig abschließende Gestalt zu geben. Darum war sein Plan, in einem Nachwort von der Weiterentwicklung seines rechtsphilosophischen Denkens Rechenschaft abzulegen; bei seinem Tode (23. 11. 1949) fanden sich dafür nur unvollendete Vorarbeiten vor. Der Herausgeber ist R.s Absicht gefolgt und hat den Text nicht geändert. Aber auch so legt das Buch Zeugnis ab von der geistigen Wandlung, die R. vor allem unter dem Einfluß der tiefgehenden Erfahrungen der nationalsozialistischen Diktatur durchgemacht hat. E. Wolf berichtet darüber in seiner nach der persönlichen wie der geistesgeschichtlichen Seite aus genauester Kenntnis geschriebenen Darstellung von Leben und Werk R.s, die er an den Anfang des Buches gestellt hat; manches läßt sich aus den Anmerkungen entnehmen, die R. noch selbst seinem Handexemplar beigefügt hatte; einiges findet sich, im Hinblick auf die Wichtigkeit der Sache etwas zu versteckt, in den „Hinweisen und Erläuterungen" des Herausgebers, und schließlich in dem Anhang, der einige rechtsphilosophische Arbeiten R.s seit 1945 enthält.

R.s Werk, 1914 zum ersten Male erschienen, stand mit am Anfang der Erneuerung der Rechtsphilosophie in Deutschland, zu der R. Stammler den Anstoß gegeben hatte. In der Gestalt, die es in den reifen Mannesjahren R.s (1932) erhielt und in der es nun abgeschlossen ist, zeigt es noch seinen philosophischen Ausgang vom

Neukantianismus in der scharfen Scheidung von Sein und Sollen. Der Kern der Rechtsanschauung R.s ist die Lehre vom Relativismus der Rechtszwecke und von den Antinomien der Rechtsidee. Gerechtigkeit besagt nur formale Gleichheit; Inhalt des Rechts entspringt aus seinem Zwecke, und die Bestimmung des Rechtszweckes bleibt offen vor drei möglichen Wertgruppen (Individualwerte, Kollektivwerte, Werkwerte); je nachdem, welche Werte als Endzweck angestrebt werden, ergeben sich drei denkbare Auffassungen von Recht und Staat, denen (individuelle) Freiheit, Nation (Macht) oder Kultur höchstes Gut sind. Die Frage nach dem Rechtszweck endet also im Relativismus; für eine konkrete Rechtsordnung muß ihr höchster Zweck willentlich festgesetzt werden, und darum ist alles Recht um der Rechtssicherheit willen notwendig positiv. Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit und Rechtssicherheit stehen in einer unlösbaren Antinomie, entscheiden kann im Widerstreit nur das Einzelgewissen; der Richter aber ist, auch in seinem Gewissen, um der Rechtssicherheit willen immer an das Gesetz gebunden, wie ungerecht es auch sei.

Von diesem Positivismus hat sich R. abgewandt, nachdem er während der nationalsozialistischen Herrschaft seine gefährliche Unzulänglichkeit erkannt hatte (vgl. 336, 347); er arbeitete nun auf „die grundsätzliche Überwindung des Positivismus" hin (354). Deshalb suchte er die Begründung eines „übergesetzlichen Rechts"; mit einer gewissen Feierlichkeit nennt er es am Ende seiner (als Vorlesungsnachschrift 1947 herausgegebenen) „Vorschule der Rechtsphilosophie" Naturrecht. Dort vertritt er auch die unbedingte Geltung bestimmter Rechtssätze und den absoluten Charakter der Menschenrechte (Vorsch. 25, 27); über die „Natur der Sache" (ebd. 19ff.) hat er auch in der Festschrift für R. Laun 1948 geschrieben. Zugleich geht es ihm nun um eine transzendente, man könnte sagen, religiöse Fundierung des Rechtes überhaupt. In der Rede, die er als Dekan bei der Wiedereröffnung der juristischen Vorlesungen in Heidelberg Anfang 1946 gehalten hat, sprach er von der Heiligkeit des Rechts, das als Teil der Schöpfungsordnung Gottes aufgefaßt werden müsse; in der Abschiedsrede am Ende seiner Lehrtätigkeit Sommer 1948 bekannte er: „Wir sind zu Christen bestimmt." Die „großartige christlich fundierte Lehre von Recht und Gerechtigkeit" innerhalb der katholischen Welt (337) ist ihm offensichtlich näher gekommen; in der Naturrechtsidee, wie sie innerhalb des Katholizismus noch heute wirksam ist, sah er Wurzeln, aus denen der Gedanke eines übergesetzlichen Rechtes neue Lebenskraft ziehen kann (71; vgl. 124 die Anm., in der R. die Argumente der Silvesterpredigt 1940 von Erzbischof Gröber gegen den Satz: „Recht ist, was dem Volke nützt", Punkt für Punkt wiedergibt). Zu dieser wesentlichen Neuorientierung seiner Rechtsauffassung ist R. noch in aller Klarheit vorgedrungen; sie mit den rechtsphilosophischen Ideen seiner früheren Zeit in eine geschlossene innere Einheit zu bringen, ist ihm nicht mehr möglich gewesen.

A. Hartmann S. J.

Wolff, H. M., *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung.* gr. 8° (209 S.) München 1949, Lehnen. DM 14.—; gbd. DM 17.80.

Der Verf. versucht, das Werden der deutschen Aufklärung darzustellen, indem er Philosophen, Traktatschreiber und Dichter der zweiten Hälfte des 17. und des 18. Jahrhunderts befragt. Er beschränkt sich im großen und ganzen auf den nord- und mitteldeutschen Raum: Hamburg, Hannover, Sachsen und Brandenburg. Die Schweizer nur (Haller, Bodmer und Breitinger) werden aus begreiflichen Gründen berücksichtigt. Der Einfluß Frankreichs und Englands wird bei Gelegenheit genannt, ohne daß er aber genau im einzelnen verfolgt und nachgewiesen würde. Die Frage, die sich der Verf. stellt und die er beantworten will, ist die: Wie kommt es, daß sich im protestantischen Raum, in dem die Lehre von der grundsätzlichen Verderbtheit des Menschen Anerkennung gefunden hat, eine Auffassung entwickeln konnte, die den naturhaften Kräften des Menschen alles Vertrauen schenkt und die der Überzeugung ist, dann den göttlichen Willen zu erfüllen, wenn man der Vernunft und dem inneren Gefühl folgt und sich der Erde und ihrer Güter bemächtigt? Das philosophische, religiöse und volkswirtschaftliche (nicht das politische) Denken der Zeit werden betrachtet.

Von Leibniz, dem größten Denker der Zeit, spricht W. nicht, da er erst im Verlauf der Aufklärung Anerkennung findet, während die Wegbereiter der neuen Be-

wegung ihn ablehnen. In seiner Einleitung sucht der Verf. die Lehre Luthers darzulegen, der den katholischen Standpunkt ablehnt. Diesen formuliert W. also: Nach mittelalterlich-katholischer Auffassung ist der Mensch in erster Linie dazu bestimmt, durch Abkehr von der Welt, durch Hingabe an Kontemplation und Meditation des Ewigen schon in diesem Leben Gott näher zu rücken, eine Anschauungsweise, auf Grund deren nur eine kleine Zahl sich rühmen darf, ernstlich der Bestimmung des Menschen nachzuleben" (10). Die Reformation verlangt ein tatkräftiges Wirken in der Welt. Tatsächlich entspricht diese Forderung dem herrschenden Merkantilismus, in dem nicht der Einzelne, sondern das vom Fürsten beherrschte Territorium als Ganzes Träger des Wirtschaftslebens ist. Damit ist die Mehrheit der Stände gegeben. Gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts setzt ein Abbau der ständischen Unterschiede zugunsten eines allgemeinen bürgerlichen Denkens ein. Die Philosophie sucht dies auf intellektueller Grundlage durchzuführen. Der erste dieser Denker ist *Christian Thomasius*. Für ihn sind Beobachtung und Erfahrung die Quelle zuverlässiger Erkenntnis. Insoweit sich die Vernunft dem Grundsatz der Nützlichkeit unterwirft, führt sie zu positiven Ergebnissen und gilt als „gesunde Vernunft"; die Metaphysik ist wertlos. Die Sittenlehre ist es, die die Bestimmung des Menschen angibt. Die Einleitung der Sittenlehre 1692 spricht von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel, zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen (32). Diese Weisheit reinigt den Verstand und disponiert den Willen, die Eitelkeit der irdischen Güter und die wahre Glückseligkeit zu unterscheiden. Der Wille ist der Vernunft überlegen. Die Sittlichkeit beruht in ihrem Wesen auf der Nächstenliebe und der Hingabe des Einzelnen an die organisierte Gemeinschaft, die „christliche Gemein" Luthers. Im Gegensatz zu diesem ruht sie aber nicht auf dem Glauben, sondern auf der irdischen Vernunft. Unter dem Einfluß des Pietismus läßt sich Thomasius jedoch später von der sittlichen Unfähigkeit der Menschen überzeugen und rät dem Leser, „dieses mein Buch wegzuschmeißen und sich einzig und allein an Gottes Wort zu halten" (43). Der Mensch soll jetzt auf Vergnügen und Genuß verzichten. Somit hat die werdende Aufklärung bei Thomasius wohl ihre Stellung vorbereitet, wenn er auch selbst wieder die lutherische pietistische Lehre vertritt.

Um die zwanziger Jahre des 18. Jahrhunderts greift der Hamburger *Johann Adolph Hoffmann* die Lehren des Thomasius wieder auf und versucht, mit Hilfe der irdischen Vernunft eine Lehre von der „Zufriedenheit" aufzustellen. Nach seiner Überzeugung ist es möglich, daß der Wille durch seine Kraft unter dem Licht der Vernunft die schädlichen Leidenschaften bezwingt, die die innerliche Zufriedenheit stören wollen. Damit setzt sich ein gewisser sittlicher Optimismus durch, der die Fesseln des Protestantismus abschüttelt. Auch Hoffmann sieht in der Nächstenliebe den Grund der sittlichen Lebenshaltung; sie hindert jedoch nicht das Gewinnstreben des Einzelnen. Da die Wohlfahrt des Ganzen die Bestimmung des Menschen ist, ist der Wettbewerb und der Erfolg des Einzelnen gerechtfertigt. Doch soll der Erfolgreiche seinen Reichtum nicht selbst genießen, sondern sich uneingeschränkt dem Wohl der Gemeinschaft widmen. Die Sozialaskese fordert vom Armen, sein Los zu tragen, vom Reichen, die Freuden zu verachten, um ganz zum Bürger, zum Diener seiner Mitbürger zu werden.

In den frühen Wochenschriften, besonders dem Hamburger Patriot, werden die gleichen Anschauungen vom nützlichen Leben und vom sparsamen Gebrauch der Erdengüter vertreten. Wenn auch die religiösen Gedanken nicht fehlen, werden die sittlichen Forderungen doch insgemein aus weltlichen Gründen hergeleitet.

Die Dichter der Frühaufklärung, wie *Canitz, Neukirch, Haller*, stehen auf dem gleichen Standpunkt. Daß Haller ähnlich wie Thomasius später wieder mehr die protestantische Lehre des menschlichen Unvermögens betont, zeigt, daß sich zu dieser Zeit die Aufklärung noch nicht allgemein durchgesetzt hat. Als Schweizer vertritt Haller auch dem Merkantilismus gegenüber den Vorzug des Landes und sympathisiert mit den Physiokraten.

Was der Frühaufklärung nicht gelungen war, vollbringen *Christian Wolff* und *Barthold Brockes*, die unabhängig voneinander das neue Menschenbild entwerfen. Wolff stützt sich dabei auf die mittelalterliche Scholastik und entwickelt ein intellektuelles Bildungsideal. Er kommt zu einer optimistischen Auffassung vom Men-

schen und einer Absage an den Nominalismus. Zwar kann der Mensch nicht die gesamte Vollkommenheit des Universums erkennen, aber er kann dank seiner gottähnlichen Erkenntnis noch weit fortschreiten. Wolff lehnt das sittliche Unvermögen der Menschen ab, wobei ihm allerdings das Problem der Freiheit große Schwierigkeiten macht. Die Übernahme der Leibnizschen Lehre der prästabilierten Harmonie hilft ihm, sie zu überwinden. Die Wolffsche Moral erstreckt sich vorzüglich auf das irdische Leben, das er auf die individuelle Vollkommenheit (nicht wie Thomasius und Hoffmann auf den Nächstendienst) gründet. Allerdings muß sich mit dem Eigenstreben auch die Nächstenliebe verbinden, wie die Vernunft ihn lehrt. Die niedrigen Leidenschaften überwindet der Wille dadurch, daß die Vernunft die höheren Begierden erzeugt. Es kommt also hauptsächlich auf die Erziehung der Menschen an, durch die die Irrtümer über Gut und Böse, die einzigen Quellen des Bösen, überwunden werden. Wolff überschreitet die Frühaufklärung auch insofern, als nicht nur das unmittelbar Nützliche, sondern auch das potentiell Nützliche, d. h. die Wissenschaft, von ihm anerkannt wird und damit über den Beruf und das tätige Leben hinaus die philosophische Bildung, an Stelle der Religiösität, als Ziel der Menschen hingestellt wird.

Im Unterschied zu Wolff vertritt Brockes ein ästhetisch-religiöses Bildungsideal. Sein Werk „Irdisches Vergnügen in Gott" zeigt im Titel, daß es einen natürlichen Charakter hat und nicht auf dem Glauben fußt. Allerdings muß dabei der Mensch von Gott erleuchtet werden. Hier erscheint er von Luther abhängig, trennt sich aber insofern von ihm entschieden, als das irdische Vergnügen ihn allein lockt. Es ist dies ästhetischer Art und besagt ein begierdeloses Genießen des Objektes. Daß der Mensch dahin kommen kann, trennt ihn von der Reformation. Als Hamburger erkennt Brockes auch den Beruf, insbesondere den Handel an, da kein Ding für sich selbst allein ist, sondern in den Zusammenhang des Universums eingewoben ist. Der Verf. macht darauf aufmerksam, wie Wolff auf Thomas von Aquin fuße, zeige sich Brockes mit franziskanischen Gedankengängen vertraut.

Die erreichte Stufe der Aufklärung bildet sich fort. Besonders Wolff wirkt weiter, nachdem sich der erste Sturm der Entrüstung in protestantischen Kreisen gelegt hatte. *Gottsched, Bodmer* und *Breitinger, Johann Elias Schlegel* bauen seine Gedanken weiter aus. Wenn sie auch in erster Linie die Dichtung als Ursache und Gegenstand des moralischen Vergnügens im Auge haben, erstrecken sich ihre Untersuchungen auch auf andere Dinge, wie das Wirtschaftsleben.

Wer mit dem Wolffschen Intellektualismus nicht zufrieden war, fand in den englischen Moralisten *Shaftesbury* und *Hutcheson* Anreger zur Vertiefung einer starken Gefühlsphilosophie. *Christian August Crusius* und *Gellert* sind wichtige Vertreter dieser Richtung. Besonders Crusius sucht hier das Gefühl als letzte und gültige Grundlage der Lehre vom Menschen, und zwar vom freien Menschen zu erweisen, wobei er manche Fragestellung aufwirft, die uns später bei Kant begegnet. Beide zeigen sich weithin auch noch dem Protestantismus verhaftet und bemühen sich sehr, die Möglichkeit der Tugend gegenüber der im Menschen vorhandenen Neigung zum Bösen zu erweisen.

Im Anschluß an Brockes entwickelte sich zugleich ein Denken, das von einem unbedingten Glauben an den Menschen getragen war und den Optimismus und Eudämonismus vertrat. Von dieser Richtung wird dann auch Leibniz gleichsam wieder entdeckt. Der Dichter *Friedrich von Hagedorn* bekennt sich zur natürlichen Anlage der Menschen zum Guten und zur gesellschaftlichen Natur des Menschenwesens. *Pyra, Lange, Gleim, Uz* und *Kleist* folgen ihm hier. Die „Idylle" wird bezeichnenderweise die Lieblingsform ihrer Dichtung. Eine Art Fortbildung erfährt der Optimismusgedanke in diesem Kreis, als die Gesellschaft auch als eine Gefahr für wahre Tugend und wahres Glück erscheint. Für das praktische Leben ist die Gemeinschaft der Menschen notwendig; der höchsten Werte aber wird er „fern von Menschen" inne. Besonders das Land ist geeignet, den Menschen in die Gefilde reiner Innerlichkeit zu führen. Dann wird der Mensch auch befähigt, zur Welt zurückzukehren und Gutes zu tun.

Neben diesen moralisierenden Dichtern versuchen andere, das Ästhetische von der Moral zu lösen und betonen wie *Alexander Gottlieb Baumgarten* und sein Schüler *Georg Friedrich Meier* das Reinästhetische. Die didaktische Poesie ist nur eine

von mehreren möglichen Arten der Dichtung. Was sie lehren, verwirklichen die Anakreontiker, aus deren Kreis auch *Klopstock* entsteht. Die edle Menschlichkeit hat triumphiert.

Die Popularphilosophie der fünfziger Jahre des 18. Jahrhunderts versucht, diese eudämonistische Anschauung auch gedanklich zu unterbauen. Hier findet auch Leibniz mit seiner Lehre von den in sich geschlossenen Monaden Anerkennung. Sie besagt eigene Vollkommenheit und in der „Stadt Gottes" gegenseitige Förderung durch die philanthropische Liebe. *Moses Mendelssohn* vor allem ist es, der Leibniz zu einem Lehrer praktischer Lebensweisheit umbiegt. Er scheidet Vollkommenheit, d. h. die innere Ordnung der Zweckmäßigkeit, von der Schönheit, der äußeren Ordnung. In Gott fällt beides zusammen, im Menschen können sie getrennt sein.

Der gefühlvolle und gebildete Mensch, der aus Nächstenliebe ebenso wie aus innerstem Bedürfnis nach der eigenen Vollkommenheit handelt, ist der ideale Mensch. Alle sind grundsätzlich fähig, dieses Ideal zu erreichen, und es bedarf nur der Aufklärung über die wahre Bestimmung der Menschen, um den rechten Weg zum Ziel einzuschlagen. Eine Verbesserung der Bildung wird auch auf das soziale Leben ihren wohltätigen Einfluß ausüben und die Mängel der Gesellschaft fortgehend ausmerzen. Mendelssohn wendet sich gegen Voltaire und Rousseau, die zu eben der gleichen Zeit den Optimismus der Bildung bekämpften, und versucht, sie zu widerlegen. Ein Schweizer, *Isaac Iselin*, tritt ihm hier zur Seite und will in seiner Geschichte der Menschheit dartun, wie die Geschichte einen steten Aufstieg und Fortschritt beweist.

Die Spannung zwischen dem praktischen Nutzen und der geistigen Einzelbildung, die bisher die Aufklärung belastet hatte, war besonders *Wieland* und *Lessing* bewußt, die nun versuchen, diese Schwäche der aufgeklärten Weltanschauung zu beseitigen. Nach Wieland kann allein das nützliche Leben glücklich machen. Jeder muß dabei seiner eigenen Natur und Veranlagung folgen. Zwar gibt es eine allgemeine Vernunft, aber in der Wirklichkeit erweist sich das Individuelle stärker. So verzichtet Wieland auf den Fortschrittsglauben und lehrt einen Egoismus der reinen, hauptsächlich ästhetischen, auf das Religiöse verzichtenden Humanität. Die Unvollkommenheit kann nicht im allgemeinen überwunden werden. Trotzdem durch Bildung glücklich zu werden und andere glücklich zu machen, ist unsere Bestimmung. Lessing macht den Dichter, d. h. sich, von der Pflicht, zu nützen und philosophisch zu bilden, frei. Damit stellt er sich im Grund gegen die Philosophie der Aufklärung. Das innere Leben des Einzelnen steht höher als die Knechtschaft unter der Gewalt der Lebensbedürfnisse oder der menschlichen Gemeinschaft.

Johann Georg Hamann unternimmt es mit noch größerer Schärfe als Lessing und aus anderen Quellen, die Aufklärung zu bekämpfen. Nach ihm ist der Mensch, d. h. der Einzelmensch, für die Wahrheit da. Ihre Quelle ist nicht die Vernunft, sondern die Empfindung, die Totalität des menschlichen Geistes, der durch die überrationale Weisheit erweckt und zum Glauben geführt wird. Die Sprache ist das Mittel, das, seiner Natur begreiflich, geeignet ist, Bilder der jenseitigen Welt im Geist zu erwecken, und muß darum poetisch oder „mythologisch" sein. So ist der Dichter das eigentliche Ebenbild Gottes, dessen Dichtung die Welt war.

Während Hamann das Bildungsideal der Aufklärung verwarf, bekämpfte *Justus Möser* die Lehren der praktischen Lebensgestaltung und forderte die persönliche Freiheit und das Recht individueller Entwicklung. Er wandte sich gegen die Überzeugung der Frühaufklärung, wonach das soziale Streben des Einzelnen das Höchste war, und ebenso gegen den Individualismus der vollendeten Aufklärung, der die Vollkommenheit des Individuums in seiner Angleichung an ein allgemeines und darum notwendig nivelliertes Ideal sah. Das Recht der Einzelnen wird nach ihm am besten gewahrt, wenn man die Tradition, d. h. die konkret gewordene Schöpfung des Eigentümlichen, beachtet. Damit halfen beide, Hamann wie Möser, jene Männer zu stärken, die das Genie des Sturmes und Drangs, die Aristokratie des Geistes verehrten, wie es im Höchstmaß der Prometheus Goethes verkörperte. Wenn auch bald die Einseitigkeit dieses Subjektivismus überwunden wurde und der Glaube an ein allgemeines sittliches Gesetz wieder Boden gewann, so blieb doch dieses Humanitätsideal im Besitz des Individuellen. Es ist aber ebenso deutlich, daß die Aufklärung durch ihre Erziehungs- und Bildungsarbeit diese Zeit der Humanität vorbereitet hat.

W. hat in seinen sorgfältigen, durch viele Auszüge belegten Untersuchungen

zweifellos nachgewiesen, auf welchem Weg der Protestantismus säkularisiert und überwunden wurde. Allerdings ist der Umkreis seiner Untersuchungen wohl etwas eng, um die gesamte deutsche Aufklärung abzuleiten. Auch schildert er die Entwicklung etwas zu einsträngig, wie etwa am Beispiel Klopstocks ersichtlich wird, der doch nicht mit der Anakreontik allein erklärt werden kann. H. Becher S. J.

Rüstow, A., *Ortsbestimmung der Gegenwart; eine universalgeschichtliche Kulturkritik.* 1. Band: *Ursprung der Herrschaft.* 8° (360 S.) Erlenbach-Zürich 1950, Rascher. sfr. od. DM 15.—, geb. DM 18.—.

Jede Kritik muß Wertmaßstäbe anlegen; eine „universalgeschichtliche Kulturkritik", wie sie hier vorgenommen wird, muß universale Maßstäbe anlegen, die nur von allgemein verbindlichen und darum letzten Werten abgenommen werden können. Offenbar um die Frage, welche Werte er als letztverbindlich anerkenne, bereits vorwegnehmend zu beantworten, legt R. das Bekenntnis ab: „Ich bejahe die Freiheit und verneine die Herrschaft, ich bejahe die Menschlichkeit und verneine die Barbarei, ich bejahe den Frieden und verneine die Gewalt" (18/19). Da er in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch vieler Soziologen unter „Herrschaft" stets nur angemaßte Gewaltherrschaft jeder Art versteht und sie scharf von der im Dienste des Gemeinwesens notwendigen Leitungsbefugnis oder — in seiner Ausdrucksweise — „Führung" unterscheidet, können wir dieses Bekenntnis ohne Bedenken unterschreiben. Aber die darin benannten Werte und Unwerte sind *nicht letzte* Werte oder Unwerte, so daß die Frage danach in Wirklichkeit nicht beantwortet ist. In seinem Aufsatz „Politik und Moral" (Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 105, 575—590) bekennt R. sich eindeutig zur unbedingten Überordnung der Moral über die Politik, zur Maßgeblichkeit der „einheitlichen Norm des christlichen Naturrechts und der christlichen Moral ... für Privatleute wie für Staatsmänner, für Einzelne wie für Staaten" (a. a. O. 576). Danach könnte man annehmen, daß R. sich zum Christentum, mindestens aber zum Glauben an den persönlichen und heiligen Gott bekenne. Dem ist aber keineswegs so. Zwar bezeugt R. auch an einigen Stellen des vorliegenden Buches (so insbes. 102/3) Worten Jesu und literarischen Denkmälern der christlichen Lehrverkündigung seine bewundernde Anerkennung. Seine mit dem Anspruch absoluter Gültigkeit auftretende und, wie bereits angedeutet, in wesentlichen Stücken mit der christlichen übereinstimmende Moral gründet aber keineswegs in letzten Wahrheiten; die Wahrheitsfrage bezüglich des Gottesbegriffs, des Daseins Gottes wird von ihm überhaupt nicht gestellt. Wie der Rechtssoziologe über der Fülle der ihm begegnenden Rechtsauffassungen den Begriff, den normativen Charakter des Rechts vergessen kann, so scheint es hier R. zu ergehen, wenn er als Soziologe mit religiösen Erscheinungen sich zu befassen hat: das Interesse an der soziologischen Bedingtheit läßt die Wahrheitsfrage gar nicht aufkommen. Ja, die religiösen Anschauungen werden derart aus den soziologischen Gegebenheiten abgeleitet, daß sie geradezu im Sinne des historischen Materialismus als deren „Epiphänomen", als Ideologie im marxistischen Sinne des Wortes erscheinen (so besonders deutlich in den Ausführungen über die Beziehungen zwischen Monarchie und Monotheismus S. 213/14)[1]. Es mag sein, daß R. in Wirklichkeit doch anders

[1] Vgl. auch Wendungen wie: „die feudale Form der Religion ist die Theologie der Offenbarungs- und Erlösungsreligionen" (125) oder „Religion zu Pferde" (127). — Das völlige Mißverstehen der christlichen Lehre von der Erbsünde („Erbsünde herauszüchtigen" [141], „Befriedigung natürlicher Bedürfnisse ‚Erbsünde'" [345[1]]) findet sich bei so vielen Christen und Nichtchristen, daß man es dem Verf. kaum zur Last legen kann. Auch das Mißverständnis, aus dem der ebenso scharfe wie ungerechtfertigte Angriff gegen W. Nigg entspringt (321/22[55]) möge dem Umstande zur Last gelegt werden, daß die Theologen in vielleicht noch höherem Grade als die Vertreter anderer Disziplinen allzugern sich einer Fachsprache bedienen, die dem Nichtfachmann unverständlich ist und darum Mißverständnisse hervorruft. — Auch die gewiß sehr anerkennende Besprechung des Buches durch Edith Eucken-Erdsiek (Ordo IV, 444—454; hier 450) stellt fest, daß R. dem Christentum nicht gerecht wird.

denkt. Der Umstand, daß er seine ethischen Maßstäbe in gar keiner Weise soziologisch bedingt sein läßt und sich gelegentlich dafür auf die Unveränderlichkeit der Menschennatur beruft, mag dafür sprechen. Anderseits sind die Stellen (z. B. 132, 254), an denen nicht nur die Theologie, sondern auch die Metaphysik betont geringschätzig behandelt werden, so zahlreich, daß man kaum umhin kann, anzunehmen, daß R. keinerlei über die von ihm — man muß schon sagen — inkonsequenterweise anerkannte Unveränderlichkeit der Menschennatur hinausgehende metaphysische Seinsverhalte gelten läßt. Seine absolut gesetzte Moral wäre demnach *freischwebend.*

Was R. unter „Herrschaft" verstanden wissen will und was an ihr besonders verabscheuenswürdig ist, kommt sehr schön zum Ausdruck in der glücklich geprägten Antithese: geführte Gemeinschaft / beherrschte Ungemeinschaft (104). Von der so verstandenen „Herrschaft" behauptet R. zweierlei:

1. alle Herrschaftsverhältnisse gehen letztlich zurück auf die bereits in grauer Vorzeit und oder wiederholt in geschichtlicher Zeit stattgefundene „Überlagerung" einer ackerbauenden bäuerlichen Bevölkerung durch berittene Nomadenvölker;

2. alle Herrschaftsverhältnisse bis zum heutigen Tage empfangen von diesem Ursprung her ihr Gepräge.

Ob die erstere Behauptung zutrifft, müssen die Ethnologen, Prähistoriker und Historiker nachprüfen. Da der Machttrieb in jedem Menschen steckt und die vielfältigsten Formen annehmen kann und tatsächlich annimmt, erscheint die Zurückführung aller Herrschaftsverhältnisse auf eine einzige Erscheinungsform des Machttriebs von vornherein äußerst unwahrscheinlich; sie müßte daher schon durch zwingende Beweise erhärtet werden.

Die Behauptung, unsere heutigen Herrschaftsverhältnisse seien immer noch von dem einstigen Ursprung — der Überlagerung oder Überschichtung — her geprägt, ist nicht mehr und nicht weniger als eine Vergewaltigung der Tatsachen; die ganzen Ausführungen von Teil III: „Transfeudale Triebkräfte der Hochkulturen", sind daher auch viel mehr eine Widerlegung als ein Beweis dieser These.

Die Herrschaftsstruktur der modernen „bürgerlichen", kapitalistischen Gesellschaft widerspricht doch so gut wie in *allen* Stücken der Überlagerung einer waffen- und wehrlosen wirtschaftenden Unterschicht durch eine waffentragende, nicht-wirtschaftende, rentenverzehrende Oberschicht. Das „Volk in Waffen" (von R. selbst gebührend gewürdigt; 247 ff.) bedeutet doch genau die Umkehrung, zumal wenn dieses „Volk in Waffen" um ökonomischer Interessen einer weder heldischen noch soldatischen, sondern „bürgerlichen" Oberschicht willen in Kriege und damit in den Tod gehetzt wird. Die Urform der Herrschaft, wie R. sie sieht, ist rein militärischer Natur. Im Verhältnis der Staaten untereinander ist dem auch heute dem äußeren Anschein nach noch so. In Wahrheit aber bemißt sich heute das Kriegspotential nach dem Wirtschaftspotential und laufen militärische Macht und Machthaber hier, wirtschaftliche Macht und Machthaber dort mit wechselndem Erfolg einander den Rang ab. Seit 200 Jahren aber vollzieht sich im Inneren der von der industrie-kapitalistischen Entwicklung erfaßten Völker eine Umschichtung, die — mindestens vorübergehend — sehr drückende *wirtschaftliche* Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse schafft, die aber nur in Einzelfällen mit der geschichtlich überkommenen Schichtung noch etwas zu tun haben. Die Sozialstruktur der Vereinigten Staaten von Amerika ruht auf völlig neuen Grundlagen und nicht im mindesten auf Überlagerung der ursprünglichen Bevölkerung (Rothäute) durch kriegerische weiße Eindringlinge, wie die spanische Conquista es anzubahnen schien. Die ursprüngliche Bevölkerung schafft nicht durch ihre Arbeit wirtschaftliche Werte für eine die wirtschaftliche Tätigkeit verachtende, kriegerische weiße Herrenschicht, wie das in Lateinamerika bis zu einem gewissen Grade der Fall sein mag. Sie steht, soweit sie nicht ausgerottet wurde, praktisch *außerhalb* der Sozialstruktur, ein bloßes Schaustück der Fremdenindustrie. Die *schwarze* Bevölkerung hinwiederum wurde nicht überlagert, sondern nachträglich eingeführt. Die Sozialstruktur der zahlenmäßig bei weitem überwiegenden *weißen* Bevölkerung, deren Vorfahren alle unter mehr oder weniger *gleichen* Bedingungen einwanderten, weist — trotz aller Demokratie — sehr deutliche kapitalistisch-herrschaftliche Züge auf. Die großen Zusammenballungen von Kapitalmacht in der Wirtschaft der USA sind auf völlig andere Art zustande gekommen als die — inzwischen vergangene — industrielle Potenz schlesischer Magnaten, auf die R.s

Ausführungen (163) ausgesprochenermaßen zutreffen. Sie beruhen *nicht* auf Erbgang, mögen sie auch inzwischen bereits ein oder zweimal vererbt worden sein.

Die Lage der Intelligenz aber — abgesehen vom Machtbereich der Sowjets — ist in aller Welt eine völlig andere geworden. Längst ist die Intelligenz nicht mehr Nutznießerin der Herrschaft durch Bezug abgezweigten arbeitslosen Einkommens; sie leistet vielmehr in größtem Umfang wirtschaftlich produktive Arbeit und lebt schlecht und recht von dieser im Vergleich zur physischen und manuellen Leistung — von wenigen Spitzenleistungen abgesehen — ausgesprochenermaßen unterbezahlten Arbeit.

Gleichviel aber, auch wenn man R.s erste These bezweifelt und seine zweite These rundweg verneint, wird man das *Ziel,* in dessen Dienst er ein außerordentlich umfangreiches Wissen und einen von edler wissenschaftlicher Leidenschaft beflügelten Scharfsinn stellt, nur freudig bejahen können. Und selbst wer glaubt, *beide* Thesen ablehnen zu müssen, wird dankbar anerkennen, durch dieses Buch wirklich bereichert worden zu sein. Vielen altbekannten Dingen weiß R. neue, bisher unbeachtet gebliebene Seiten abzugewinnen; so wirken seine Ausführungen immer wieder anregend.

v. Nell-Breuning S. J.

Tillich, P., *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit.* 8° (324 S.) Stuttgart 1950, Steingrüben-Verlag. DM 14.—.

Ders.: *In der Tiefe ist Wahrheit.* 8° (204 S.) Stuttgart 1952, Evangelisches Verlagswerk. DM 9.80.

Seit 1933 war es um Tillich, der Emigrant geblieben ist, bei uns recht stille geworden. Anläßlich eines vorübergehenden Aufenthaltes in Deutschland (vor 3 Jahren) hat er durch Gastvorlesungen, die er in Marburg und Frankfurt/M. gehalten hat, erneut größere Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. Damit in Zusammenhang ist die vorliegende Übersetzung seines Buches „The Protestant Era" (Chicago 1948) entstanden. Es ist nicht ein Buch aus einem Guß, sondern eine Zusammenstellung von Aufsätzen und Vorträgen aus den letzten 25 Jahren. Neu für dieses Buch geschrieben ist eigentlich nur das 2. Kap. „Geschichtliche und ungeschichtliche Geschichtsdeutung", das aufs engste mit dem 3. Kap. zusammenhängt, in dem der Verf. seine berühmt gewordene Abhandlung aus der „Tat" 14 (1922) H. 5 über „Kairos" neu vorlegt. Mit dem 1. Kap., das — nur leicht (wie ich sehe) verändert — seine Abhandlung aus den Kant-Studien 34 (1929) H. 3/4 über „Philosophie und Schicksal" wiedergibt, schließt sich der erste der fünf Hauptteile des Buches („Religion und Geschichte") zu einer Trilogie zusammen, die gleichsam unter dem Motto steht: „Der Logos ist aufzunehmen in den Kairos, die Geltung in die Zeitenfülle, die Wahrheit in das Schicksal der Existenz" (46).

Kairos bleibt auch die Kategorie der geschichtlichen Entscheidung im 3. Teil des Buches („Religion und Ethik"), dessen zentrales Kap. von der „Ethik in einer sich wandelnden Welt" handelt. Die Abhängigkeit aller ethischen Probleme vom wechselnden Kairos ist nach dem Verf. Tatsache und Forderung zugleich. Das Prinzip der Lösung und Erfüllung aber wäre die aus dem Lebensgrund immer neu hervorbrechende und im Kairos selber sich schon ankündigende und verkörpernde Liebe. „Nur die Liebe kann sich den konkreten Forderungen jeder individuellen und sozialen Situation entsprechend wandeln, ohne ihre Ewigkeit und Würde und unbedingte Gültigkeit zu verlieren... Die Liebe, die sich von Kairos zu Kairos verwirklicht, schafft eine Ethik, die jenseits der Alternative von absoluter und relativer Ethik ist" (202 f.). Das ist der situationsethische Standpunkt des Verf., mit dem er die allgemeine Demoralisierung und die Zerstörung der Moral selber aus einem Punkt *unterhalb* der Moral überwinden will durch eine Wiederherstellung der Moral und ihre Verlebendigung aus einem Punkt *oberhalb* der Moral: der positiv guten Form eines ‚Jenseits von Gut und Bös' als einer bei allem relativen Wandel doch absolut gewahrten Ethik. Deren Möglichkeit und Notwendigkeit suchte das voraufgehende Kap. über „transmoralisches Gewissen" schon zu erweisen. Der zwischen „Religion und Geschichte" und „Religion und Ethik" zwischengeschaltete Teil „Religion und Kultur" umfaßt recht weitgespannte, um nicht zu sagen disparate Themen. So namentlich die aus dem bekannten Buch des Verf. „Religiöse Verwirklichung" (1930)

entnommene Abhandlung über „Natur und Sakrament". Trotz der mannigfach nachbessernden Hand ist — soweit ich sehe — die Auffassung wesentlich gleichgeblieben. Sie ist ein typischer Ausdruck für die vom Verf. vertretene „philosophische Theologie", deren ‚Grenzverkehr' er in einem besonderen Aufsatz dieses Teiles (Kap. 6) dahin bestimmt: Die philosophische Theologie hat es zu tun mit Problemen, wie sie die Philosophie der Zeit stellt und in ihren Begriffen und Kategorien zum Ausdruck bringt; und sie hat nun ihrerseits die Antworten aus der Substanz der christlichen Botschaft heraus zu geben (vgl. vor allem 135 f.).

Der vom Verf. für seinen Standpunkt vindizierte Titel „gläubiger Realismus" beansprucht, ein religiös-christlich vertiefter, geschichtlich konkreter und existentieller Realismus zu sein, den er in Gegensatz stellt zu einem rational-technischen und einem rein transzendent-mystischen Realismus. Eine Art Prolegomenon zu diesem 5. Kap. bilden die kulturkritischen Ausführungen des voraufgehenden Kap. („Religion und Kultur"). Sie zielen auf den Erweis einer unabweisbaren gegenseitigen Immanenz von Religion und Kultur, auch und gerade an „der inneren Leere fast aller unserer kulturellen Ausdrucksformen". Diese vorläufige Endläufigkeit der geschichtlichen Dialektik im Verhältnis von Religion und profaner Kultur erweise ebenso sehr den theonomen Grund der Kultur wie das Scheitern aller restaurationspolitischen Versuche, die ‚Theonomie' auf einer letztlich doch nur ‚autonomen' Grundlage wiederherzustellen. Schon hier setzt die Kritik ein am humanistischen Persönlichkeitsideal, dessen einseitiger bürgerlicher Kult die vor- und nachpersonalen Elemente im Menschen — seine vitale und seine mystische Seite — vernachlässigt habe. Es sei das eine Folgeerscheinung der Renaissance und der Reformation zugleich gewesen, die Gott nur als eine (wenn auch stärker autonome) Persönlichkeit über den isoliert endlichen Personen aufgefaßt hätten. „Als Gott *eine* Person wurde, wurde die Persönlichkeit des Menschen in neurotische Auflösung getrieben" (100). Diese kulturtheologische Kritik wird in einem späteren Kap. („Religion und Ethik") erneut aufgegriffen und bis zur These fortgeführt: „Zwischen Besessenheit und Begnadetsein steht jede Persönlichkeit offen nach beiden Seiten" (180). Wie hier Dämonie und Gnade verstanden sind, geht aus dem Satz hervor: „In der Tiefenpsychologie findet sich heute oft mehr wirkliches Bewußtsein um den Sinn der Gnade und darum mehr heilkräftige ‚Seelsorge' als in der kirchlichen Seelenpflege" (179). Daß der damit ausgesprochene Vorwurf auf die katholische Religion nicht zutrifft, geht aus einer viel späteren, aber gleichsinnigen Stelle hervor, wo anerkannt wird, daß „die Beichte imstande war, viele Tendenzen zur persönlichen Auflösung aufzufangen" (279).

Alles, was auf den ersten 200 Seiten des Buches über das Verhältnis der Religion zu Geschichte, Kultur und Ethik ausgeführt worden ist, dient dem Verf. eigentlich nur als Basis der Erörterung seines eigentlichen Problems: Wie steht heute der Protestantismus als Idee und Prinzip — also überzeitlich gesehen — zu seiner verwirklichten Gestalt im gegenwärtigen Zeitalter? Vieles war schon vorweggenommen, so namentlich in der Kennzeichnung des protestantischen Zeitalters im Einleitungskapitel, aber auch sonst allenthalben. Das ausdrückliche Thema „Protestantismus heute" wird aber erst vom 4. Teil ab aufgenommen. Das mehr allgemeine Kap. „Botschaft der Religion" ist mehr ein Appell an den „Opportunismus der herrschenden Klassen in den demokratischen Ländern". Er wird vor Utopik gewarnt, sei es daß er die Religion aus dem öffentlichen Leben ausschaltet oder sei es daß er sie flach konventionell mitschleppt („Die Religion hat die Vertikale nahezu vergessen" [239]). Die protestantische Verkündigung müsse die Lage des Menschen der Gegenwart ernster nehmen und — statt direkter Verkündigung der religiösen Inhalte — mit dem Menschen den Weg radikal durchlebter Grenzsituationen gehen, um ihn (desillusioniert) für den Heilsernst der christlichen Botschaft und die überzeugende Sicherheit des Glaubens erst wieder empfänglich werden zu lassen (Kap. 13).

Wie sich das der Verf. konkret denkt, zeigt die Auswahlausgabe seiner ‚Religiösen Reden' (The shaking of the foundations, New York 1948; deutsch unter dem Titel ‚In der Tiefe ist Wahrheit', Stuttgart 1952). ‚Selbst'-werdung des Menschen und ‚Selbst'-werdung des Christen ist das durchgängige Anliegen dieser Predigten und Ansprachen; und die Trilogie ‚Der Theologe' (131—144) zieht aus der gläubigen Existenz (— „gläubig trotz aller Zweifel und Verzweiflungen" —) gleichsam

ein transzendentales Apriori der in Christus und dem Pneuma gegründeten ‚theologischen Existenz' und seiner Zeugnisablage in der Kirche. Die Kirchenidee des Verf., die man — weil nirgends eigens gekennzeichnet — nur aus Andeutungen erschließen kann, ist sehr weit und unbestimmt gefaßt. In der Christuspredigt ‚Er, der der Christus genannt ist' (156—64) wird zwar vor dem Gekreuzigten das Bekenntnis abgelegt: „Er ist die neue Wirklichkeit; er ist das Ende; er ist der Messias" (164), aber selbst dieses messianisch-eschatologische Glaubensbekenntnis trifft nicht den eigentlichen heilsgeschichtlichen Sinn der Christusoffenbarung, geschweige daß es sich zu einem Bekenntnis der Gottheit und metaphysischen Sohnschaft Christi erhebt.

Mit der Frage der Verkündigung hängt auch die Frage der religiösen Gestaltgebung zusammen. So hebt das Kapitel 14 ‚Protestantische Gestaltung' in ‚Protestantismus' hervor, daß „in jeder protestantischen Gestalt die Haltung des gläubigen Realismus zum Ausdruck komme" (266), das Ewige in die Zeit gestellt, die religiösen Formen in Wagnis und Angriff auf die Profanität bezogen, die irdischen Wirklichkeiten in Gestalten der Gnade verwandelt werden (vgl. 263 ff.).

Die im 15. Kap. gestellte Frage: ‚Ende des protestantischen Zeitalters?' geht von der Beobachtung aus, daß „der Protestantismus in der gegenwärtigen Weltlage von allen abendländischen Religionen und Kirchen den schwersten Kampf kämpft" (272). Das prophetisch-kritische Prinzip des Protestantismus bleibe unabhängig von seiner konkreten Verkörperung und vergänglichen Gestalt. Das künftige Schicksal des Protestantismus hänge davon ab, ob es ihm gelinge, mit dem religiös-kritischen Protest und Widerstand gegen jede innerweltliche Absolutsetzung ein gegenwartsnahes positives und (mit einem neuen Verständnis für die Kraft der natürlichen Symbole) stärker sakramentales Verhältnis zu verbinden. Bislang zeigten der römische Katholizismus, der neuheidnische Nationalismus und ein kommunistischer Humanismus mehr Macht als der Protestantismus, um der Auflösung der Massen entgegenzuwirken (vgl. 280 ff.). Die Erneuerung und Aktivierung des protestantischen Prinzips erwartet der Verf. am ehesten von avantgardistischen Gruppen, für die er als eine Art Bund oder Orden die wichtigsten Programmpunkte eines allgemein-ideellen Satzungsstatuts entwirft (248). Das ‚Ceterum censeo' ist aber letztlich für den Verf. sein religiöser Sozialismus, für den er nicht nur unter den eigenen thematischen Titeln „Protestantisches Prinzip und proletarische Situation" (Kap. 11) und „Marxismus und christlicher Sozialismus" (Kap. 16), sondern auch sonst allenthalben in dem Buche sich einsetzt.

J. Ternus S. J.

de Lubac, H., *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Théologie, Études publ. sous la direction de la faculté de Théol. S. J. de Lyon-Fourvière, 16) gr. 8° (448 S.) Paris 1950, Aubier. Fr. 680.—.

Die in den letzten zwanzig Jahren stark geförderte Origenes-Forschung (vgl. Schol 20—24 [1949] 567) wird hier um ein wichtiges und gründliches Werk vermehrt. Mit einer erstaunlichen Quellenkenntnis bringt der Verf. nicht nur einen bedeutsamen Beitrag zur Zeichnung der geschichtlichen Gestalt des Origenes; er entwirft in dieser seiner Skizze zugleich ein Programm für die Neubelebung des für das christliche Leben so wichtigen Schriftstudiums. „Geschichte und Geist": aus dieser Spannungseinheit wird das theologische Werk des großen Alexandriners gedeutet. Darin wird auch die Aufgabe der heutigen Theologie ausgesprochen: Rückkehr zu den Quellen, zum Schriftwort, zu den Vätern. Von diesem Fundament aus hat dann eine neue Bewegung zu erfolgen, ein geistiger Aufstieg, das neue geistige Verstehen der christlichen Wahrheit, die in dem Buchstaben, in der Geschichte verborgen liegt.

Seit den origenistischen Kämpfen vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert ist das Andenken des Origenes in der Kirchengeschichte belastet. Es ist darum wichtig, zuerst die geschichtliche Entwicklung der Origenesdeutung zu verfolgen und in ihren Tendenzen bloßzulegen (1. Kap. 13—46). *Ein* Vorwurf hat besonders belastend gewirkt und das spätere Verständnis des Origenes tief beeinflußt: die Behauptung des Porphyrius, der Alexandriner habe die rationalistische Methode der Griechen, ihre allegorische Mythendeutung, auf die christlichen Mysterien angewandt (26. 27). Tatsächlich konnte sein Werk Contra Celsum Anlaß zu dieser Deutung geben, da

er dort das Recht fordert, die biblischen Tatsachen auf dieselbe Weise deuten zu dürfen, wie die Heiden ihre Mythen interpretierten. Indem diese Forderung mißverstanden wurde, konnte es dazu kommen, jenen doppelten Origenes herauszuarbeiten, der überall einen Gegensatz aufstellt zwischen Buchstabe und Geist, zwischen Symbol und Wirklichkeit, zwischen Wissen und Mystik. Demgegenüber kommt es darauf an, Origenes in seinem wahren und bleibenden Zusammenhang mit dem kirchlichen Glauben und der echten evangelischen Geschichte zu zeigen (2. Kap.) — ein Ziel, das in anderer Art schon J. Daniélou in seinem „Origène" (Paris 1948) verfolgt hatte. Zeigt man den Alexandriner in seiner geschichtlichen Situation, in seinem doppelten Kampf gegen Judaismus und die zeitgenössische Gnosis, so läßt sich darin der Anlaß dazu erkennen, warum Origenes die Allegorese als hermeneutisches Prinzip übernommen hat. Das „geistige Verständnis" der Schrift, das nicht am Buchstaben hängen bleibt, befreit die Kirche von der Verhaftung an den Judaismus, da in der allegorischen Interpretation die Würde des göttlichen Wortes gewahrt wird. Die Gnostiker mit ihrem zerstörenden Dualismus konnten nur überwunden werden, wenn das exegetische Prinzip gefunden war, die Einheit der beiden Testamente aufzuzeigen und sie als zwei geschichtliche Phasen des einzigen Bundes mit Gott zu erweisen (53). Auf keinen geringeren als auf Paulus kann sich hier der Alexandriner berufen. Das „geistige" Verständnis der Bibel ist bei Origenes nichts anderes als das paulinische Verständnis des Kreuzes.

In zwei wichtigen Kapiteln, 3 und 4, wird nun gezeigt, wie Origenes diese Weisheit in der Schrift entdeckt: in dem Aufstieg vom buchstäblichen zum geistigen Sinn der Schrift. Hier stehen wir am Kernproblem origenistischer Hermeneutik. Bevor man über ihre Berechtigung sprechen kann, muß ihre geschichtliche Eigenart feststehen. Eingehend weist der Verf. nach, daß der buchstäbliche Sinn bzw. die historische Wahrheit bei Origenes wirklich Geltung habe. Wie er, bei allem Drängen zum Logos hin, die wahre Menschheit Christi anerkannt hat, so hat er auch das Pneuma im Buchstaben auf eine Weise gesucht, die den Buchstaben nicht grundsätzlich aufhebt (93). Dieselbe Aufwärtsbewegung läßt sich auch bei einem Hilarius, einem Augustinus, bei Hieronymus und auch bei Theodor von Mopsuestia nachweisen (101—102). In einigen wenigen Fällen glaubt Origenes freilich den buchstäblichen Sinn aufgeben zu können (102) und dies bei biblischen Texten, die sich auf die Urstandslehre und den Endstand beziehen (102—104). Der Kampf gegen den Millenarismus forderte eine besondere Betonung der Allegorese, um die Orthodoxie retten zu können. Hier ergibt sich die Notwendigkeit, in einer genauen Wortuntersuchung die Begrifflichkeit des Alexandriners festzulegen, um eine richtige Deutung der Bewegung vom buchstäblichen Sinn zum geistigen Verständnis hin zu ermöglichen (113—125). Methodisch ist außerdem zu beachten, daß in der Beurteilung des origenistischen Schrifttums keine Trennung zwischen dem homiletisch-kerygmatischen Teil und den mehr wissenschaftlichen Werken gemacht werden darf. Es gibt nicht einen Origenes der „rudes" und einen anderen der „Gelehrten" (125—138). Die typisch origenistische Geistesbewegung vollzieht sich nicht in dem Suchen nach dem buchstäblichen Sinn, sondern im Aufstieg zu dem „geistigen" Verstehen. Der Alexandriner scheint hier in einem dreifachen Schritt voranzugehen, aber dabei einem doppelten Schema zu folgen, das sich zu überschneiden droht. Die origenistische Hermeneutik ist bestimmt von der trichotomistischen Unterscheidung von Leib—Seele—Geist. Auch die Schrift hat Leib—Seele—Geist, d. h. einen historischen, moralischen und mystischen Sinn (so in einem ersten Schema) oder einen historischen, mystischen und moralischen Sinn (so im zweiten Schema). Diese beiden Schemata unterscheiden sich nicht durch eine bloße Umstellung des zweiten und dritten Gliedes. In dieser Vertauschung wird vielmehr ein tieferer Gedanke offenbar. Beide dreigegliederten Schemata sind nämlich auf ein und dasselbe Doppelschema „Buchstabe—Geist" zurückzuführen. Der „moralische" Sinn von Schema I ist nämlich nichts anderes als die einfache moralische Anwendung aus der geschichtlichen Bedeutung der Schriftstelle, fällt also mit dem geschichtlichen Sinn überhaupt zusammen. Es sei hier schon eine Bemerkung erlaubt: Vielleicht verkennt der Verf. hier doch etwas diesen besonderen Charakter des moralischen Sinnes. Soweit hier ein starkes Einflußgebiet philosophischen (!) Gutes bei Origenes abgezeichnet werden kann, bekommt dieses zweite Glied von Schema I doch eine stärkere Note, als der Verf.

wohl annimmt. Im Schema II dagegen ist der sensus moralis nur eine Ausweitung des mystischen (theologischen!) Sinnes. Immerhin bringt der Verf. wichtige Gründe dafür vor, daß die hermeneutische Trichotomie des Origenes zurückzuführen ist auf die Dualität „Geschichte—Pneuma" und bringt so Klarheit in die sich scheinbar widersprechenden Schemata (vgl. die Einleitungen des Verf. zu den Origenes-Homilien zu Genesis und Exodus in Sources Chrétiennes 7 u. 16). Das Dreier-Schema braucht darum seine Bedeutung nicht zu verlieren (vgl. J. Daniélou, Origène, 135 bis 198). Zu beachten ist, daß der Schritt von „Geschichte" zum „Pneuma" für Origenes also rein theologischen Charakter hat, was ihn entscheidend über Philo hinaushebt. Der Ausgang und das Ziel der origenistischen Geistesbewegung vom Buchstaben zum Pneuma ist wesentlich christlich und nicht philosophisch-hellenistisch bestimmt.

In Kap. 5 untersucht der Verf. das Anwendungsfeld dieses Aufstieges vom Buchstaben zum Geist. Dieser Schritt vollzieht sich nicht nur zwischen Altem und Neuen Testament, sondern noch einmal vom Evangelium (Kirche auf Erden) zur eigentlichen Enderfüllung, dem Himmelreich. Auch das Evangelium ist — obwohl wesenhaft Geist — noch einmal „Buchstabe", der einen weiteren, tieferen Sinn in sich birgt. Man könnte diesen Sachverhalt durch folgendes Schema wiedergeben:

Umbra (AT)	—	Imago (NT)	—	Veritas (Endzustand)
Buchstabe	—	(Geist-Buchstabe)	—	Geist

Freilich darf dieses Schema nicht mißdeutet werden in dem Sinne, als ob Origenes noch eine vollkommenere Offenbarung erwarte oder die Erlösung ins Jenseits verlege, so daß auch die gefallenen Engel ihrer noch teilhaft werden könnten. Der einzige Ort der Erlösung bleibt das geschichtliche Kalvaria und sein Kreuz (290).

In Kap. 6 wird dann die Dualität „Geschichte—Geist" in der genauen begrifflichen Bedeutung bei Origenes untersucht. Trotz des in der Hexapla bekundeten philologisch-kritischen Sinnes und bei aller Bereitschaft, die Aussagen der Schrift buchstäblich und geschichtlich zu nehmen, hat der Alexandriner noch kein geschichtliches Empfinden im modernen Sinn. Er kennt keine echte Theologie der Geschichte (253). Wollte man aber deswegen behaupten, daß der Sinn für die geschichtliche Entwicklung überhaupt fehle, so wäre dies viel zu streng geurteilt (257). Für Origenes ist alles hingeordnet auf den Kreuzestod und die Auferstehung Christi als innerweltliche, historische Tatsachen. Das Allegorisieren der Platoniker und die Flucht der Gnostiker in „kosmische Liturgien" vermag dagegen diesen geschichtlichen Boden nicht festzuhalten (290).

Im 7. Kap. wird das Verhältnis von Inspiration und geistigem Verständnis der Schrift untersucht. Alles ist nach Origenes auf „einen" Geist zurückzuführen, die Inspiration der Propheten und die geistige Glaubenseinsicht der Hörer. Nur wer die innere „Kehr zum Herrn als dem Geist" (Kor 3, 16 17a) vollzieht, findet den Zugang zur Schrift. Das soll keineswegs eine Auslieferung an rein subjektive Schriftdeutung sein. Wie Origenes die Bibel durch die Bibel selber erklärt, so versteht er sein Amt als Prediger nicht anders denn als Auftrag der Kirche. Aus dieser Haltung heraus erklärt sich auch seine tiefe Demut gegenüber der Schrift und ihren Mysterien.

Das 8. Kap. stellt endlich die Beziehung des geistigen Verständnisses der Schrift zum Logos dar. Die Schrift selber ist nur ein Sonderfall der vielfältigen Inkorporationen des Logos, wie solche in der Menschheit Christi, der Seele, dem All, der Eucharistie, der Kirche gegeben sind. In der Dreiheit: Schrift, Kirche, Eucharistie sieht Origenes sozusagen den ganzen Christus, den intelligiblen, sozialen und individuellen Leib Christi. An der Eucharistielehre des Alexandriners wird übrigens dasselbe Verhältnis sichtbar, das seiner Schriftdeutung zugrunde liegt. Wie hier durch das Suchen nach dem geistigen Sinn der buchstäblich-historische Sinn nicht aufgehoben wird, so wird dort auch der Glaube an die reale Gegenwart Christi nicht aufgegeben, wenn Origenes von einem „geistigen" Essen des eucharistischen Brotes spricht und dieses Geheimnis „allegorisch" ausdeutet (355—363). (Hier berichtigt H. de Lubac also die dogmengeschichtliche Mißdeutung des Origenes, die besonders die Kalviner bevorzugt, aber auch katholische Forscher übernommen hatten, wie z. B. Kard. du Perron, Rauschen und Tixeront. Auch bei Protestanten, wie z. B. bei Harnack und Seeberg, ist sie zu finden.)

Damit ist die Untersuchung über Origenes abgeschlossen. Wer nach dem gewiß nicht leichten Studium der beinahe überreich mit Belegen ausgestatteten Kapitel glaubt, in den conclusions (374—446) einfach die Früchte pflücken zu können, der wird enttäuscht. Er steht vor einer neuen, reichhaltigen Studie, in der die gewonnenen Ergebnisse den Weg zur Heiligen Schrift für die Gegenwart neu erschließen sollen. Wenn für Origenes die Allegorie mehr werden konnte als ein Spiel, wenn ferner die von ihm vertretene Art der Schriftdeutung die kommenden Generationen beeinflussen konnte, so lag dies im Rhythmus des christlichen Mysteriums selber. Darum konnte die allegorische Methode auch zur eigentlich dogmatischen Methode werden, wobei immer der Zusammenhang mit der Geschichte wesentlich war (384). Der Begriff „Allegorie" erweckt freilich den Verdacht einer Loslösung der Schriftdeutung vom historisch-buchstäblichen Sinn. Setzt man jedoch die paulinische Bedeutung des Begriffes voraus, so bleibt der echte Zusammenhang mit der Geschichte gewahrt. Man schlägt darum heute vielfach für „Allegorie" den eindeutigeren Ausdruck „Typologie" vor. Der Verf. empfiehlt dagegen die Rückkehr zum alten Sprachgebrauch, der von intelligentia spiritualis oder dem sensus spiritualis redete. Dadurch kommt besser zum Ausdruck, daß der Buchstabe der Schrift und das darin enthaltene Mysterium eine Bewegung hervorrufen soll, die Bewegung zur Wahrheit (389), zur Verbindung mit dem Heiligen Geist, zur vollen Verinnerlichung und geistlichen, nicht bloß wissenschaftlichen Anregung (391). Das NT selber ist in seinem Kern, in seinem geschichtlichen Vollzug der Ausdruck einer inneren Bewegung hin zur Vergeistigung (401). Der Geist des NT selber ist also das Urbild jener Haltung, in der wir die Geheimnisse der Schrift lebendig aufnehmen sollen. Aus diesem Geist heraus entfaltete sich die alte Tradition kirchlicher Bibelauslegung. Wird es möglich sein, diesen Geist wieder neu zu beleben? H. de Lubac ist sich des tiefen Wandels im ganzen Denken der Neuzeit bewußt, um keine bloße Repristination der Väterexegese zu fordern (433). Die moderne Geschichtswissenschaft und die Bibelkritik haben die Einstellung zur Schrift zutiefst umgeändert. Weil man aber das Suchen nach dem sensus spiritualis aufgegeben hat, ist die Schrift unfruchtbar geworden. Ein geläutertes, vereinfachtes und doch vertieftes symbolisches Denken könnte aus der Verbindung mit dem geklärten Empfinden eine neue Kraft erhalten.

Es braucht nicht näher betont zu werden, daß das vorliegende Werk in der Geschichte der Origenesdeutung eine wichtige Stelle einnehmen wird. Mit einer überlegenen Quellenkenntnis und einer sicheren Intuition ist die theologische Eigenart des Alexandriners gezeichnet. Wird aber nicht die Abhängigkeit des Origenes von der allegorischen Art seiner Umwelt, besonders in Alexandrien, zu sehr abgeschwächt? Wenn Origenes in seiner Exegese so christlich bleibt, so ist daran vielleicht nicht so sehr seine Methode beteiligt als vielmehr seine in der Kirche und durch den *Literalsinn* der Schrift gewonnene Einsicht in das christliche Geheimnis. So nützlich ferner eine Besinnung auf Origenes und seine geistige Haltung sein mag, so muß man sich doch vor einigen Mißverständnissen hüten, die schwere Folgen haben können. Es geht vor allem um den Gegensatz „gramma-pneuma". Leider wird 2 Kor 3, 6 (mit seinem Gegensatz von Buchstabe-Geist) unter dem Einfluß von Origenes auch heute noch vielfach falsch verstanden. Wenn Paulus sagt: Der Buchstabe tötet, der Geist ist es, der lebendig macht, so ist mit diesem Gegensatz nicht das materielle und geistige *Schriftverständnis* gemeint, wie etwa Prat und Allo annehmen. P. Bläser hat neben anderen Forschern mit Recht betont, daß hier ein anderer Gegensatz gemeint ist: nämlich die rein äußerlich bleibende und deshalb kraftlose Vorschrift des Alten Bundes im Gegensatz zur Kraft des Pneumas, die uns erst hilft, das Gesetz zu erfüllen. Wenn man 2 Kor 3, 6 (der „tötende Buchstabe") über die wörtliche Bedeutung hinaus anwenden will auf das *Schriftverständnis*, so darf „gramma" nicht gleichgesetzt werden mit „Wortsinn" — und dies im Gegensatz zu „Pneuma" als dem typischen Sinn. Die Frage wird erlaubt sein, ob sich der Verf. genügend gegen dieses Mißverständnis geschützt hat (vgl. P. Bläser, Das Gesetz bei Paulus, Neutestam. Abhandl. XIX, Münster 1941, 211 f.; 97). Ein weiteres Mißverständnis könnte mit folgendem gegeben sein: H. de Lubac möchte die gewöhnliche Bezeichnung des Sachsinnes der Schrift als „typischer Sinn" ersetzen durch die andere, früher gebrauchte Formel: „geistiger Sinn" (sens spirituel). So gute Gründe man auch haben kann, den typischen Sinn einen geistigen Sinn zu nennen, so muß man sich

doch davor hüten, diesen Namen auf den typischen Sinn (Sachsinn) zu beschränken. Der „Geist" hat sich auch und in erster Linie sogar im „Wortsinn" ausgesprochen, soweit er nämlich die Geheimnisse des Gottesreiches, die Wirklichkeit des christlichen Geheimnisses aussagt. Wenn man die erwähnte Einschränkung ausschließlich nimmt, so kommt man in Gefahr, den „Wortsinn" als etwas Ungeistiges zu nehmen und ihn zu entleeren. Nur auf Grund des sich im Wort unmittelbar und direkt offenbarenden „Geistes" ist überhaupt der zweite Schriftsinn, der Sach- oder typische Sinn, erkennbar für uns. Noch ein drittes Mißverständnis ist wohl auszuschließen: Der Verf. scheint im Anschluß an Origenes den typisch-geistigen Sinn des AT zu weit zu nehmen. Wer beweist uns, daß das ganze AT einen solchen typisch-geistigen Sinn hat? Muß jede Figur, Begebenheit und Einrichtung des AT typisch gedeutet werden? Muß alles „christlich" verstanden werden können? Der Beweis dafür wäre noch zu erbringen. Wenn Paulus das alttestamentliche Gesetz „pneumatikos" nennt (Röm 7, 14), so meint er da nicht das ganze AT, sondern das alttestamentliche „Gesetz", und auch das nicht im Sinne eines geistig-typischen Sinngehaltes! Das AT wird nicht nur dadurch lehrreich und erbauend für uns, daß man überall einen typischen („christlichen") Sinn entdeckt. Es hat auch religiöse Eigenwerte, die es im Literalsinn zum Ausdruck bringt, die noch heute ihren Wert haben, wenn sie freilich auch ergänzt und überhöht sind durch die Vollendung der Offenbarung in Christus. (Damit soll die typologische Exegese nicht entwertet werden. Ihre Bedeutung hebt neuerdings hervor: G. von Rad, Typologische Auslegung des A.T's: EvTheol 12 [1952/3] 17—23). — Wenn auf diese möglichen Mißverständnisse hingewiesen wird, so soll damit keineswegs gesagt sein, daß sich der Verf. nicht dagegen schützen könnte. Sein Werk bedeutet für jeden Patristiker und Exegeten eine reiche Quelle wichtiger Anregungen.

A. Grillmeier S. J.

Craig, C. T., *The One Church in the Light of the New Testament.* 8° (155 S.) New York u. Nashville (1951), Abingdon-Cokesbury Press. Doll. 2.—.

C. ist seit 1937 Mitglied der amerikanischen Theologen-Kommission von Faith and Order und Dekan des Drew University College der Methodisten in Madison (USA). Nachdem er im 1. Kap. die *Krise* der getrennten Kirchen dargelegt hat — allein in den USA gibt es 250 verschiedene christliche Kirchengebilde — während das NT besonders nach Eph 4, 4—6 doch nur eine Kirche kenne (9—26), behandelt er im 2. Kap. die *Umgrenzung* der Kirche, wie er sie aus dem NT abliest. Sie ist nach Apk. 5, 9 universal. Sie schließt auch die Sünder (Mt 13, 30; 25, 8; 7, 21; Hebr 10, 26; Apk 2, 15 20) und Sonderrichtungen (Röm 14, 1 ff.) nicht aus, wohl aber die Irrlehrer (Kol 2, 8 16 ff.; 1 Tim 1, 20; 1 Joh 2, 18) und die Judaisten (Gal 1, 8), welche die Universalität der Kirche gefährden. Festhalten an sichtbarer Organisation mit Verstandesüberzeugung kann nach ihm nicht Unionsbasis sein, sondern nur die Norm: „Wo immer Gottes rettende Gnade in Christus offenbar ist, da ist die Kirche" (27—42).

Im 3. Kap. zeigt er an der Stellung des hl. Paulus und der Kirche von Jerusalem usw., daß die Kirche nicht aus unabhängigen Ortsgemeinden bestehen kann, wie die Südbaptisten wollen (60—78). Die Frage der *Kontinuität* der Kirche als Ausdehnung der Menschwerdung und Fortsetzung des Messiasamtes Christi behandelt er im 4. Kap. Die „Katholiken", zu denen er die römisch Katholischen, die Orthodoxen und die Anglikaner rechnet, sehen sie nach ihm auf Grund von Joh 20, 22 f. in der apostolischen Sukzession, während nach den Protestanten der Auferstandene in allen Teilen seines Leibes gleich gegenwärtig ist. Eine ununterbrochene Sukzession (tactual succession) sei nicht erforderlich, da ja auch Paulus sein Evangelium unmittelbar vom Herrn habe. Nach C. setzen die Bischöfe und Diakone zwar das Werk der Apostel fort, wie Ignatius und 1 Klem 44 betonen, aber sie sind nicht Nachfolger der Apostel, deren Berufung vor allem als Augenzeugen der Auferstehung unübertragbar ist. Kontinuität muß sein, aber das System ist eine rein organisatorische Frage (a purely functional question) (74). Ständige Sendung vom Auferstandenen ist der Kirche wesentlich. Gott allein beruft zum Amt, die Kirche prüft nur (60—78).

Der *Eintritt* in die eine Kirche geschieht nach Kap. 5 durch die sakramentale Taufe. Sie bewirkt Sündenvergebung, Geistgabe, Neugeburt, Erleuchtung, Christus-Anziehen, Sterben und Auferstehen mit ihm. Sie stellt als Ausdruck des Glaubens an den Getauften persönliche Forderungen, ist aber nach 1 Kor 10, 1—5 nicht automatisch wirksam und gibt darum keine absolute Sicherung. Die Kindertaufe wird auf Grund von Apg 16, 15 33; 18, 8; 1 Kor 1, 16 gegen E. Brunner und K. Barth als Gottes zuvorkommende Gnade anerkannt, die durch die Gesellschaft vermittelt wird. Aber leider leben Millionen von Getauften nicht mit der Kirche (79—95).

Im 6. Kap. kommt das größte Hindernis der Wiedervereinigung, die verschiedene Auffassung von der *Kommunion*, zur Sprache. Sie ist nach C. Gedächtnisfeier unserer Befreiung, wenn auch Jesu letztes Mahl wohl kein Passahmahl gewesen sei. Nach Joh 6, 53 ff.; 1 Kor 10, 16 ist sie Sakrament, aber kein Opfer, da auch „Repräsentation" irgendwie Wiederholung des Opfers durch den himmlischen Christus wäre und darum mit dem „ein für allemal" des Hebr nicht in Einklang stände. Der lebendige Herr der Kirche, die 2. Person in der Trinität, ist wirklich gegenwärtig, wenn auch weder „Transsubstantiation" noch „Impanation" befriedigen. Trotz der verschiedenen Auffassungen von der wirklichen Gegenwart Christi wäre doch die Interkommunion anzustreben, die aber durch die Forderung der „Katholiken" (im oben genannten weiteren Sinne genommen) nach geweihten Priestern unmöglich gemacht werde (96—112).

Nach C. ist, wie er im 7. Kap. ausführt, als *Ziel* der ökumenischen Bewegung keine straffe autoritäre Organisation anzustreben. Erwünscht ist gegenseitige Anerkennung der Taufe und der Ordination, Interkommunion, gegenseitige Rücksichtnahme und eine gemeinsame Instanz, die zur Welt spricht. Allerdings werde Rom zur Zeit nicht darauf eingehen. Man habe gelegentlich 4 Gruppen vorgeschlagen: 1. die römisch-katholische Kirche, 2. eine episkopalkonfessionelle Kirche mit autonomen nationalen Einheiten, 3. eine geeinigte Freikirche mit zusammenarbeitenden und interkommunizierenden territorialen Einheiten und 4. unabhängige Kirchengebilde (117 f.). Das „Nationalkonzil der Kirchen Christi in USA" von 1950 in Cleveland über Erziehung, Mission, Evangelium, soziale Frage und Forschung war von dem Gedanken getragen, daß eine Gegend nur dann wirklich christlich durchdrungen werden kann, wenn alle christlichen Kirchen sich dort verbinden. Das „Weltkonzil der Kirchen", dem 150 Kirchen in 46 Ländern angeschlossen sind, hat mit der christlichen Zusammenarbeit einen guten Anfang gemacht, aber leider besteht bei der heutigen Aufspaltung der Welt in die 2 Teile die Gefahr, es mit der westlichen Welt zu identifizieren (113—128).

Im 8. Kap. kommt schließlich die Frage nach dem *Glauben* der vereinigten Kirchen zur Sprache. C. betont, daß ja auch schon das NT verschiedene Auffassungen kenne, z. B. vom Gesetz (Mt 5; Jak; Lk 24, 44; Röm 10, 4), von Erlösung als Tatsache und Erwartung, vom Sohn als präexistent und als empfangen vom Heiligen Geist, vor der Kirche usw. Die griechische Terminologie des Nizänums sei dem Christentum wohl nicht wesentlich, aber auch die Formel des Weltkonzils „Glaube an Christus als Gott und Heiland" sei nicht recht biblisch. Wir sollten möglichst viel über Christus zu wissen suchen, sowohl über seine Menschwerdung wie sein Erdenleben (129—146).

Das Buch ist durchaus realistisch und doch erquickend frisch und optimistisch, klar und warm, vorwärtsdrängend und doch der Bedeutung der Gnade sich bewußt. Es wird nicht leicht sein, amerikanische „free church" und europäisch-„katholische" Traditionsgebundenheit zusammenzubringen. Die Hauptschwierigkeit für Organisation und Interkommunion scheint die Priesterweihe zu sein. Natürlich sind die Bischöfe nicht wie die Apostel Zeugen der Auferstehung; aber wenn Timotheus von Paulus Aufgaben (duties) und Vollmachten zur Leitung der Kirche übernimmt, so ist das ja doch wohl „apostolische Sukzession", und die Ordination des Timotheus durch Handauflegung und Vollmachtsübertragung (1 Tim 1, 3 u. ö.) dürfte für die Folgezeit eher Norm sein als die einzigartige Berufung Pauli. Wenn auch im 16. Jahrhundert mit Rücksicht auf die vielen unwürdigen Kleriker mit Recht die göttliche Berufung stark betont wurde, wird damit die Notwendigkeit der sakramentalen Weihe nicht widerlegt. Für letztere spricht, abgesehen von 2 Tim 1, 6 f. und 1 Tim 4, 14 eine tausendjährige Tradition in Ost und West, bei der die Kirche doch auch unter der Leitung des Heiligen Geistes stand. Dabei ist auch nach katho-

lischer Lehre Christus der einzige Hohepriester und eigentliche Sakramentenspender; die Menschen sind nur seine Werkzeuge. Bemerkenswert ist, daß auch die neuere protestantische Forschung vielfach untersucht, ob nicht in Jesu Abendmahlsworten doch ein „Opfer" ausgedrückt ist, das sich als Repräsentation mit der Einmaligkeit des Kreuzopfers vereinbaren läßt, und ob dafür nicht ein Liturge nötig ist. Wenn C. den Mangel der Interkommunion so schmerzlich empfindet, so müssen es die „Katholiken" bedauern, daß so viele mit der Priesterweihe auch das Opfer und die wirkliche Gegenwart Christi entbehren, wenngleich auch Gott in seiner Gnadenausteilung nicht daran gebunden ist.

Ein anderes Hindernis für die Wiedervereinigung im Glauben scheint dem Verf. die „Philosophie im Nizänum" zu sein. Aber die neuesten Forschungen über das Konzil von Chalkedon beweisen, daß die Väter gar nicht philosophieren, sondern mit „traditio, moderatio, definitio" nur die von den Aposteln überlieferte Lehre festlegen wollten: Jesus Christus, von dem im NT Göttliches und Menschliches ausgesagt wird, ist nur Einer. In bezug auf das Schriftprinzip sagt C. mit Recht: „Starrer Biblizismus, der eine Führung durch den Heiligen Geist nicht anerkennt, ist eine Sklavenkette. Gott starb nicht und vermachte seiner Kirche ein Buch als unabänderliche Charta" (50). Organisatorischer Zusammenschluß der Freikirchen wäre ein Schritt vorwärts, doch bleibt Asmussens Frage: „Wo ist heute die Instanz, die mit Christi Vollmacht über Irrlehren entscheidet, wie die alten Konzilien?" Aber wenn auch die volle Wiedervereinigung aller Christen in der einen Kirche Christi noch ein Wunschtraum bleibt, sollten doch alle im Jugendschutz, der Wohlfahrt usw. zusammenstehen, um das öffentliche Leben vor der völligen Materialisierung zu bewahren, aber auch durch Demut und Liebe, Gebet und Opfer, unermüdliches Fragen und Forschen in Bibel und Kirchengeschichte um Annäherung und Wiedervereinigung ringen.

W. Koester S. J.

Iturrioz D., S. J., *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos* (Estudios Onienses 3, 3). gr. 8° (379 S.) Madrid 1951, Fax. Pes. 90.—.

I. hat diese ausgezeichnete Arbeit unter H. Lennerz als Dissertation an der römischen Gregoriana gemacht. Ein Teil war in EstEcl 24 (1950) 291—339 (vgl. Schol 25 [1950] 617 f.) bereits veröffentlicht. Aber es ist gut, daß der Verf. uns nun den Druck des ganzen Werkes geschenkt hat. Denn jetzt kann man einen genauen Einblick auch in die Umwelt der Trienter Definition über das „continere gratiam quam significant" und das „ipsam conferre" als Wirkung der Sakramente in der 7. Sitzung, can. 6, gewinnen.

Der 1. Teil der Arbeit: La Preparación (27—189) führt in die *frühere Theologie* ein, wenn er gut die Hauptlehrer mit ihren verschiedenen Auffassungen zur Kausalität der Sakramente zur Sprache kommen läßt. Nach Hugo von St. Viktor, der immer wieder von den frühen Theologen der Zeit angeführt wird, sind behandelt: Bonaventura, Scotus, Nikolaus de Orbellis, Brulefer, Nikolaus von Niisse, P. Temeswar und P. Tartaretus aus der Skotistenschule, Thomas von Aquin, Capreolus, J. de Savonarola, Diego Deza, Cajetan und Fr. v. Vitoria von den Dominikanern, außerdem Durandus, Th. v. Straßburg, G. Biel, J. Major, J. Almain, J. Altensteig und T. Waldes aus den anderen Richtungen. Das Ergebnis ist eindeutig, wie zu erwarten. Es stehen sich zwar die Vertreter der Thomistenschule, welche die sakramentale Würde in der dispositiven Instrumentalursächlichkeit betonen und die von Gott dem Geschöpf geschenkte zweite Ursächlichkeit hervorheben, wenn sie diese auch nicht bis zur unmittelbaren physischen Verursachung der Gnade gehen lassen, und die Skotisten gegenüber. Diesen scheint die Größe der Gnade nicht genügend geachtet zu sein, wenn die geschöpfliche Ursache sie so hervorbringen kann. So legen sie die Betonung auf die potentia absoluta und ordinata Dei. Aber es bleibt auch so das Sakrament „dispositio necessitans (ex potentia ordinata) ad effectum ... per assistentiam Dei causantis illum effectum non necessario absolute sed necessitate respiciente potentiam ordinatam", wie Scotus schreibt (56). Ausdrücklich verwendet dieser wie seine Schule den Begriff „efficaciter significans" (48) oder noch eindeutiger: Omnis dispositio necessitans ad formam quae non est ratio receptivi, potest dici quodammodo causa activa sive causa instrumentalis respectu formae (51). Mit

Recht weist I. darauf hin, daß der Begriff der Ursache bei G. Biel bedeutend mehr sich der bloßen Aufeinanderfolge von Sakrament und Gnade nähert. Aber auch dieser spricht vom Sakrament als „causa sacramentalis effectus" (100). Nur Durandus geht hier weiter, wenn er jede Ursächlichkeit des Zeichens zu leugnen scheint und Gott als einzige Ursache bezeichnet (91). Nach einer kurzen Darlegung der Lehre der Reformatoren — es ist hier bei Luther die etwas der alten Lehre angenäherte spätere Lehre gegen die Sakramentarier indirekt in der verschiedenen Stellung des Fiduzialglaubens hervorgehoben — führt das Werk die offizielle erste kirchliche Stellungnahme der Universitäten in Köln, Löwen, Paris an, ferner die Bulle Exsurge, das Kölner Provinzialkonzil, das Regensburger Gespräch und die frühen Kontroversschriften von Usingen, Eck, Heinrich VII., Fischer, Contarini, Cochläus, Ruiz und Nausea. Grundlage der Diskussion wurde vor allem der Satz aus den Thesen Luthers, der als 1. Punkt auch in die Bulle Leos übernommen wurde (Dz 741): Nisi haereticam illam et usitatam sententiam proferant, qua dicitur sacramenta NL gratiam dare illis, qui non ponunt obicem (121). Auch hier ist im katholischen Lager volle Einmütigkeit festzustellen, soweit es sich um die geleugnete Grundthese der Ursächlichkeit oder der Virtus des Sakramentes handelt: Die verschiedenen spekulativen Auffassungen werden herangezogen, um Luther zu widerlegen: Todas se presentan en el campo de batalla contra la herejía seguras de su cabal orthodoxia (189).

Der 2. Hauptteil der Arbeit untersucht das *Trienter Konzil* selbst. In der 5. Sitzung wird die Taufe als wirksames Mittel gegen die Erbschuld gemeinsam herausgestellt: per gratiam, quae in baptismo confertur, wie es im endgültigen Dekret heißt (198). Die 6. Sitzung über die Rechtfertigung läßt erkennen, wie unter Zurückstellung der Einzelerklärung die Instrumentalursächlichkeit gelehrt wird: causa instrumentalis sacramentum baptismi, wie es in der Deutung der verschiedenen Ursache im Dekret formuliert ist (Dz 799). Die 7. Sitzung hat sich dann ex professo mit Luthers Satz beschäftigt. I. bringt ausführlich sowohl aus den Theologen- wie den Vätersitzungen die Einzelheiten der Diskussion. Der Unterschied der Meinungen liegt fast nur in der Verschiedenheit der Qualifikation der Ansicht Luthers als haeretica, falsa oder erronea. Auf die einzelnen Erklärungsversuche wird weniger eingegangen, da man das Wesentliche treffen wollte, in dem man gemeinsamer Meinung war. So kam es zur Fassung des „conferre gratiam" und des „continere gratiam", weil dadurch die eigentliche virtus der Sakramente, ihr opus operatum, zum Ausdruck kam.

Sehr interessant und recht lehrreich ist noch die Stellung der Theologen unmittelbar *nach dem Konzil*. Niemand beruft sich dabei für die Beweisführung einer bestimmten Kausalerklärung auf das Konzil. Tapper, D. de Soto, Cano, P. de Soto, Pérez de Ayala, Naclantus, Hosius, Casal, Canisius und der römische Katechismus sind dafür untersucht. Die Definition wird nur im Sinn einer echten sakramentalen Virtus ex opere operato verstanden. P. de Soto sagt etwa im skotistischen Sinn, daß die Gnade geschenkt wird „propter sacramenta ipsa". Die Wirkung geschieht freilich von Gott her: Non est haec sententia (scotistica) reicienda tamquam aliena a fide (314). Casal († 1584) läßt eine doppelte Möglichkeit zu: effici quodammodo saltem instrumentaliter vel tamquam causa sine qua non (319). Melchior Cano ist eine längere Abhandlung bei I. gewidmet, die gegen R. Gonzalez, La doctrina de Melchior Cano en su Relectio de Sacramentis y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos (RevEspT 5 [1945] 477—497) zeigt, daß das Konzil nicht der physischen Kausalität mehr gewogen gewesen sei und daß es daher unrichtig sei, mit G. zu sagen, daß die Lehre Canos sich nur schwer mit der tridentinischen vereinigen lasse. Cano lehrt eine causalitas moralis: continere inquam non ut causa naturalis continet effectum suum sed ut causa moralis. Das Sakrament enthält das Blut des Herrn und so auch die Gnade. Cano bezeichnet diese Deutung als: digna definitione Concilii (311). Man sieht also die ganze Freiheit, die nach diesen früheren Theologen wie auch nach dem Catechismus Romanus die Erklärung des Konzils gelassen hat. Man wird daher nach dieser Beweisführung aus den Lehrbüchern alle Hinweise streichen müssen, als ob das Konzil der einen oder anderen Erklärung der Wirksamkeit mehr gewogen gewesen sei. Es wollte davon bewußt absehen.

H. Weisweiler S. J.

Denifle, Heinrich Seuse, O. P., *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre. Aus dem literarischen Nachlaß herausgegeben von* P. Otwin Spiess O.P. gr. 8° (XXXII u. 246 S.) Freiburg (Schw.) 1951, Paulusverlag Fr. 13.—.

Es war ein glücklicher Gedanke von D., eine Abhandlung auszuarbeiten, die den Titel tragen sollte: Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts gegenüber den neueren Darstellungen derselben. Diese Arbeit ist nun, fast 50 Jahre nach seinem Tod, von seinem Ordensbruder O. Sp. herausgegeben worden. Sie ist wesentlich eine Rechtfertigung der großen deutschen Mystiker. Der Herausgeber hätte allerdings gut getan, die neueren Arbeiten von Karrer und Irma Piesch über Eckhart nicht unerwähnt zu lassen, die für seine Rechtgläubigkeit energisch eintreten.

D. beginnt damit, daß er die Forscher über Mystik aufzählt, besonders den Protestanten K. Schmidt, der 1839 darüber geschrieben hatte, und einige andere, dann aber vor allem katholische Schriftsteller, wie Stöckl, Staudenmaier, Denziger, denen er mit Recht vorwirft, daß sie unkritisch und, ohne Einsicht in die Ausgaben der Mystiker zu nehmen, die Abschriften von Schmidt und seine falschen Deutungen übernahmen. Dann geht er auf einzelne Fragen näher ein und beginnt mit dem allgemeinen *Begriff* der Mystik. Sie ist ein Erfahrungswissen um die Vereinigung mit Gott, die jeder Christ durch die Gnade hat, und von der er durch den Glauben überzeugt ist. Sie ist daher eine höhere, aber nicht die einzige Art der Gotteserkenntnis; sie ist auch keine Pflicht, außer für den, den Gott eigens dazu berufen hat. Höher als sie steht die Erfüllung des Willens Gottes und das Kreuztragen. Wenn Schriftsteller zum Besitz der Mystik auffordern, so heißt das nur, daß die Frommen ihrer Erlangung kein Hindernis in den Weg setzen sollen.

Wenn D. dann auf die mystische *Erkenntnis* kommt, so geht er von der Auffassung des hl. Thomas aus, daß es keine natürliche Erkenntnis gibt ohne Sinnesbilder. Demgegenüber scheinen die Mystiker eine rein geistige Erkenntnis zu haben, die nach manchen Aussagen sogar eine Schau von Angesicht zu Angesicht zu sein scheint, wie es allgemein nur von seltenen Einzelfällen, etwa vom Apostel Paulus, angenommen wird. Demgegenüber hätte D. nützlicherweise auch etwas über die erworbene Mystik gesagt und klarer hervorgehoben, was die eingegossene über diese hinaus dem Menschen bringt, ohne schon himmlische Schau zu sein.

Eine weitere Frage, die die deutschen Mystiker beantworten sollen, ist die nach dem ‚*Ort*' der mystischen Erkenntnis, dem vielgenannten apex mentis oder der scintilla. Die Erfahrungstatsache dieses Ortes kann man nicht abweisen, da sie sowohl durch alte wie neue, durch romanische wie deutsche Vertreter belegt ist. Wie man aber sowohl bei dem allgegenwärtigen Gott wie bei der einfachen geistigen Seele von einem Teil und einem Ort sprechen kann, über das hinaus, daß es sich um die geistige Erkenntnis handelt, müßte deutlicher aufgezeigt werden.

Anschließend bietet D. Aussagen über den *Weg* zur mystischen Schau. Mystik ist nicht ein natürliches, sondern ein übernatürliches Wissen, das Gott mitteilt und in dem sich Gott aktiv, der Mensch aber passiv verhält. Doch legen die deutschen Mystiker diese Passivität nicht quietistisch aus, wie es die oben genannten Erklärer wollen, da sie weder das natürliche Erkennen noch das sittliche Tun aufgeben. Besonders sind sie nicht Vorläufer der Passivität in der protestantischen Rechtfertigungslehre. Sie ruhen erst dann vom Tun und von sinnlichen Bildern, wenn sie innerlich dazu aufgefordert werden und sie ihnen nicht mehr möglich sind. Der dann folgende Zustand ist, nach Tauler, wertvoller als 40 Jahre menschlicher Leistung. Ihr Weg zur Beschauung ist besonders die Betrachtung des Lebens und Leidens Christi, der sich selbst den Weg nennt, der aber zugleich als Gott Ziel ist. Der Blick auf die Heiligen, auch auf Maria, ist in diesem Zustand ausgeschlossen, aber das hindert nicht, daß auch Tauler u. a. von der Macht ihrer Fürbitte überzeugt sind, besonders von der Mariens.

Es folgt nun die wichtigste Aussage der deutschen Mystiker, nämlich über die *Innigkeit* der mystischen Vereinigung mit Gott. Sie hat auch die größte Ausdehnung, S. 122—224. Hier wird zugleich die Hauptanklage gegen die deutschen Mystiker behandelt und von D. zurückgewiesen, die wegen Pantheismus. Er beginnt dabei mit der Behauptung daß die mystische Erfahrung eine Sache des Affektes ist,

die nicht in Worte und Begriffe gefaßt werden kann. Die Mystiker sind nicht Scholastiker und wollen es auch nicht sein. Dagegen fehlt den genannten Schreibern über die Mystiker die wissenschaftliche Art, die das Ganze sieht und nicht Einzelsätze aus dem Zusammenhang herausreißt.

Dogmatischer Ausgangspunkt der Mystiker, wenn sie von ihrem Erleben reden wollen, ist 2 Kor 3, 18: Wir werden umgewandelt von Klarheit zu Klarheit. Damit ist das übernatürliche Wachstum der Christen gemeint, für den Mystiker aber nicht nur das seinsmäßige, sondern auch das bewußte, das tiefere Erkennen Christi und Gottes. Das und nur das soll mit dem Wort ‚Vergottung' gesagt werden. Thomas drückt den gleichen Gedanken scholastisch aus: Der Geliebte wird die Form des Liebenden. Dasselbe wollen Bernhard, Thomas u. a. mit dem Gleichnis der Digestio und Assimilatio der Speise sagen. Es handelt sich auch da wesentlich um den Affekt der Liebe, während das Sein, die Gotteskindschaft, nur Grundlage ist. Daher sagt D. mit Recht, daß das Entwerden und Verlieren der eigenen Form bei den Mystikern nicht physisch oder metaphysisch zu verstehen ist, sondern moralisch oder genauer vom Affekt der Liebe. Dasselbe wie die deutschen Mystiker sagen auch die romanischen und ebenso schon die griechischen Väter. Hier weist Denifle mit Recht darauf hin, daß Stöckl u. a. ganz ungerecht vorangehen, wenn sie die gleichen Ausdrücke bei den romanischen Mystikern orthodox, bei den deutschen pantheistisch auslegen. Die mystische Einigung ist ihrer Art nach viel enger als die zwischen Leib und Seele. Mystiker und Theologen, auch Thomas von Aquin, drücken den Gedanken so aus: Homo fit ex gratia, quod Deus est ex natura. Das ist der einfache und unbezweifelte Gedanke der Gotteskindschaft, die eine physische, wenn auch nicht substantielle Einheit ist und in der Mystik dazu bewußt wird. Wenn Schmidt und seine Anhänger hier Pantheismus finden, so kommt das z. T. auch aus ihrer falschen philosophischen Grundlage. Sie identifizieren nämlich die Person mit dem Selbstbewußtsein, während sie in Wirklichkeit deren Substrat ist. Wohl sagen die Mystiker, daß in der vollen Vereinigung das reflexe Bewußtsein der eigenen Tätigkeit und der eigenen Existenz aufhört, aber nicht Substrat und Existenz selbst. S. 158 führt D. eine Stelle an, in der Suso ausdrücklich diese Unterscheidung unterstreicht. Tauler schreibt zudem, nur bei Christus sei die menschliche Person verschwunden durch die Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche Person, und das sei bei keinem reinen Menschen der Fall. Zur Erläuterung führt D. mit Recht das Wort des hl. Paulus an, Gal 2, 20: Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Kein Exeget meint, hier sei das Aufhören der Persönlichkeit gelehrt. Die wahre und einfache Erklärung gibt Thomas S. th. 1, 2 q. 6 a. 1 oder S. cont. gent. 3, cap. 67 und In ep. ad Rom. cap. 9 lect. 3: Wenn zwei zusammenwirken, schreibt man das Tun mehr und in erster Linie der causa prima et principalis zu. Wenn das schon für das natürliche Tun gilt, dann um so mehr für das mystische.

Darüber hinaus bringen die deutschen Mystiker schon manche Gedanken, die uns das Aufleben der Lehre vom Corpus Christi mysticum wieder nahegebracht hat.

E. Raitz von Frentz S. J.

Technique et Contemplation. *Études Carmélitaines. Cinquième Congrès Internationale de Psychologie Religieuse 1948.* 8° (145 S.) Brügge 1949, Desclée, de Brouwer.

„Technik" wurde im Gegensatz zu „Methode" gewählt, um den Unterschied zwischen dem äußeren Verfahren, das bei Gegebensein aller Voraussetzungen sicher sein Ziel erreicht, und dem völlig frei-geschenkten Gnadengeschenk der Beschauung aufs schärfste herauszustellen. Dies Paradoxon kann also nur einen Sinn haben unter der Rücksicht der Fragestellung, ob eine Technik, die ins Geistige hinüberzugreifen sucht, eine geeignete Vorbereitung für die göttliche Heimsuchung schaffen kann, die in der Beschauung gegeben ist.

Der Vortrag: „La Technique Hindou de la méditation" zeigt mit aller wünschenswerten Klarheit, daß es durch die Technik des Yoga nicht geht. Swâmi Siddheswarânanda nennt Yoga die Vereinigung mit dem göttlichen Prinzip, das im ganzen Universum wirkt. Das, was erreicht wird, ist eine Art natürlicher Beschauung, die

gekennzeichnet ist durch inneren Frieden und natürliche Menschenliebe in der Art, wie sie Gandhiji gezeigt hat. Hier fehlt der Name Jesu.

L. Massignon hielt einen Vortrag, betitelt: „Langues sémitiques et mode de recueillement qu'elles inspirent". Ein den Sprachforscher sicher sehr interessierendes Thema, das aber keine nähere Beziehung zum Ganzen hat.

„Contemplation et Ascèse: Contribution orthodoxe" von *A. Bloom* zeigt manche Parallelen zu den Exerzitien des hl. Ignatius, die in der Ausführung nicht beabsichtigt, aber unverkennbar sind: Ist der Friede mit Gott geschlossen und die Unabhängigkeit von den geschaffenen Dingen erreicht, dann beginnt der Kampf im Namen Jesu. Wenn er freilich nur Gott sucht, nicht einmal das Kreuz, so bleibt er mitten auf dem Wege stehen; denn wie den Galatern ist allen Menschen „Jesus Christus am Kreuz vor die Augen gezeichnet" (3, 1). Darum bildet der dritte Grad der Demut den Höhepunkt der Exerzitien. Was der hl. Ignatius an Methode in seinem Exerzitienbüchlein hat, wird hier durch eine Technik im eigentlichen Sinne ersetzt. Diese bis in kleinste Einzelheiten gehende Treue in äußeren Dingen, verbunden mit kindlicher Freiheit, sei das Wesen der orthodoxen Frömmigkeit.

Wenn ich daneben „Les Méthodes Contemplatives dans le Catholicisme" stelle, die O. *Galliard* in seinem Vortrag behandelt, muß ich offen gestehen, ich bleibe lieber bei diesen.

Der letzte Vortrag, der aber mit Technik nichts mehr zu tun hat, ist der von *R. Dalbiez*, Philosophieprofessor in Rennes: „La Controverse de la Contemplation acquise". *P. Bruno de J. M.* hat dazu ein kurzes Vorwort geschrieben, zum ganzen Heft O. *Lacombe*, Professor der Geschichte der Philosophie in Lille. Wenn man diese beiden kurzen Einführungen aufmerksam liest, sieht man, daß sie die Schwierigkeiten, die Dalbiez nicht überwinden zu können meint, schon rücksichtsvoll aus dem Wege geräumt hatten. Man kann nicht Molinos mit seinen gegen jede Psychologie und den Glauben verstoßenden Erklärungen einer von ihm so genannten contemplatio acquisita in Vergleich setzen mit dem, was die Karmelitenschule, und also auch ihr größter Theologe Josephus de Sp. S., darunter verstehen; nicht als würde behauptet, sie fielen in diese Irrtümer, aber es wird doch peinlich oft — und eben in völlig überflüssiger Weise— davor gewarnt. Die Ausführungen von Dalbiez gipfeln darin, daß der Versuch unternommen wird, der Begriff der contemplatio acquisita, wie ihn Josephus de Sp. S. entwickelt, enthalte den doppelten Widerspruch: Beschauung und nicht Beschauung, erworben und nicht erworben. Dabei wird übersehen, worauf Lacombe in der Einführung aufmerksam macht, daß acquisita und infusa nur im analogen Sinne in dem Begriff der contemplatio übereinstimmen. Das wird sofort klar, wenn man die Elemente der Definition nimmt: Simplex intuitus divinae veritatis, und sie dann einzeln zu den verschiedenen Termini, hier der acquisita, dort der infusa, in Beziehung setzt. Der simplex intuitus der acquisita ist im Vergleich zum Diskurs, aus dem er hervorgeht, mit Recht Beschauung zu nennen. Vergleicht man ihn aber mit der Beschauung, wie die hl. Theresia sie in der 7. Seelenwohnung beschreibt, verdient er diesen Namen nicht mehr; denn einmal sieht man ihm seine Herkunft aus dem Diskurs an, und zweitens ist auch die divina veritas bei beiden ganz anderer Art; bei der acquisita etwa ein Geheimnis aus dem Leben des Herrn, bei der infusa die Wahrheit selbst, sei es das menschgewordene Wort, sei es die allerheiligste Dreifaltigkeit, und zwar die einzelnen Personen, die deutlich unterschieden werden, aber nicht visone clara, sondern velata. Also ist vollkommen richtig: Beschauung und nicht Beschauung, aber es liegt kein Widerspruch vor, sondern Analogie.

Ähnlich liegt die Sache bei: erworben und nicht erworben; denn ein durch menschliche Bemühungen erworbener habitus wird durch göttliche Gnadeneinwirkung erst zu dem, was wir Gebet nennen. Das beleuchtet Josephus de Sp. S. durch ein sehr fein gewähltes Beispiel, was Dalbiez durch ein anderes, nicht passendes, ersetzen möchte. Im ersten spielt göttliches Gnadenwalten eine Rolle, die für gewöhnlich die Gnade gibt, aber manchmal, freilich niemals willkürlich, sie auch vorenthält; im zweiten wird an die Stelle der Gnadenführung ein elementarer Einfluß gesetzt. Erworben und nicht erworben, aber kein Widerspruch! Dieser erworbene habitus kann wieder verlorengehen, wenn nämlich eine Seele die Nacht des Geistes durchmacht.

Dalbiez hat sich die Verständigung mit dem Gegner von vornherein dadurch unmöglich gemacht, daß er jede rein natürliche Beschauung, wie sie Menschen erwerben, die sich lange und intensiv geistig mit einem Stoff beschäftigen, von seiner Untersuchung ausschließt und sie zudem auf die Wahrheiten beschränken möchte, die Mysterien im strengen Sinne sind (107 Mitte). So wird aber die erworbene Beschauung von ihren Verfechtern — Molinos und auch Fénelon natürlich immer ausgeschlossen — nicht aufgefaßt.

Es ist festzuhalten, daß es hier vor allem gilt, ein psychologisches Problem zu lösen. Alle Verfechter einer wahren contemplatio acquisita gehen von dem Bewußtsein aus, die eine lange Erfahrung bestätigt, daß es eine Gebetsstufe gibt, die im Gegensatz zur Betrachtung den Namen Beschauung verdient, aber kein einziges Merkmal der infusa aufweist. Diese Feststellung unterstreicht auch Dalbiez sehr energisch auf den SS. 132 ff., die der Untersuchung der Ansicht Scaramellis gewidmet sind. So kommt er zu der These, es gäbe psychologisch eine eingegossene und erworbene Beschauung, metaphysisch aber nur die eingegossene, weil auf einer bestimmten Gebetsstufe der eingegossene Charakter noch unbewußt ist (132 unten). ‚Erworben' und ‚eingegossen' würden nach der Scholastik nicht nach dem Wahrgenommenwerden, sondern nach dem Sein unterschieden (102).

Dagegen ist aber zu sagen, daß es hier keine andere Möglichkeit gibt, an das Sein heranzukommen, als das Wahrnehmen. Der Widerspruch, den Dalbiez dagegen konstruiert, ist nicht haltbar, also müßte er versuchen, durch positive Gründe seine Ansicht darzutun. Das geschieht aber nicht. Ja, man darf gar nicht, da die Dinge nicht ohne Gründe zu vervielfältigen sind, höhere Gründe für einen Vorgang annehmen, wenn die niederen genügen. Es steht aber, wie oben gesagt, aus der Erfahrung fest, daß die erworbene und eingegossene Beschauung nur analog in diesem Begriff übereinkommen. Der erworbenen Beschauung liegt ein natürlicher habitus zugrunde, der ohne Schwierigkeiten oft festgestellt werden kann und im Gebet von Gott gnadenhaft erhoben wird. Die Wahrheiten, die beschaut werden, sind durch langjährige Übung, die durch Betrachtung erworben wird, so zum Eigentum der Seele geworden, daß sie mit einem einfachen Blick bei ihnen zu verweilen vermag. Davon ist die eingegossene Beschauung völlig verschieden, der Seelenfähigkeit und dem Objekt nach. Es ist einwandfrei beobachtet und beschrieben worden, daß hier eine Seelenfähigkeit in Kraft tritt, die 7. Wohnung der hl. Theresia oder die Seelensubstanz, die in rein geistiger Weise aufzufassen vermag, d. h. also nicht mehr nacheinander oder nebeneinander, sondern simpliciter; sonst wäre die Wahrnehmung der drei göttlichen Personen gar nicht möglich. Es wird auch von Menschen, die diese Gnade haben, so beschrieben; es wird z. B. von ihnen gesagt, daß eine göttliche Mitteilung der Seele in der eben beschriebenen rein einfachen Weise mitgeteilt wurde. An dieser klaren Gegenüberstellung sieht man, daß beide Arten den Namen Beschauung wohl verdienen, aber gerade darin sich auch gänzlich unterscheiden. Nun behaupten wollen, die erworbene Beschauung sei dennoch eingegossen, ist eine a priori gemachte logische Anstrengung, die den Tatsachen nicht gerecht wird.

Daneben sei auch betont, daß es eine eingegossene Beschauung gibt, die der Seele in den ersten Anfängen nicht zum Bewußtsein kommt; aber das ist wieder etwas anderes. Gewöhnlich sind es Seelen, die von Gott schwer geprüft werden und darum gar nicht auf den Gedanken kommen, daß in ihnen etwas besonderes vorgehe. So sprechen sie sich nicht aus. Die charakteristischen Einwirkungen der eingegossenen Beschauung auf die Seele sind vorhanden, auch wenn es ihr selbst nicht reflex zum Bewußtsein kommt. Bei der erworbenen Beschauung fehlen sie.

Trotz der gemachten Ausstellungen ist der Artikel von Dalbiez lesenswert, weil er mit aller Schärfe die Schwierigkeiten hervorhebt, ohne indes immer die richtige Lösung zu finden.

B. Hapig S. J.

Rossi, G. F., C. M., *Il Codice Latino 14546 della Biblioteca Nazionale di Parigi con gli Opuscoli di San Tommaso.* 8° (127 S.) Piacenza 1952, Alberoni.

Wohl selten wird eine Hs., es sei denn daß es sich um ein Cimelium handelt, eine so bis in die letzten Einzelheiten gehende Beschreibung erfahren wie diese Opusculahandschrift des hl. Thomas. Cod. 14546 der Pariser Nationalbibliothek stammt aus

Sankt Viktor, der berühmten Abtei der Viktoriner, und ist, wie D. zeigt, von drei Schreibern nach einem oder mehreren Pariser Exemplaren für die Abtei geschrieben und später mehrfach korrigiert. D. gibt zuerst eine gedrängte Geschichte der Abtei mit dem Nachweis, daß in ihr auch eine öffentliche Schule der Theologie bestand. Ziemlich weit zerstreutes Material, auch über die reiche Bibliothek und ihr Geschick, ist hier in dankenswerter Weise gesammelt. Es folgt eine eingehende kritische Übersicht über die bisherige Beschreibung und Ausnutzung der Hs. Den Hauptteil bildet natürlich die Beschreibung der Hs. Es sind 21 Quaternen, gewöhnlich zu 6 Folio, mit 38 Opuscula des Heiligen, mit 3 Dubletten und 3 hier getrennten Traktaten, die sonst vereint sind mit dem Compendium theologiae und De articulis fidei. Anfang und Ende der einzelnen Opuscula und sonstige Besonderheiten werden sorgfältig vermerkt. Wichtig ist, daß 2 Schreiber den allergrößten Teil geschrieben haben und daß der Vermerk f 113^{r} 10 pecia finit deutlich auf die wenigstens teilweise Abschrift aus einem Pariser Exemplar hinweist. Ein Vergleich mit den alten Katalogen der Opuscula zeigt, daß die Hs. keinen derselben als Vorlage der Anordnung — vielleicht besser gesagt: der Unordnung — benutzt hat. Die Hs. war wenigstens von Anfang des 14. Jahrhunderts in St. Viktor, ja sie ist, wie R. beweist, dort geschrieben. R. verlegt sie noch ins 13. Jahrhundert, ja er meint, der Brief der Artistenfakultät an das 1274 in Lyon versammelte Generalkapitel der Dominikaner sei Anlaß gewesen, daß man in Paris und Neapel die kleineren Schriften gesammelt und den Stationarii übergeben habe, unser Codex sei eine der ersten Früchte dieser Sammel- und Abschreibetätigkeit. Er habe schon vor 1323 die Revision eines Correctors erfahren. Hier hat allerdings R. übersehen, daß A. Birkenmayer auf Grund der Hss überzeugend nachgewiesen hat, daß in dem Brief nicht von Schriften des Heiligen, sondern von Übersetzungen Moerbekes die Rede ist (BeitrGPhThMA 20, 5 [1922] 1—32). Damit fällt diese Annahme.

Es ist sicher richtig, daß die Hs in Paris und mit Hilfe von Pecien der Stationarii entstanden ist. Ferner hat L. Keeler gezeigt, daß De unitate intellectus einen guten Text bietet; dasselbe gilt nach P. Castagnoli für De forma absolutionis; R. Martin sagt betreffs der Explanatio dubiorum de dictis cuiusdam, daß die Hs von Innsbruck einen besseren Text liefere. Für die übrigen Stücke muß man die Klärung von der textkritischen Untersuchung der einzelnen Opuscula abwarten. Wie die Erfahrung gelehrt hat, bürgt die Abstammung von Pariser Exemplaren keineswegs notwendig für die Güte der Exemplare und der Abschrift.

Mir bleiben noch einige Fragen und Bedenken, die vielleicht weiterführen.

Ist die Hs aus dem 13. Jahrhundert? Leider gibt D. nur die Photokopie einer Hand. Diese aber weist, wenigstens nach meinen Erfahrungen, viel eher in den Anfang des 14. Jahrhunderts. Allerdings läßt sich aus der Schrift allein das Alter nur selten bis auf das eine oder andere Jahrzehnt bestimmen.

Die Ausführungen über die Retractationes dictorum sancti Thomae lassen eine alte Kontroverse wiederaufleben. Im Jahre 1923 (Greg 4, 72—105) hatte ich diese Retractationes, gestützt auf das immer wiederholte Selbstzeugnis der Schrift und die sich in ihr offenbarenden genauesten Kenntnisse scheinbar unbedeutender Einzelheiten in den Schriften des Heiligen, als echtes Werk von Thomas erklärt, und ich bin in dieser Überzeugung niemals wankend geworden. Aber da die Autoritäten von Mandonnet und Grabmann, freilich auf ziemlich schwache Gründe hin, dagegenstanden, fand die Echtheit keine Anhänger. So machte 1932 A. Dondaine darauf aufmerksam, daß ein originaler Titel auf den Blättern dieser alten Hs fehle, daß also der Schreiber zum wenigsten Zweifel an der Echtheit hatte. Ihm gegenüber macht Rossi geltend, daß bei unzweifelhaft echten Schriften ebenfalls ein solcher Titel fehle und daß ein Korrektor nach der Heiligsprechung den Titel Retractationes seu concordantia dictorum sancti Thome de Aquino hinzufügte. Der Einwand Dondaines habe deshalb keine Bedeutung. Das ist richtig. Es bleiben jedoch zwei Versehen zu korrigieren. D. glaubt, der von ihm veröffentlichte Nachtrag zu Pertransibunt plurimi (53—55) sei noch nicht gedruckt. Ich habe ihm in dem oben angeführten Artikel des Greg 1923 nach Cod. 238 der Bibl. St. Geneviève Paris veröffentlicht. Anders ist es mit dem folgenden Stück: Reliqua in quibus frater Thomas melius ⟨dixit⟩ in summa quam in scriptis, das D. zuerst veröffentlicht. Es ist freilich kein Werk von Thomas, sondern eine vor Ende des 13. Jahrhunderts entstandene

kurze Gegenüberstellung der Lehrunterschiede zwischen Sentenzenkommentar und Summa. Mandonnet und Grabmann haben eine Anzahl Hss genannt. Ich kann noch hinzufügen Cod. Cambridge Ceius College 303 (517) ff. 152^{r}—153^{r}, und Durham, Kathedralbibliothek B. I 11. Die Fassung in den Hss ist etwas verschieden. Der Text bei Rossi Cod. Paris Nat. 14546 stimmt, soweit ich sehe, am besten mit Cod. 322 der Stiftsbibliothek Klosterneuburg überein. Das Werkchen ist englischen Ursprungs, wie sich aus der typisch englischen, oft wiederholten Formel ‚in pede' ergibt. Auch kennt Thomas Sutton in seiner wohl noch vor Ende des 13. Jahrhunderts geschriebenen Konkordanz Veritatis et sobrietatis die Artikel ebenso wie die Konkordanz Pertransibunt. Wenn Rossi in dem oben angeführten Reliqua in quibus frater Thomas usw. ein altes Zeugnis der Echtheit für Pertransibunt sieht, so gilt dies nicht unmittelbar. Irgendein Argument für das Gegenteil läßt sich aber in keiner Weise daraus gewinnen. Ja das reliqua mit dem frater Thomas läßt fast ein einschließliches Echtheitszeugnis vermuten. Die Aufnahme dieses unechten Schriftchens unter all die echten Opuscula erklärt sich ungezwungen, da es in den Hss oft mit ‚Pertransibunt' verbunden ist. Eine Entstehung der Hs sehr bald nach 1274 wird damit wenig wahrscheinlich. Es bleibt aber die Tatsache, daß diese wichtige Opusculars bei Herausgabe der einzelnen Opuscula wohl zu berücksichtigen ist. Der Wert des Textes der einzelnen Traktate läßt sich, wie auch Rossi betont, nur durch Vergleich mit der übrigen Überlieferung bestimmen.

Fr. Pelster S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie: Heft 12: Gigon, O., Platon, gr. 8° (30 S.) Bern 1950, Francke. Fr 2.80. — Über die allgemeine Anlage der „Bibliographischen Einführungen" und die ersten 11 Hefte haben wir in Schol. 25 (1950) 433—438 berichtet. Inzwischen sind von den übrigen, bisher vorgesehenen Heften H. 12—21 erschienen. — Das ausgezeichnete Platon-Heft vermittelt nicht nur eine genaue Kenntnis der Ausgaben und der wichtigsten, darunter viel ausländischer Literatur, sondern gibt auch eine Reihe trefflicher Winke für das Studium und die weitere Erforschung der platonischen Philosophie. Zu Platons geistiger Herkunft und zur Verbindung mit dem Neuplatonismus wäre jetzt noch Liebrucks' „Platons Entwicklung zur Dialektik" (vgl. Schol 25 [1950] 125), zu Platons Altersvorlesung P. Wilpert „Zwei Aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre" (vgl. Schol 26 [1951] 253—255) zu nennen. Das Heft verweist in einer Vorbemerkung auf das in H. 5 gegebene Abkürzungsverzeichnis. Da jedoch die letzten zwei Seiten von H. 12 unbedruckt blieben, wäre ein Abdruck des Verzeichnisses leicht möglich und dem Leser dienlich. Ast, Lexicon Platonicum, ist 1835—38 in 3 Bänden und 1908 in Berlin in anastatischer Neuauflage erschienen. — H. 13/14: Wyser, P., Thomas von Aquin (78 S.) 1950, Fr 5.80; H. 15/16: Wyser, P., Der Thomismus (120 S.) 1951, Fr 5.80. — Die beiden Doppelhefte sind darauf abgestimmt, sich zu ergänzen. Das Thomasheft bringt nur Literatur zur eigentlichen Thomasinterpretation, während das Thomismusheft auf die Geschichte und die weiteren systematischen Bemühungen des Thomismus ausgreift. Der Verf. betont, daß die beiden Hefte überdies der Ergänzung durch die umfangreiche theologische Literatur zu Thomas bedürfen. Bei der übergroßen Fülle der Literatur mußte er sich gewisse Schranken auferlegen, die im Vorwort genannt werden. — Das *Thomasheft* gliedert sich in die Abteilungen: Hilfsmittel und Sammelwerke — Leben und Werk — Philosophie. Überall sind die wichtigeren Titel mit trefflichen, wegweisenden Anmerkungen versehen, die dem Heft erst das Relief verleihen. Man erfährt z. B., daß die Bibliographie von Bourke unvollständig und vielfach unzuverlässig ist, während das BullThAncMéd als das beste bibliographische Hilfsmittel angeführt wird. Ein chronologisches Schriftenverzeichnis mit Verweisen auf die wichtigsten Ausgaben der Thomasschriften ist recht brauchbar. — Das *Thomismusheft* behandelt im 1. Teil die Geschichte des Thomismus, wobei nur die wichtigeren Philosophen und auch diese nur mit einem Hinweis auf neuere bibliographische Werke berücksichtigt werden konnten. Der 2. Teil gibt die Literatur zur Systematik des Thomismus nach den einzelnen Disziplinen und Gebieten. Bei dem schwankenden Begriff des Thomismus und der Notwendigkeit einer Auswahl ist es begreiflich, daß das Urteil darüber, was in dieses Heft gehört, nicht immer einstimmig sein wird. — H. 17: van Steenberghen, F., Philosophie des Mittelalters (52 S.) 1950. Fr 3.80. — Die Fülle des bibliographischen Materials wird in diesem Heft dadurch bewältigt, daß der Verf. jeweils auf de Wulf, Histoire de la Philosophie médiévale (1934/36/47) und deren Bibliographien Bezug nimmt. Dadurch gewinnt er Platz für die Veröffentlichungen der letzten 15 Jahre. Soweit besondere Hefte über Teilgebiete erschienen oder, wie bei Duns Scotus, geplant sind, scheidet deren Stoff hier aus. Das Heft, das mit Nicolaus von Cues abschließt, ist nicht bloß ein Leseplan, sondern ein brauchbares Werkzeug, um in die Philosophie des Mittelalters einzudringen. Zu Alexander von Hales ist jetzt die in Quaracchi erscheinende „Glossa in quattuor ll. Sent.", zu Albert dem Großen die inzwischen begonnene, kritische Gesamtausgabe des Albertus-Magnus-Instituts in Köln nachzutragen. — H. 18: Perler, O., Patristische Philosophie (44 S.) 1950 Fr 2.80. — Wie das vorige Heft an de Wulf, so schließt sich dieses Heft für die ältere Literatur an die Bibliographie von Ueberweg-Geyer an, um Raum für die neueren Veröffentlichungen zu

gewinnen. Außer einem Abschnitt über die Geschichte der Theologie beschränkt sich das Heft auf die Philosophie im engeren Sinn, ohne ihre Beziehungen zur Theologie und zum christlichen Leben zu berücksichtigen, was bei der Fülle des Stoffes nicht tunlich war. Warum im allgemeinen Teil die Geschichte der altchristlichen Literatur hinter die Geschichte der patristischen Philosophie und die Geschichte der Theologie gestellt ist, wird nicht ersichtlich. Zu 1, 32 ist nachzutragen, daß inzwischen auch der 2. Bd. von Billicsich, „Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes", erschienen ist; ebenso wurden inzwischen „Dictionnaire de théologie catholique" (5. 26), wenn man von der Table générale absieht, und G. Müller, Lexicon Athanasianum (12. 11) vollendet. — H. 19: Vajda, G., Jüdische Philosophie (40 S.) 1950. Fr 2.80. — Das vorliegende Heft gliedert sich in die Abschnitte: Allgemeine Hilfsmittel; Die rabbinische Gedankenwelt; Die jüdische Philosophie des Mittelalters; Die jüdische Mystik; Die jüdische Philosophie der Neuzeit. Den Hauptteil bildet die jüdische Philosophie des Mittelalters. Da das Heft dem Anfänger, nicht dem Spezialisten dienen soll, wurde von der Anführung neuhebräisch geschriebener Literatur abgesehen. Einige sprachliche Härten in den Bemerkungen des Verf. könnte der Herausgeber leicht beseitigen. — H. 20/21: Regamey, C., Buddhistische Philosophie (86 S.) 1950. Fr 5.80. — Da sich die Bibliographischen Einführungen an Leser wenden, welche die orientalischen Sprachen nicht kennen, und doch ein möglichst genaues Verständnis der buddhistischen Philosophie erstreben, wird bei der Behandlung der Quellen das Hauptgewicht auf die Übersetzungen der buddhistischen Texte gelegt. Ferner bemühte sich der Verf., in Anbetracht der Fülle von pseudowissenschaftlichen Schriften auf dem Gebiete der indischen Philosophie, den Leser durch taugliche Mittel der Kontrolle instandzusetzen, den Weizen von der Spreu zu sondern. Außerordentlich wertvoll sind die (nur dem ganz den Stoff beherrschenden Fachmann möglichen) Hinweise auf Bücher und Aufsätze, die Probleme behandeln, die man dort anhand des bloßen Titels nicht suchen würde. Etwas nachteilig macht sich bemerkbar, daß die zahlreichen Abkürzungen nicht alle in einer gemeinsamen alphabetischen Liste zusammengefaßt sind. Die Verwendung des Ausdrucks „Besprechung" in diesem Heft ist irreführend; es müßte statt dessen „Darstellung" heißen. Brugger

Di Napoli, J., Manuale Philosophiae ad usum Seminariorum: I.: Introductio generalis, Logica, Cosmologia; II.: Psychologia, Gnoseologia, Ontologia; III.: Theologia rationalis, Ethica, Paedagogia, Aesthetica, Historiologia; IV.: Supplementum. 8° (348, 581, 564, 200 S.) Turin 1950/1951, Marietti. — Dieses lateinische Lehrbuch der Philosophie enthält außer den in den Titeln aufgezählten Fächern im 4. Bd. einen Überblick über die Geschichte der Philosophie, die Enzyklika „Humani generis" mit erklärenden Anmerkungen und ein ausführliches Sachverzeichnis. Seine Gesamthaltung ist die des überlieferten Thomismus, die Darstellung klar und didaktisch geschickt, freilich nicht selten etwas zu schematisch. Im Anfang (I 12) betont der Verf. die Notwendigkeit, die lateinische Schulphilosophie mit dem heutigen Geistesleben in Verbindung zu bringen. Es ist auch tatsächlich in den geschichtlichen Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln oder in der Form eines Anhangs zu diesem oder jenem Kapitel vieles von moderner Problematik aufgenommen; aber man hat den Eindruck, daß es zu einer wirklichen inneren Begegnung nicht kommt; im lehrhaften Kern des Ganzen, den Thesen, herrscht allzu ausschließlich und allzu problemlos der überlieferte Thomismus. Selbst die innerhalb der katholischen Philosophie heute viel erörterten Fragen treten zurück. Bemerkenswert ist immerhin die These, daß die Entwicklung des menschlichen Leibes aus dem Tierreich philosophisch nicht unmöglich ist (II 181 f.), die zurückhaltende Beurteilung der thomistisch-molinistischen Kontroverse (III 126—132), in der Ethik die Betonung der sozialen Funktion des Eigentums (III 303 f.), die Verteidigung der Gewerkschaften (III 334—336) und die Darlegungen über das Verhältnis von Ethik und Wirtschaftsleben (III 337—340); in der Ästhetik wird das Schöne als transzendentales Merkmal des Seienden verteidigt (III 483—485). In andern Punkten wird man hinter die allzu bestimmten Behauptungen des Verf. ein Fragezeichen setzen müssen, so z. B., wenn er sagt, es sei absolut unmöglich, die große Mannigfaltigkeit der biologischen Arten von ganz wenigen Stämmen abzuleiten (I 329), oder wenn der unmittelbare Sinnesrealismus

als „absolut notwendig" bezeichnet wird zur Vermeidung des Idealismus (II 306). Heidegger und namentlich Jaspers kann man nicht einfachhin als Vertreter einer atheistischen Existenzphilosophie bezeichnen (III 231 u. IV 81). de Vries

Kindt, K., Vorschule christlicher Philosophie. 8° (262 S.) Hamburg 1951, Wittig. DM 7.80. — Der Verf. setzt sich mit Entschiedenheit für eine christliche Philosophie im evangelischen Lager ein, für eine Philosophie, die das im Bereich des evangelischen Denkens so lange verstummte Gespräch mit dem philosophierenden Katholizismus wieder in Ganz setzen soll. „Über dem Blick nach Basel", meint K., sollte man „die Betrachtung des eigenen uns noch verbliebenen geistigen Grundes und Bodens nicht vernachlässigen" (250 f.). Diese Philosophie darf freilich nicht eine „Philosophie der Emanzipation" sein, sondern muß, wie es der großen abendländischen Überlieferung entspricht, eine „Philosophie der Integration" sein, die sich gegen die Offenbarung nicht absperrt. Das Buch gibt im wesentlichen einen geschichtlichen Überblick über diese Philosophie aus der Sicht des Verf. Die antike Philosophie von den Vorsokratikern über den „Märtyrer" Sokrates, den „Visionär" Platon und den „Baumeister" Aristoteles hat die Uroffenbarung zur Voraussetzung und Grundlage des Wahrheitssuchens. Nicht nur „der Beter" Augustinus, sondern auch „die Meister der Schule", die Scholastiker, werden durchaus positiv gewertet. Mehr noch freilich gilt dem Verf. „der Mystiker" Nikolaus von Cues. Aber auch in der Fogezeit ist die Kontinuität zum Mittelalter nicht abgebrochen. Mit den Jesuiten wetteifert eine protestantische Scholastik, und aus ihrem Geist heraus schafft Leibniz ein großartiges System christlicher Philosophie. In ihm vor allem sieht K. das große Vorbild für eine christliche Philosophie im evangelischen Lager. Wolffs Philosophie dagegen sei nur eine aufklärerische Karikatur Leibnizens, und in Kant vollends habe man sehr zu Unrecht „den Philosophen des Protestantismus" gesehen (231). — Es würde uns sehr freuen, wenn die Bestrebungen des Verf. zu einer neuen Begegnung evangelischen Denkens mit der abendländischen philosophischen Tradition führten. Hoffentlich unterschätzt der Verf. nicht die Schwierigkeiten, die dem noch entgegenstehen. Vor allem sein Begriff der „christlichen Philosophie" bedarf noch der Klärung. Gewiß will er keine „unrechtmäßige Vermischung der Sphären" (235); eine solche liegt aber nicht nur bei einer „säkularisierten Theologie" im Sinne Hegels vor, woran der Verf. allein denkt, sondern auch bei einer ihrer methodischen Eigenständigkeit beraubten „Philosophie aus dem Glauben". Eine grundsätzliche Besinnung auf das Verhältnis von Natur und Gnade müßte hier noch einiges klären. de Vries

Dondeyne, A., Foi chrétienne et pensée contemporaine. Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique „Humani generis" (Bibl. philos. de Louvain 10). gr. 8° (221 S.) Louvain 1951, Publications Universitaires. Fr. 100.—. — Der Untertitel dieser Schrift gibt ihr Anliegen genau an: Es geht dem Verf. um ein Aufgreifen und vorbereitendes Ausarbeiten der Fragen, die durch „Humani generis" im philosophischen Bereich angeregt und neu aufgeworfen werden, nicht etwa nur um Interpretation des Rundschreibens und allgemein programmatische Hinweise, bei denen es in den zahlreichen bisher erschienenen Kommentaren fast immer verblieben ist, wenigstens im Hinblick auf das philosophische Fragengebiet. Das Interesse bewegt sich zunächst um zwei Themengruppen, nämlich Geschichtlichkeit (mit Relativismus in ihrem Gefolge) und das Irrationale im modernen Denken. Der Verf. hat völlig recht mit seiner Grundanschauung, die Enzyklika habe neben ihrer Forderung auf Unversehrtheit des Glaubensgutes ebensosehr die dringende Verpflichtung zum Inhalt, sich mit den Problemen einzulassen, die aus der Begegnung von Glaube und heutiger Philosophie erwachsen. — Das Bewußtsein der Geschichtlichkeit des Menschen und seiner geistigen Vollzüge hält er für den am meisten kennzeichnenden Zug unserer Zeit (11). Geschichtlichkeit erschöpft sich keineswegs in den Phänomenen des Werdens und der Zeithaftigkeit, sondern bedeutet die Auflösung der menschlichen Existenz in Möglichkeiten der Freiheit. Wieweit die existentialistische „Möglichkeit" in die christliche Philosophie übernommen werden könnte, etwa als von Gott dem Menschen je zugemessene Seinspotentialität (vgl. 50),

auszulegen mit Hilfe der thomistischen Akt-Potenz-Lehre (52), diese Überlegung wird angeregt, aber nicht weiter verfolgt, bis auf Hinweise allgemeiner Art im Kapitel über den Thomismus. — Das Irrationale hat man ebenso als Reaktion gegen den cartesianischen Rationalismus zu verstehen (55), besonders bei Jaspers und Marcel (95), sowie aus der Tatsache der nie völlig durchschaubaren Abhängigkeit der rationalen, begrifflichen Erkenntnis vom Vorrationalen und Vorbewußten. — Die Aufgabe der christlichen, scholastischen Philosophie läge nach all dem auf dem Gebiet der Neubegründung der Ontologie, Neubegründung insofern, als die Fragen um Geschichtlichkeit usw. nicht von außen herangetragen oder rein für sich behandelt werden dürfen, sondern in das Fundament selbst hineingehören. Andererseits gewinne das auf Thomas zurückgehende Philosophieren eine neue Aktualität, weil es in vielen Punkten den modernen Bedürfnissen entgegenkommt, so etwa mit seinem innerlich transzendenten und reich differenzierten Seinsbegriff (115). Als Beispiel neuer Ansätze erwähnt der Verf. die Arbeiten A. Brunners (111). — Endlich steht die alte und doch immer wieder empfundene Frage zur Diskussion, wie sich der christliche Glaube zur modernen Geistigkeit in ihrem ungehemmten Trieb nach Wahrheitssicherung verhalte, zumal im Hinblick auf jene beiden Hauptpunkte. — Es konnte hier nur einiges Wenige herausgegriffen werden aus der Fülle dessen, was der Verf. zu diesen Themata beibringt. Es soll noch nachgetragen werden, daß er manche Einzelheiten in der existenzialistischen Denkweise gut nachzeichnet, wenn er sich auch an gewissen entscheidenden Stellen etwas einseitig an Sartre und Merleau-Ponty orientiert, was aber wiederum der Blickrichtung von „Humani generis" zu entsprechen scheint. Ebenso werden grundlegende Thesen der Seins- und Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas in Begegnung mit modernen Formulierungen in oft eindrucksvollen Umschreibungen vorgeführt. Ogiermann

von Hildebrand, D., Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens. gr. 8° (VIII u. 98 S.) Bonn 1950, Hanstein. DM 4.50. — Ursprünglich für Steinbüchels Sammlung „Die Philosophie" geschrieben und von deren Herausgeber (mit innerem Widerstreben des Verf., VII) dem Zweck und der Art des genannten Handbuches angepaßt; zum größten Teile schon gedruckt, als H.s literarischer Tätigkeit in Deutschland durch den Nationalsozialismus ein Ende gemacht wurde, liegt das Buch nun schließlich vollendet vor. Wir freuen uns dieser Vollendung. Hier gibt ein Philosoph hohen Ranges Rechenschaft von dem, was er sich als Selbstverständnis philosophischen Tuns erarbeitet hat. Das Schlußkapitel: „Die Bedeutung der Philosophie für den Menschen" verrät die innere Teilnahme, etwas von der „Feierlichkeit und Glut", die nach H.s eigenen Worten dem wahren philosophischen Erkenntnisstreben zu eigen ist (91); was da über die Lebensnähe der Philosophie, über ihre Mission im Aufbau des geistig-irdischen Kosmos gesagt ist, ließe sich, mit einem Lieblingsausdruck H.s, als klassisch bezeichnen. — Da die Eigenart philosophischen Erkennens entfaltet werden soll, ist das Buch zu einem großen Teil erkenntnistheoretischen Inhalts. In feinsinnigen Analysen wird Erkennen von anderen Verhaltungsweisen abgegrenzt. Für das Verständnis philosophischen Erkennens ist von besonderer Wichtigkeit der von H. aufgewiesene Unterschied des Kenntnisnehmens und des Ruhens im geistigen Besitz, der „erkennenden Vermählung mit dem Seienden". Sinn und Möglichkeit apriorischer Erkenntnis wird eingehend untersucht, da philosophisches Erkennen, nicht ausschließlich, aber vorwiegend apriorische Wesenserkenntnis ist (sehr fraglich bleibt allerdings, ob man der wesensmäßigen, absolut gewissen Erkenntnis alle andere als bloß, wenn auch höchst wahrscheinlich gegenüberstellen kann). Ebenso sucht H. den Sinn von Intuition zu klären: denn Intuition ist die Urmethode philosophischer Erkenntnis (88). Mit ihr setzt H. Phänomenologie in ihrer wahren Bedeutung gleich: „sie ist nichts anderes als ein eindeutiges Vordringen zur intuitiven Vergegenwärtigung der Wesenheit, ... ein vorurteilsloses Lauschen auf den Gegenstand, eine in lebendigstem Sachkontakt vollzogene Erkenntnis" (89). In diesem Sinne kann H. sagen, daß die Phänomenologie die philosophische Urmethode ist, die alle großen Philosophen bei ihren entscheidenden Entdeckungen angewandt haben: „Zwischen *phänomenologischer Betrachtungsweise* und *metaphysischer Wesensanalyse* ist *kein Unterschied*" (90). Hartmann

Jaspers, K., Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. 8° (368 S.) München 1951, Piper. DM 12.—, gbd. DM 16.—. — Zum großen Teile ist dieser Band Sammlung von schon Bekanntem, und er erfüllt die Aufgabe, die solcher Vereinigung des an vielen Stellen Verstreuten zukommt: sie macht in handlicher Form zugänglich, was sonst beschwerlich zu suchen war, und fügt, neben diesem ersten praktischen Zwecke, das Einzelne in ein Ganzes ein, in dem es, zwar in sich geschlossen an seiner Stelle stehend, zugleich in einem neuen Lichte erscheint. Das meiste von dem, was hier zusammengefügt ist, stammt aus der Zeit nach dem letzten Kriege. Davon sind eine Anzahl Reden und einige andere Beiträge Zeugnisse der Wirksamkeit, die J. nach dem Zusammenbruch, als ihm wieder in die Öffentlichkeit zu sprechen möglich war und er um des früheren erzwungenen Schweigens willen mit um so größerem Nachdruck sprechen konnte, aus der Not des Augenblicks heraus ausgeübt hat. Naturgemäß war einiges von dem, was er damals gesagt hat, auch nur für den Augenblick gesprochen und ist heute historisches Dokument der geistigen Lage von damals und des Dienstes, den J. in ihr geleistet hat. Anderes besitzt eine weiter reichende Bedeutsamkeit. Das gilt unter den Reden, die er beim Wiederbeginn des Universitätslebens gehalten hat, besonders von der „Vom lebendigen Geist der Universität" ebenso wie von den beiden Vorträgen bei den Rencontres Internationales in Genf: „Vom europäischen Geist" (1946) und „Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus" (1949). Wieder ausschließlich der philosophischen Aufgabe wendet sich die Antrittsvorlesung „Philosophie und Wissenschaft" in Basel 1948 zu. — Einige Arbeiten sind in dieser Sammlung zum ersten Male gedruckt. Es sind zwei Aufsätze der ersten Gruppe, deren Beiträge einzelne Gestalten der Geistesgeschichte behandeln; ein Vortrag: „Das radikale Böse bei Kant" (1935) und ein anderer über Kierkegaard (1951). Ein besonderer Wert aber kommt den beiden die letzte Gruppe bildenden Stücken zu, in denen J. eine Art philosophischer Selbstdarstellung gibt: „Über meine Philosophie" (1941), bisher nur italienisch veröffentlicht, und ein Radiovortrag von 1951: „Mein Weg zur Philosophie". Was J. hier über seine persönliche Geschichte mitteilt, über das jugendliche Erlebnis der Einsamkeit und den Drang nach Kommunikation, läßt den Charakter seiner Philosophie noch besser verstehen. Der Bericht: „Über meine Philosophie", legt nicht nur das heutige Ergebnis dar, sondern erzählt, wie sich in der geistigen Entwicklung J.' die Grundfragen seines Philosophierens herausgebildet haben und welche Motive dazu Anstoß waren. Diese Darstellung öffnet in ihrer verhältnismäßigen Schlichtheit einen unmittelbaren Zugang zu dem, was J. in seiner Gedankenwelt für entscheidend hält. Hartmann

van der Meulen, J., Magdalena Äbi und Kant oder Das unendliche Urteil (Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung 3) 8° (50 S.) Meisenheim/Glan 1951, Westkulturverlag. DM 3.50. — Eine polemische Schrift gegen das Buch von M. Äbi „Kants Begründung der deutschen Philosophie" (Basel 1947). Nach den Zitaten zu urteilen, gibt sich dieses tatsächlich allzu anspruchsvoll und sich selbst gegenüber äußerst unkritisch. Der Verf. hielt aber ein Eingehen darauf für nötig und nützlich, weil selbst Fachphilosophen, wie etwa M. Bense, davon geblendet worden seien. Der Kernfehler liege in der Mißdeutung der Kantschen transzendentalen Deduktion. Und man wird zugeben müssen, daß Kant nicht einfach einer Begriffsverwechslung, einer quaternio terminorum, erlegen sei. Verf. wirft seiner Gegnerin ignorantia elenchi vor. Daß sie transzendentale und empirische Frage- und Forschungsweise in ihrer Eigenart nicht auseinanderhält, zeigen deutlich ihre Bemerkungen zu Hegel (49). Andererseits wird man dem Verf. entgegenhalten, daß echtes transzendentales Denken ontologisch gewendet sein muß, denn der Gegenstand als Gegenstand verweist auf das Sein des Seienden an sich selbst. Es hat keinen Sinn, zu sagen, das Seiende als solches erscheine uns u. U. anders, als es an sich selbst sei; es würde dann eben nicht erscheinen. — Der Untertitel der Schrift ist nur metaphorisch gemeint. Ogiermann

Schneider, Fr., Kennen und Erkennen. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie. 8° (556 S.) Gütersloh 1949, Bertelsmann. DM 16.—; geb. DM 19.—. — Der Verf. will gegenüber der einseitigen Beachtung des „Erkennens", d. h. des tätigen, bezie-

henden Denkens, das schlicht hinnehmende, schauende „Kennen" in der Erkenntnistheorie wieder zur Geltung bringen. Darum unterzieht er nach den einleitenden Abschnitten über Bedeutung, Möglichkeit und Methode der Erkenntnistheorie (23—38) im 1. Teil gewisse entgegengesetzte Systeme, namentlich den Positivismus Schlicks, den Idealismus Kants und des Neukantianismus und den kritischen Realismus N. Hartmanns, Stumpfs und anderer einer scharfen Kritik (39—200). Allen gemeinsam sei der „Satz des Bewußtseins", demzufolge nur der Bewußtseinsinhalt, nicht aber das reale Seiende selbst unmittelbar gegeben sei; so bleibe der Realismus zugunsten des Phänomenalismus aufgehoben. Im 2. Teil kommen Beiträge der Psychologie zur Überwindung des Phänomenalismus zur Sprache (201—319), so z. B. psychologische Erklärungen der Sinnestäuschungen, der Kontrasterscheinungen, der Nachbilder usw.; auffallend ist die Feststellung, von „Intensität" könne weder bei der Wahrnehmung noch bei der Vorstellung die Rede sein und daher könne auch der Unterschied beider nicht in der Verschiedenheit der Intensität liegen (293—296); auch von „Intentionalität" könne bei der Wahrnehmung nicht gesprochen werden (303—306). Der 3. Teil bringt die systematische Begründung des Realismus im Sinne des Verf. (320—517). Das Kennen, auch „Wissen" genannt, ist zwar durch physikalisch-physiologische Prozesse vermittelt, aber nicht das seelische Endresultat dieses Prozesses ist das in der Wahrnehmung Gegebene, sondern das reale Ding der Außenwelt selbst. Das Wissen ist ein beziehungsfreies „Haben" (363), es ist keine Beziehung, ja überhaupt kein Seiendes; denn Seiendes könne nichts anderes „haben" als nur seine eigenen Eigenschaften, der Gegenstand sei aber gerade keine Eigenschaft, keine Bestimmung des wissenden Ich (366—373). Das wissende Ich selbst ist darum auch nicht mit der Seele gleichzusetzen, wenn es auch der Seele „aufruhe" (372). Die Kennzeichnung des „reinen Ich" erinnert stark an Rickerts „erkenntnistheoretisches Subjekt". Die Frage nach seiner Substantialität, heißt es, sei sinnlos (394). Gegenüber dem beziehungsfreien Kennen wird das „Erkennen" als beziehendes Denken bestimmt: in ihm wird ein Gegenstand „als" etwas gedacht, viele Gegenstände werden als etwas Gleichartiges aufgefaßt; das dabei notwendige Absehen vom Besonderen wird als ein „Vernichten" bezeichnet, darum dem Erkennen ein „akosmistischer", „Sein-vernichtender" Zug zugeschrieben (420). Stark betont wird die Bedeutung der Sprache für das Denken; nur in der sprachlichen Ersonderung entsteht der Begriff (445). Die Leistung des Erkennens ist nie in dem Sinn ein Zurückgehen hinter das unmittelbar „Gekannte", als ob dieses nur Erscheinung für das erst im Erkennen erfaßte „wahre Sein" wäre (491). In diesem Sinn bekennt sich der Verf. am Schluß ausdrücklich zum „naiven" Realismus (496). Der abschließende 4. Teil („Die Erkenntnistheorie und die Metaphysik") beschränkt sich auf Andeutungen. — In dem wesentlichen Anliegen des Buches, der Unterscheidung des hinnehmenden Erfassens eines Sachverhaltes vom urteilenden Denken und der Begründung des letzteren durch das erstere, wissen wir uns mit dem Verf. eins. Aber leider wird diese These in der genaueren Fassung und Durchführung unnötigerweise mit Annahmen belastet, die ihren Wahrheitskern weniger deutlich hervortreten lassen. Hierher scheinen uns nicht nur die Aufstellungen über das Ich und den Akt des „Wissens" zu gehören, sondern auch die Übersteigerung der „Unmittelbarkeit" der Wahrnehmung und die Versuche, die unleugbaren Sinnestäuschungen mehr oder weniger wegzuerklären. In der Auseinandersetzung mit der scholastischen Species-Lehre (286), aber auch anderswo, scheint der Verf. den Unterschied von Akt und Inhalt zu übersehen; sonst könnte er nicht daraus, daß der Ton selbst keine Empfindung ist, schließen, es gebe keine Tonempfindung (297). Weil dem Wahrnehmungsinhalt die Prädikate des Wahrnehmungsaktes niemals zugeschrieben werden dürfen, wird auch kein besonnener kritischer Realist behaupten, die „erlebte Außenwelt" sei „etwas Seelisches" (235). Daß eine solche Auffassung unsinnig ist, darin stimmen wir dem Verf. vollkommen zu.

de Vries

Speiser, A., Elemente der Philosophie und der Mathematik. Eine Anleitung zum inhaltlichen Denken. 8° (115 S.) Basel 1952, Birkhäuser. sfr 11.45. — Kern und entscheidender Inhalt der Philosophie ist nach S. die Formel, die moderne Form der griechischen Idee. Schlüssel zur Gewinnung der Formel ist das methodische Verfahren, von S. in Anlehnung an den mathematischen Sprachgebrauch als „Operator"

bezeichnet, und zwar solange, als die Zeit einer nicht-platonischen Wissenschaft (analog zur nicht-euklidischen Geometrie) noch nicht gekommen ist, der Operator der platonischen Dialektik, mit dem auch Fichte und Hegel gearbeitet haben. Gewöhnlich wird der Operator Hegels als dialektischer Dreischritt bezeichnet, aber in Wirklichkeit ist der dialektische Operator sechs- bzw. siebenstellig, wie S. an Stellen von Plato, Fichte, Hegel u. a. zeigen will. Sein Schema ist dies: 1. Das Sein (Thesis); 2. Das Nichts (Antithesis); 3. Das Werden (Synthesis); 4. Das Entstehen (Synthesis mit dem Akzent auf dem Sein); 5. Das Vergehen (Synthesis mit dem Akzent auf dem Nichts); 6. Der Widerspruch und Kampf zwischen 4 und 5. Die nun folgende Position, wie bei Hegel das Dasein, ist in Wirklichkeit eine neue 1 auf einer höheren Ebene, so wie die Ziffer 1 in der Zahl 10 an eine höhere Stelle vorgerückt ist, und auf dieser höheren Ebene spielt erneut der dialektische Operator: 11. Dasein; 12. Bestimmtheit, Qualität; 13. Qualifiziertes Dasein; 14. Realität; 15. Privation; 16. Realität und Privation beisammen. Damit ist wieder eine höhere Ebene erreicht, d. h. der an erster Stelle stehende Operator rückt um einen Schritt vor, und zugleich wird der an letzter Stelle stehende nochmals untergegliedert: 211. Das Etwas; 212. Das Andere, usf. So geht es über die Positionen 300. Das Fürsichsein, 400. Die Quantität, usw. mit ihren Untergliederungen, in denen u. a. auch der bei Hegel fehlende Anschluß an die Begrifflichkeit der modernen Mathematik hergestellt wird. — All dies mußte eigentlich geschrieben werden 1300, 1400 usf.; denn es war die erste Stufe eines übergreifenden Operators, der nun als Position 2000 das Wesen bringt und dann „gleich einer vierstimmigen Fuge" weiterläuft. — Der Aufweis dieser „Mehrstimmigkeit" des sechsstelligen dialektischen Operators gegenüber der gewöhnlichen Darstellung in einstimmig fortlaufenden Triaden ist das Hauptanliegen des Buches. Man wird zu dem Einwand neigen, daß gerade eine solche Darstellung der Hegelschen Gedanken den Anschein eines formal konstruierten Systems erwecken müsse; S. würde darauf antworten, daß die Schönheit einer Fuge eben in ihrer kunstvollen Konstruktion gründet und daß die mathematische Formel nur dem Unkundigen formal erscheint. Wie dem auch sei: Von den grundlegenden Einwänden, die man gegenüber Hegel erheben muß, ist durch das Buch S.s keiner entkräftet. Büchel

Busa, R., S. J., La terminologia tomistica dell'interiorità. Saggi di metodo per un'interpretazione della metafisica della presenza (Archivum phil. Aloisianum, ser. 2 n. 4). gr. 8° (280 S.) Mailand 1949, Bocca. L 1200.—. — Der Verf. geht in seiner überaus gründlich gearbeiteten Dissertation der Bedeutung der verschiedenen Wörter nach, mit denen Thomas das Insein, die Gegenwart, das Zusammensein eines Seienden in bzw. mit einem andern bezeichnet. Fragen wie das logische Enthaltensein des Prädikats im Subjekt, das Insein des Akzidens in der Substanz, das örtliche Insein, das Zusammensein von Ursache und Wirkung, das Insein des Objekts in der Erkenntnis und namentlich die göttliche Allgegenwart kommen dabei zur Sprache. Während der 1. Teil die Probleme des Inseins in ihrer Gesamtheit nach den Kommentaren zur Physik und Metaphysik behandelt, beschränken sich der 2., 3. und 4. Teil auf die schwierigsten Probleme, die durch das „Insein" Gottes in den Geschöpfen aufgeworfen werden, nach der Darstellung des Sentenzenkommentars, der Summa contra gentiles und der Summa theologica. Aus den Ergebnissen seien einige bemerkenswerte Einzelheiten hervorgehoben: Die Wörter immanens und transcendens kommen bei Thomas kaum vor, wie er überhaupt in seiner schlichten Sprache für den Laien unverständliche Ausdrücke möglichst meidet (83). Die Ausdrücke „similitudo rei in anima" und „res extra animam" haben keinerlei räumlichen Sinn, sondern das Abbild ist „in" der Seele wie ein Akt in der Potenz. Die species, die „im Auge" ist, wird von Thomas „visum primum" genannt, während das Ding der Außenwelt „visum secundum" ist (94). Für das Innenwirken bevorzugt Thomas bewußt das Wort operatio, für das Wirken nach außen das Wort actio (164). Zweimal (106, 197—199) kommt der Verf. auf die überaus schwierige Frage zu sprechen, was diese actio, d. h. das Hervorbringen selbst, eigentlich sei; es kann nicht selbst wieder etwas Hervorgebrachtes und darum kein neues Sein der Ursache sein; eine befriedigende positive Lösung findet der Verf. nicht. In der Frage, wie Gott in den Dingen sei, unterscheidet Thomas das esse ubique, das nur die Körper betrifft, und

das esse in omnibus rebus (121 f.). Beides erklärt Thomas, da Gott kein Wo-sein (ubi) zukommen kann, durch das Wirken Gottes in den Geschöpfen; er läßt sich von dieser Auffassung auch nicht durch die Warnung des Lombarden abbringen, dem es eine praesumptio des kleinen Menschengeistes zu sein scheint, die göttliche Allgegenwart erklären zu wollen (123 f.). Das schwierigste Problem, mit dem der Verf. lange ringt, ist nun, wie nach Thomas das Wirken Gottes, namentlich als Mitwirken mit dem Wirken der Geschöpfe, eine Gegenwart Gottes bedeute. Er lehnt es als im Text des hl. Thomas nicht begründet ab, daß außer dem Wirken Gottes und dem Wirken des Geschöpfes noch ein Drittes anzunehmen sei, das Gott allein im Geschöpf wirkt (224) — hier ist wohl an die göttliche praemotio als qualitas fluens gedacht. Daß das Geschöpf „in virtute Dei" wirkt, wird dadurch erklärt, daß „die geschaffene Kraft (virtus) Gottes Kraft ist, in dem Sinn, daß sie das Durchgehen (passare) des Wirkens Gottes durch die geschaffene Kraft ist"; Gott wirkt durch das Geschöpf hindurch (attraverso la creatura); Gott teilt sich selbst als aktives Prinzip, als das Seinmachen (far essere), worüber die Zweitursache verfügt, dieser mit (225). Natürlich handelt es sich hier, wie der Verf. selbst anmerkt, um unzureichende Formulierungen. Jedenfalls zeigen sie, daß der Verf. sich nicht dabei beruhigt, überlieferte Lösungen nur formelhaft weiterzugeben. de Vries

Fabro, C., La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino. 2. Aufl. 8° (XII u. 384 S.) Turin 1950, Società Editrice Internazionale. L 1000.—. — Die 1. Aufl. dieses für die thomistische Metaphysik hochbedeutsamen Werkes wurde in Schol 16 (1941) 390—393 ausführlich gewürdigt. Die 2. Aufl. bringt außer zahlreichen kleineren Zusätzen, die sich namentlich in den Anmerkungen finden, vor allem folgende Erweiterungen: In der Einleitung setzt sich F. mit neueren Arbeiten, die das Teilhabe-Problem bei Thomas behandeln oder berühren, auseinander; Werke von J. Mundhenk, G. Siewerth, M. Müller, G. Isaye, A. Hayen, J. De Finance, L.-B. Geiger kommen hier zur Sprache (12—23). Im systematischen Hauptteil des Werkes ist ein Abschnitt über die der Metaphysik entsprechende Abstraktion eingefügt (132—135). F. meint, der Metaphysik sei nicht die Abstraktion des Begriffes, sondern nur die „Abstraktion", wie sie im Urteil vorliege und die Thomas auch separatio nenne, zugeordnet. Hier dürfte ein Mißverständnis vorliegen. Thomas will an der betreffenden Stelle (In Boëth. De trin. q. 5 a. 3) gegen die Platoniker ausschließen, daß auch die Gegenstände der Naturwissenschaft und Mathematik von der Materie „getrennt" bestehen; darum betont er, daß die Abstraktion als „Trennung", wie sie sich im negativen Urteil ausspricht, allein der Metaphysik zukommt; keineswegs wird damit aber gesagt, der Metaphysik komme allein diese Art der Abstraktion zu; die Begriffe des Seienden, des Aktes und der Potenz usw. negieren nicht die Materie, sondern sehen nur von ihr ab. — Am Schluß des Kapitels über die „prädikamentale Teilhabe", d. h. die Teilhabe der Art an der Gattung bzw. des Individuums an der Art, ist ein zusammenfassender Abschnitt hinzugefügt, der die Unterschiede der prädikamentalen Teilhabe von der „transzendentalen" Teilhabe herausarbeitet (179—186). Von der prädikamentalen Teilhabe gilt: nihil prohibet, id quod per participationem dicitur, substantialiter praedicari. Dadurch wird allerdings der Teilhabe-Gedanke wesentlich abgeschwächt. — Am Schluß des systematischen Hauptteils sind die Texte der Gegner und Anhänger des hl. Thomas, die F.s Interpretation bestätigen, vermehrt worden; neu hinzugefügt sind u. a. Texte von Augustinus Niphus (252 f.) und Bemerkungen über die Gegensätze zwischen Thomisten und Albertisten (266—269). de Vries

Carosi, P., Due significati dell'ente e l'oggetto formale dell'ontologia. 8° (161 S.) Subiaco 1952. L 450.—. — Es handelt sich um die alte Frage nach der mehrfachen Bedeutung von ens, und zwar im Hinblick auf eine Entscheidung über das Formalobjekt der allgemeinen Ontologie. Den Anstoß zu vorliegender Untersuchung gab wohl vor allem die Terminologie des modernen französischen Thomismus, die dem esse exsistentiae den Vorrang vor der essentia zu geben scheint. Gegenüber diesen Versuchen einer „esaltazione dell'esistenza" (160) möchte der Verf. aufzeigen, daß in allen Teilproblemen der allgemeinen Metaphysik das ens nominaliter sumptum das Formalobjekt darstellt. So werden nach einer eingehenden Analyse der

Bedeutungen von ens (mit manchen interessanten philosophiegeschichtlichen Hinweisen) die Fragen Akt-Potenz, Analogie, Transzendentalien, Einheit und Unterschied von Essenz und Existenz, Endlich und Unendlich, metaphysische Wesenheit Gottes unter dieser Rücksicht durchgegangen. Neues kommt da wohl wenig zum Vorschein, nur an einer Stelle werden strenge Thomisten aufhorchen müssen: die Auffassung nämlich, das exsistere könne nicht als perfectio (die dann durch eine essentia als Potenz eingeschränkt werde) gedacht werden, erhält eine dialektisch zunächst eindrucksvolle Begründung (100 ff.). Trotzdem läßt sich nicht leugnen, daß der Verf. sich gerade um etwas vom Gültigsten gebracht hat, was neuere thomistische Forschung herausstellt, nämlich um die Erkenntnis, daß nicht so sehr das ens, sondern das esse in der Metaphysik zur Frage steht, und daß dieses esse seinen Sinnpol zweifellos in der Existenz hat. So erscheinen die sorgfältig aufgegliederten, in für einen Italiener angenehm trockenem Stil geschriebenen Darlegungen etwas rückschrittlich. Sie zeigen aber wiederum, und das ist kein geringes Verdienst, daß die üblichen streng thomistischen Fassungen der ontologischen Begriffe (wie vor allem Akt und Potenz, perfectio, limitatio) nicht befriedigen können. Ogiermann

Siebers, G., Die kausale Notwendigkeit und das kausale Werden. gr. 8° (VII u. 102 S.) München 1951, Beck. DM 8.50. — Zur Rückführung des Kausalgesetzes und Kausalitäts-Prinzips auf das Identitäts-Prinzip geht S. von der im Bereich des Materiellen sehr richtigen Feststellung aus, daß die übliche Unterscheidung von „Ursache" und „Wirkung" eine unzulässig-einseitige Vereinfachung darstellt; tatsächlich gibt es immer nur ein „Wechsel"-Wirken, bei dem die „Aktivität" jedes Partners mit der von dem anderen „verursachten" „Wirkung" unlöslich verknüpft erscheint, so daß man sinnvollerweise nur von einem einzigen Kausalprozeß sprechen kann, der von allen beteiligten Partnern gleichermaßen ausgeht und gleichermaßen auf alle zurückwirkt. Daraus leitet S. die Begründung des Kausalitäts-Prinzips ab, welches er jedoch nur in der Form kennt, daß jede empirische Veränderung notwendig eine Ursache habe (33). Die Begründung geht davon aus, daß die Veränderung eines Körpers in Wirklichkeit immer nur ein Teilausschnitt aus einem Gesamt-Kausalprozeß mehrerer Partner und als solcher identisch mit der „Wirkung" eines anderen Körpers ist; dieser andere Körper erscheint dann in der abstrakt-isolierenden begrifflichen Betrachtung als die vom Kausalitäts-Prinzip verlangte „Ursache". Ähnlich wird das Kausalgesetz begründet: Wenn ein harter Körper beim Aufprall auf eine Glasplatte diese zertrümmert, so besteht die „Härte" des Körpers eben in der tatsächlichen Zertrümmerung; würde der Körper das Glas nicht zertrümmern, dann wäre er auch nicht hart. Nichts anderes als diesen Identitätszusammenhang von „Härte" und „Zertrümmerung" bedeutet nach S. die im Kausalgesetz ausgesprochene Notwendigkeit des Hervorgehens der „Wirkung" (Zertrümmerung) aus der „Ursache" (Härte). Würde aber ein Körper, der 100mal ein Glas zertrümmert, es beim 101. Mal nicht mehr tun, dann wäre es nicht mehr „derselbe" Körper; denn der frühere Körper war „hart", der jetzige ist es nicht mehr. Daraus folgt, daß „derselbe" Körper immer das Glas zertrümmert; m. a. W.: Es ergibt sich die philosophische Begründung der naturwissenschaftlichen Induktion. Man kann sich jedoch angesichts dieser Schlußweise des Eindrucks nicht erwehren, daß beim Übergang zur naturwissenschaftlichen Induktion eine Äquivokation hinsichtlich des Terminus „derselbe" vorliegt. — In diesem Sinn ist nach S. auch das menschliche Handeln und der Ablauf der Geschichte „notwendig"; denn insofern es gerade so beschaffen ist, kann es nicht anders sein, ohne aufzuhören, „dasselbe" zu sein. — Um für das Grundlagenproblem der Mathematik eine Lösung zu finden, leitet S. den Begriff der Zahl aus der Tätigkeit des Zählens und die geometrischen Beziehungen aus der Tätigkeit des Konstruierens ab; die Notwendigkeit der arithmetischen und geometrischen Lehrsätze soll dann wieder eine Identitätsnotwendigkeit sein. Für die Arithmetik wird man dies, unabhängig von der Beweisführung S.s, vielleicht insofern zugeben, als die Peano'schen Axiome, aus denen alle Gesetzmäßigkeiten der ganzen Zahlen folgen, in dem philosophischen Begriff der (ganzen) Zahl analytisch enthalten sein dürften. Auch bei den geometrischen Sätzen trägt natürlich die logische Notwendigkeit der Ableitung der Folgerung aus den Prämissen

analytischen Charakter, und diese Notwendigkeit scheint S. zumeist im Auge zu haben. Bezüglich der eigentlichen Axiome dagegen finden sich lediglich schwer verständliche Formulierungen wie die, daß die Gültigkeit des Parallelen-Axioms sich „alsbald bei dem wirklichen Versuch erhärte, dem Satz (Axiom) eine andere Wendung zu geben" (88).

Büchel

Finili, A., O.P., Is there a philosophical approach to God?: DomStud 4 (1951) 80—101. — Von den katholischen Philosophen wird fast immer übersehen, daß die Gottesbeweise des hl. Thomas im Zusammenhang eines theologischen Werkes stehen. Als Theologe sucht Thomas den vorausgesetzten Glaubensartikel vom Schöpfergott rational zu begründen und gegen seine Leugner zu verteidigen. Darum kann er auch zuvor (S. th. 1 q. 2 a. 2) ohne petitio principii aus der Glaubenswahrheit, daß die Welt Gottes Werk ist, die Möglichkeit eines Gottesbeweises ableiten. Der Philosoph dagegen muß ganz anders an die Frage herantreten. Er kann nicht von vornherein fragen, ob Gott existiere; denn so setzt er den Gottesbegriff bereits aus dem Glauben voraus; sondern er hat nur zu fragen: Gibt es eine erste Ursache alles uns bekannten Seienden, von welcher Art ist sie und von welcher Art ist ihre Ursächlichkeit? Festzustellen, daß die so gefundene erste Ursache mit dem Gott des Glaubensbekenntnisses identisch ist, das ist bereits Sache des Theologen. Diese sich streng aufs Philosophische beschränkende Behandlung der Frage nach dem Weltgrund hat Thomas nirgends ausgeführt, obwohl sich die Prinzipien dafür in seinen Werken finden. — Es will uns scheinen, der Verf. hat hier nun doch die Anforderungen an die methodische Eigenständigkeit der Philosophie übersteigert. Gewiß darf der Philosoph nicht Sätze, die zunächst nur als Glaubenssätze feststehen, seiner Beweisführung logisch zugrunde legen. Insofern ist es richtig, daß sich die Beweisbarkeit des Daseins Gottes philosophisch nicht vor der Ausführung des Gottesbeweises selbst nachweisen läßt, es sei denn, man denke nur an die kritische Rechtfertigung der Grundlagen des Gottesbeweises. Wohl aber darf sich die Philosophie ihre Fragestellung und die in ihr beschlossenen Begriffe vom Glauben her geben lassen; denn damit wird der Begriff ja noch nicht als gerechtfertigt vorausgesetzt, sondern im Gegenteil: nach der philosophischen Rechtfertigung des Begriffes wird gerade gefragt. Dazu kommt noch, daß die Frage: „Gibt es einen Gott?" und mit ihr ein vorphilosophischer Gottesbegriff uns nicht nur vom Glauben her, sondern auch vom allgemeinen Bewußtsein der Menschheit (selbst der Ungläubigen) her gegeben ist. Sollte die Philosophie eine solche Menschheitsfrage nicht aufnehmen dürfen, nur aus dem einen Grund, weil sie den in ihr eingeschlossenen Gottesbegriff noch nicht mit ihren eigenen Mitteln erarbeitet hat? Müßte eine solche Auffassung von Philosophie nicht eine Kluft zwischen Philosophie und Leben aufreißen?

de Vries

Keilbach, V., Problem Boga u filozofiji (Das Gottesproblem in der Philosophie). gr. 8° (286 S.) Zagreb, Agram. — Wie der Untertitel — „Theodizee" oder „natürliche Theologie" — eigens hervorhebt, ist vorliegendes Werk eine Theodizee im traditionellen Sinn. Des Verf. Absicht geht indes nicht dahin, lediglich die Zahl der schon vorhandenen Lehrbücher zu bereichern, sondern er stellt sich die Aufgabe, das Denken sachlich zu fördern und dort weiterzutreiben, wo dieses sich in seiner neuesten Krise wieder allmählich zurücktastet zum Gottesproblem als dem grundlegenden und zentralen Problem menschlicher Existenz. Daraus erklärt sich, daß der Verf. die heute weniger aktuellen Fragen kurz faßt, um recht ausführlich und tiefschürfend jenen Problemen nachgehen zu können, welche die heutigen Geister lebhaft bewegen und in ständiger Spannung halten. In diesem Sinn finden eine ebenso gründliche wie selbständige Behandlung: die Lehre der Kirche über die natürliche Gotteserkenntnis, das Kausalitätsprinzip in seiner Bedeutung für die natürliche Gotteserkenntnis, Kants Kritik der herkömmlichen Gottesbeweise, der Atheismus des dialektischen Materialismus und die verschiedenen Formen des Pantheismus. Wertvoll sind die historischen Hinweise auf die Gestaltung der Gottesbeweise, eindrucksvoll die Darlegungen über Sinn und Ziel der Gottesbeweise, dankenswert die klare Herausarbeitung der logischen Grundstruktur, ohne die ein Beweisen des Daseins Gottes nicht stichhaltig ist. Das einleitende Kapitel über die Entstehung des Gottes*begriffes* ist in der Auswertung der neueren psychologischen und ethno-

logischen Forschungsergebnisse wohl deshalb verhältnismäßig kurz gefaßt, weil der Verf. diesen Fragen in seiner „Einführung in die Religionspsychologie" große Beachtung schenkt und den Leser dahin verwiesen wissen will. — In der Darstellung der Gottesbeweise hält sich K. an die „fünf Wege" des hl. Thomas, ohne allerdings darauf zu verzichten, die klassische Fassung mit kritischen Bemerkungen zu verdeutlichen und der neuen wissenschaftlichen Lage entsprechend weiterzuentwickeln. Im Anschluß an die „fünf Wege" gelangen dann die sog. psychologischen Beweise und andere von modernen Denkern bevorzugte Gedankengänge zur Darstellung, wobei der Verf. das Für und Wider gerecht abwägt, um schließlich seinen eigenen Standpunkt zu beziehen. Das Werk bedeutet eine wertvolle Bereicherung der Fachliteratur, zumal im kroatischen und übrigen slawischen Sprachgebiet, und wird nicht nur Theologen, sondern auch suchenden Laien gute Dienste leisten. Es zeichnet sich aus durch all die Merkmale, die uns aus dem übrigen fruchtbaren wissenschaftlichen Schaffen des Verf. bereits bekannt sind: durch ein gründliches Vertrautsein mit der Fachliteratur; durch Beherrschung der Probleme; durch wohlwollendes Eingehen auf die verschiedensten gegnerischen Ansichten und Standpunkte wie durch Weitherzigkeit in den Auffassungen, ohne dabei der Klarheit, Bestimmtheit und Selbständigkeit Abbruch zu tun; durch glückliches Verbinden des Alten mit dem Neuen, das dem Bemühen entspringt, dem Wahren und Guten im modernen Denken gerecht zu werden, besonders aber auch der sachlichen Einschätzung der Vergangenheit und der aufrichtigen Ehrfurcht vor den erworbenen Einsichten und Werten.

Kozelj

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Maspero, H., Études historiques (Mélanges posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine, 3) 8° (270 S.) Paris 1950, Civilisations du Sud. Fr. 465.—. — Das vorliegende Buch schließt die dreibändigen „Mélanges posthumes" des großen Sinologen ab. Außer vier bislang noch unveröffentlichten Studien zur chinesischen Kulturgeschichte sind dem Buch noch einige von M. ursprünglich in heute schwer zugänglichen Zeitschriften veröffentlichte Beiträge zur Wirtschafts- und Rechtsgeschichte des alten China beigegeben. Zusammen mit den beiden anderen Bänden (deren Inhaltsverzeichnis dem vorliegenden Band dankenswerterweise beigefügt ist) bilden diese „Mélanges" ein für jeden, der an der Geschichte und an der Kultur des frühen China interessiert ist, geradezu unentbehrliches Handbuch. — Aus den Originalbeiträgen dieses Bandes sei vor allem auf zwei verwiesen. Unter dem Titel „Influences occidentales en Chine avant les Han" (35—51) — übrigens eine Überarbeitung eines im Jahre 1929 in Tokio gehaltenen Vortrags — untersucht M. den Umfang und die Wege westlicher Einflußnahme im China der vorchristlichen Zeit. Gemeinhin sind wir nur zu sehr geneigt, das alte China uns dem Westen gegenüber möglichst verschlossen vorzustellen — höchstens denken wir an ein Kulturgefälle von Ost nach West über die Seidenhandelsstraßen hin. Unter der kundigen Führung von M. ändert sich das Bild nicht unwesentlich: China hat von Westasien und vom Mittelmeerraum her wichtige kulturelle Impulse empfangen. Die These vom rein autochthonen Ursprung der frühen chinesischen Kultur ist nicht mehr zu halten. — Der vierte Beitrag „La vie courante dans la Chine des Han" (63—76) gibt eine Rekonstruktion des Alltagslebens im China der Han-Zeit (206 v. Chr. — 220 n. Chr.) an Hand von archäologischen Funden. Gerade der Rückgriff auf die nichtliterarischen Monumente macht diese Studie so besonders interessant. — Aus den nachgedruckten Artikeln sei vor allem auf die Untersuchung über die Anfänge der chinesischen Kultur (79—92) und auf die über ein taoistisches Zeugnis über den römischen Orient (93—108) verwiesen. Die beigegebenen Zeittafeln und Indices erhöhen den Wert des Buches.

Bacht

Loenen, J. H. M., De Nous in het system van Plato's Philosophie. gr. 8° (297 S.) Amsterdam 1951, Jasonpers Universiteitspers. — Welche Stellung nimmt in der Entwicklung und im System von Platons Philosophie der Gedanke von einer Vernunft ein, die auf Grund der Erkenntnis des Guten die Ursache ist von Ord-

nung und Harmonie in der Natur, so daß diese ein Kosmos wird? Der Beantwortung dieser Frage sind vorstehende Untersuchungen gewidmet. Das Ergebnis ihres 1. Teiles lautet: Für Platon ist der Nus nur denkbar als eine Funktion des unsterblichen Teiles der Seele, einen Nus choristos, wie Aristoteles ihn hält, gibt es für ihn nicht. Hierauf gründet sich für den 2. Teil die Arbeitshypothese, daß ein etwaiger transzendenter Gott unaussprechlich sein muß. Auf Grund dieser Voraussetzungen erscheinen eine ganze Reihe wichtiger Stellen im Phaedon, Phaedrus, Staat, Sophist., Polit., Phileb., Timaeus in neuem Licht. Aus ihrer eingehenden Erklärung ergibt sich, daß die unmittelbare Ursache des Naturgeschehens der Nus einer Weltseele ist, die letzte Ursache jedoch ein transzendenter Gott, der Demiurg, ist, der, alles Erkennen übersteigend und unaussprechlich, durch das Dazwischentreten dieser immanenten Weltseele, der unmittelbaren Ursache von Bewegung und Vollendung, sein ursächliches Wirken ausübt. — Wie man auf den ersten Blick sieht, sind die Ergebnisse der Arbeit von L. von erheblicher Tragweite für unsere Auffassung von Platons Lehre und ihrer Entwicklung sowie gewisser Lehrpunkte des Neuplatonismus. Auch wenn man vielleicht nicht in allem den Ausführungen des Verf. folgen kann, verdienen diese doch volle Beachtung. Bei der kurzen Darlegung der homerischen Lehre über Nus—Psyche hätte wohl ein näheres Eingehen auf das Verhältnis von φρένες zu νόος gute Dienste getan; vgl. dazu Ilias 23, 104; Od. 10, 493 ff. über Teiresias, wo auch πεπνῦσθαι steht, das an Pneuma erinnert, was in der Sache auch eine Rolle gespielt hat; sodann Od. 10, 240. Zur Nuslehre des Anaxagoras ist zu bemerken, daß die Kennzeichnung des Geistigen besonders am Anfang recht große Schwierigkeiten rein sprachlicher Art bot; siehe hierüber H. Meyer, Die Weltanschauung des Altertums, 57 f. Eine andere Quelle für die ältere Seelenlehre dürften sodann Schriften der griechischen Heilkunde sein, die auch über Psyche gehandelt haben und die wohl nicht ohne Einfluß auf die Ansichten Platons waren. Kutsch

Augustinus, Selbstgespräche. Lat. und deutsch hrsg. v. P. Remark. kl. 8° (203 S.) München 1951, Heimeran. DM 8.50. — In der ansprechenden Reihe der Tusculum-Bücherei liegt nun neben Werken Homers, Platons, Ciceros usw. auch diese lateinisch-deutsche Ausgabe der echten Soliloquia vor, in denen sich in so einzigartiger Weise Augustins Drang nach Wahrheit offenbart. Die Übersetzung ist ebenso gewandt wie sinngetreu, wenn sie auch natürlich die Prägnanz des lateinischen Urtextes nicht erreichen kann. Nur an ganz wenigen Stellen dürfte sie den Sinn nicht richtig wiedergeben. Das „dissonantia usque in extremum nulla est" (8) heißt doch wohl nicht: „es gibt nicht die geringste Disharmonie", sondern eher: „es gibt keine Disharmonie bis zuletzt", d.h. keine Disharmonie, die sich nicht zuletzt auflösen würde. Und das „propter aliud" am Ende des 11. Kap. (60) bedeutet gewiß nicht „aus altruistischen Gründen", sondern „um eines andern (Zielgutes) willen", „nur als Mittel". Aber das sind auch die einzigen Fehler, die mir in der flüssigen Übersetzung, die den augustinischen Gedanken in ein modernes Deutsch überträgt, aufgefallen sind.

de Vries

Cayré, F., Dieu présent dans la vie de l'esprit (Bibl. augustinienne. Études. Philosophie 2). kl. 8° (234 S.) Bruges 1951, Desclée, de Brouwer. Fr. 110.—. — Die Bibliothèque augustinienne bringt in der philosophischen Reihe ihrer Studien über Augustinus nach dem Einführungsbändchen von F. Cayré nunmehr aus seiner Feder den 1. Band über die Gotteslehre, dessen Thema der augustinische Gottesbeweis ist. In vollendeter Klarheit kommt alles zur Sprache, was Augustinus zu diesem Thema gedacht hat; doch zentriert sich die Überlegung um den spezifisch augustinischen Gottesbeweis aus dem Leben des Geistes. Zutreffend wird bemerkt, Augustin wolle und suche einen *Beweis* vom Dasein Gottes (11); eine Übersicht über Wege der Gotteserkenntnis bei den Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern bis Augustinus geht voraus. Im gewissen Sinn wird Tertullian mit seiner Schrift De testimonio animae als Vorläufer des typisch augustinischen Gottesbeweises angesprochen (17). — Insgesamt finden sich bei Augustin sieben viae; drei mehr vom Positiven der erfahrenen Wirklichkeit her, nämlich ex consensu gentium, ex ordine, ex pulchritudine universi; drei mehr vom Negativen her, d.h. aus der Erfahrung von Grenze und

Endlichkeit, nämlich ex gradibus, ex mutatione, ex desiderio beatitudinis; alle sechs nur gelegentlich und sehr skizzenhaft ausgeführt. Die siebente via müsse man als Augustins ganz persönlich erlebte und verantwortete auffassen, als „ausschließlich sein Werk" (42), dargestellt vor allem in De religione und De libero arbitrio. Dieser Beweis „aus dem Leben des Geistes", also aus dem Sinn der höheren Tätigkeiten der geistigen Menschenseele, verknüpft sich immer wieder mit dem ex mutatione (cf. 28, 34) und ex gradibus (66, 68) und benutzt, was der Verf. ausdrücklich und mit Recht hervorhebt, das Prinzip vom zureichenden Grund (155, 156). Worin liegt nun der Grundgedanke der via augustiniana? Die Seele erfährt in sich ein Höheres, insofern sie unter dem Einfluß, der Einwirkung von Mächten (forces vitales, sagt der Verf.) steht, denen sie sich unterwerfen muß, wenn sie sinnvoll geistig tätig sein will. Diese lebendig einwirkenden höheren Mächte sind die Ideen, Werte, Normen, die veritates aeternae. Sie sind also mehr als die Seele, weil diese in ihrer höchsten Tätigkeit von ihnen innerlich abhängt, können aber auch nicht sozusagen unwirkliche Objektivitäten sein, sondern gründen als wahre Mächte und die Aktivität des Geistes durchwaltende Prinzipien letztlich in einer Wirklichkeit, die sich durch sie kundtut, in einer Realität über allem endlichen Geist, Gott. — Aber man darf sich nicht verhehlen, daß es sich eben nicht um „reale" Mächte handelt. Der Schluß von „idealen" Ordnungen auf ihren letzten Realgrund, Gott, dürfte sich schwierig gestalten. Auf diese der modernen Scholastik wohlbekannte Problematik scheint die augustinische Fragestellung, wie man wohl schon immer gesehen hat, hinauszulaufen.

Ogiermann

Meyer, H., Geschichte der abendländischen Weltanschauung. IV. Bd.: Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus. gr. 8° (VIII u. 567 S.) Würzburg 1950, Schöningh. DM 18.—. — Mit dem zuletzt erschienenen 4. Bde. ist das fünfbändige Gesamtwerk der Geschichte der abendländischen Weltanschauung abgeschlossen. Seit ziemlich langer Zeit hat es kein deutscher Gelehrter mehr unternommen, allein die ganze Geschichte unserer Philosophie in solchem Umfange zu schreiben. Das vollendete Werk ist ein imponierendes Zeugnis der Schaffenskraft des Verf. Auch dieser Bd. beweist, daß M. mit der genauen Kenntnis der Quellen eine umfassende Belesenheit in neuen Forschungsarbeiten verbindet. Das schafft ihm öfters die Möglichkeit, herkömmliche Meinungen zu korrigieren. Manche Systeme sind in wichtigen Momenten anders beurteilt, als es die philosophiegeschichtlichen Handbücher gewöhnlich tun; das gilt z. B. deutlich von der Philosophie Spinozas. Andere Denker werden in ihrer Bedeutung nachdrücklicher hervorgehoben, wie Fr. v. Baader oder Deutinger. Der 4. Abschnitt des Kapitels über den deutschen Idealismus faßt diese beiden Philosophen mit dem jüngeren Fichte und Weiße als „die theistische Richtung des deutschen Idealismus" zusammen und gibt eine notwendige Ergänzung zum Gesamtbilde des Idealismus; zu wünschen bliebe vielleicht, daß auch Schellings spätere Philosophie, weniger die Philosophie der Mythologie als seine veränderte Stellungnahme zum idealistischen Systemdenken, etwas weiter ausgeführt worden wäre (die letzte größere Untersuchung von Fuhrmans ist nicht genannt, während sonst M. auf neuere wichtige Arbeiten regelmäßig hinweist). Die Besonderheit des Werkes als einer Geschichte der Weltanschauung, worüber M. im Vorwort einiges Erklärende sagt, macht sich in diesem Bd. vor allem geltend in dem Kapitel über die deutsche Klassik, das Goethes Weltanschauung ausführlich behandelt, und in denen über den Neuhumanismus und die Romantik; im letzten Kapitel, das die voluntaristisch-pessimistische Lebensphilosophie zum Thema hat, steht neben Schopenhauer R. Wagner. Diese Teile beleben in glücklicher Weise die Darstellung der Ideen dieses Zeitalters. — Das Register, das in einem eigenen Heft für das ganze Werk beigefügt ist, erfüllt die Wünsche nach dem notwendigen Hilfsmittel für die Benutzung der einzelnen Bände einigermaßen. — Zwei Kleinigkeiten: Der Name Frohschammer ist mehrmals unrichtig geschrieben. Wen hatte M. im Auge, als er P. Laberthonnière unter die katholischen Cartesianer des 17. Jahrh. versetzte (126); vielleicht den P. Bertet?

Hartmann

Cantimori, D., Italienische Häretiker der Spätrenaissance. Deutsch von W. Kaegi. gr. 8° (509 S.) Basel 1949, Schwabe. sfrs. 28.—. — Das Schicksal der

italienischen Häretiker der Spätrenaissance läßt die Entwicklung des europäischen Geistes vom Humanismus bis zur Aufklärung nacherleben. Aus der platonisierenden Philosophie des Ficino und der philologischen Kritik des Lorenzo Valla, die das theologische und juristische, weniger das rhetorische Wort und seinen genauen Gehalt überprüfte, entwickelten sich gegensätzliche Haltungen. Die eine vertraut dem Menschenwort und der menschlichen Vernunft, wie sie in jedem Einzelnen lebendig ist; die andere kommt zu einer pseudomystischen und spiritualistischen Gesinnung, die fideistisch im geoffenbarten Wort den letzten Halt und das letzte Ziel sieht. Auch hier ist das subjektive Element vorhanden und führt zur Trennung von jeglicher Tradition. Pantheistischer Überschwang vermischt sich mit moralischer Nüchternheit. Diese Geister sehen, wie es sich fast immer herausstellt, irrtümlicherweise in Luther, Zwingli, Kalvin und ihren Anhängern Gesinnungsgenossen. In ihrer Heimat versuchen sie zuerst durch Zweideutigkeit und Verschlagenheit, ihre Umgebung zu täuschen und dem Glaubensgericht zu entgehen. Nikodemismus nennt es Kalvin. Dann suchen sie Zuflucht zuerst in der anliegenden Schweiz, in Graubünden, dem Veltlin, in Zürich, Basel, auch in Bern und Genf. Der humanistische Ausgangspunkt Zwinglis war ihnen überdies verwandt. Sie hoffen, dort ihren Individualismus frei entfalten zu können, sehen aber bald, daß in den neuen Kirchen dieselbe Ketzerverfolgung herrscht, für die die Hinrichtung Servets, mit dessen Lehren manche von ihnen sympathisieren, durch Kalvin das gefährlichste Beispiel ist. Sie suchen sich zu retten durch Ausbildung ihrer verhüllenden Rede- und Schreibweise, suchen auch Zuflucht an deutschen Universitäten, oder, vom Heimweh getrieben, in ihrer italienischen Heimat. Zugleich aber entwickeln sie auch die Toleranzgedanken, für die etwa das 1554 in Basel anonym erschienene Büchlein „De haereticis an sint persequendi" ein fruchtbar weiterwirkendes Beispiel ist. Je mehr sich die neuen Kirchen verfestigen, desto unhaltbarer wird der Aufenthalt in der Schweiz. Manche machen Reisen und suchen in Deutschland, England, Polen und Siebenbürgen unterzukommen. Während die Anschauungen der kritischen Geister immer mehr an christlichem Gehalt verlieren, um schließlich im Skeptizismus oder einem blassen Rationalismus oder Moralismus zu enden, finden eine Reihe der mystischen und spiritualistischen Männer wieder zur katholischen Kirche zurück. — Cantimori ist den verschlungenen Denkwegen und den nicht minder abenteuerlichen äußeren Lebensschicksalen dieser Männer, wie Francesco Calabrese, Giorgio Siculo, Camillo Renato, Celio Curione, Sebastian Castellio, Bernardino Ochino, der Familie der Sozzini, Matteo Gribaldi, Giorgio Biandrata, Valentino Gentile, Anton Mario Besozzi, Jacobus Acontius, Francesco Pucci usw., nachgegangen. Die häretische Bewegung vollzieht sich in zwei Schüben, von denen die erste um die Mitte des 16. Jahrhunderts abebbt, die andere beginnt. Jene ist vielfältiger und ideenreicher, die andere stellt sich entschiedener gegen beide christliche Konfessionen und bekämpft die Reformation mit der gleichen Entschiedenheit wie die alte katholische Kirche. Jene sind mehr oder weniger Häupter kleiner Gemeinden und passen sich womöglich den neuen Kirchen an, in deren Schoß sie Seelsorge üben oder schriftstellern, diese bleiben mehr vereinzelt, und nur wenigen gelingt es, eine größere Anhängerschaft zu finden oder durch ihre Gedanken und Schriften zu wirken. — Das klare, in der Übersetzung Kaegis wirklich eingedeutschte Werk löst die Aufgabe, die es sich gestellt hat: die geheime und unterirdische Bewegung des Geistes deutlich zu machen, die von der Renaissance zur Aufklärung führt. Die italienischen Häretiker haben sie nicht allein begründet, aber sie scheinen irgendwie überall beteiligt gewesen zu sein, wo der Weg über den Toleranzgedanken zur natürlichen Religion, zum Deismus und Rationalismus führte. Becher

Benz, R., Deutsches Barock. Kultur des 18. Jahrhunderts. 1. Teil gr. 8° (560 S.) Stuttgart 1949, Reclam. DM 19.50. — Was R. Newald in seiner Literaturgeschichte vermissen ließ, ein Gesamtbild der Zeit zu geben, das vermag B. zu bieten. Die Leichtigkeit und Schönheit seiner Sprache, der hinreißende Schwung einer mitfühlenden Empfindung lassen ihn das Einzelne nur im Ganzen sehen, und nur das Ganze sucht er im Einzelnen. B. stellt sich die weitere Aufgabe, aus allen kulturellen Erscheinungen ein Bild der Barockzeit zu formen. Das Literarische tritt hier sogar gegenüber den anderen Künsten zurück. Nachdem er in dem „Philosophen-Vorspiel" die

Persönlichkeit Leibnizens gezeichnet hat, der im Bereich des Denkens mehr die konkrete Person als Schöpfer eines abstrakten Systems ist, was den Barock als Zeit des Lebensausdruckes kennzeichnet, entfaltet er in drei großen Kapiteln: Bauende, Singende-Klingende und Schreibende Welt, die bildende (architektonische), musikalische und dichterische Leistung der Barockzeit bis etwa 1750. In einem weiteren Kapitel: „Durchdringung der Welten", versucht er weiterhin, die Zeit von 1750 bis 1770 zu fassen. Im wesentlichen beschränkt sich aber dieser Abschnitt darauf, daß die dichterische Leistung Klopstocks und das musikalische Werk Glucks, die durch den Jesuitendichter Denis zusammengeführt wurden, in ihrer Ähnlichkeit dargestellt werden. Das Natur- und Volkhafte erscheinen wieder und bilden einen ernsteren, innigeren, wesentlicheren Menschen. Ein abschließendes Kapitel führt dann die Betrachtung zu Ende, indem das Werden der Klassik, der musikalischen sowie der dichterischen, aus der Vergangenheit heraus deutlich gemacht werden soll. Klassisch ist an sich nicht antikisch beseelt; das wäre Klassizismus. — B. betrachtet die Kulturerscheinungen des ganzen deutschen Raumes. Während aber Newald u. a. versuchen, Norden und Süden als Teile eines großen Ganzen zu sehen, hebt B. noch stark den Süden gegen den Norden ab. Ebenso haben für ihn die katholische und protestantische Religion zwei wesensverschiedene Kulturen gestaltet, die nur Berührungspunkte hatten und nur gegen das Ende des 18. Jahrhunderts zu einer, allerdings säkularisierten, dritten Religion, die der Schönheit und der geistigen Bildung, führten. Unter Religion versteht B., so scheint es wenigstens, das menschliche Verhalten Gott gegenüber, das sich auf den Mythus stützt, der in der Theologie zum Dogma erstarrt (313). Daß die Kunsterscheinungen des 18. Jahrhunderts in dieser Religion wurzeln und aus ihr die beste Kraft ziehen, ist ihm eine Selbstverständlichkeit. Bei J. S. Bach geht sogar die Leistung der protestantischen Kultur weit über die der gleichzeitigen katholischen hinaus. Bach hat das Christentum wirklich fortgebildet (20). Die Übernahme der italienischen Baukunst sagt für B. nicht eine Überfremdung des deutschen Geistes, wohl aber hält er merkwürdigerweise die italienische Musik mehr oder weniger für einen Fremdkörper im Norden. Ohne den Unterschied Süden—Norden, Katholisch—Protestantisch leugnen oder geringschätzen zu wollen, scheint es uns doch an der Zeit, über den trennenden Kräften mehr das Gemeinsame zu sehen. Die Tatsache, daß der protestantische Norden in der Bildenden Kunst viel weniger leistete als der katholische Süden und daß der Norden in der Musik mehr im Mittelalter, in der Gotik, sagt B., verharrte, ist außer im verschiedenen stammhaften Gefüge doch hauptsächlich darin begründet, daß das katholische Christentum tatsächlich sich weiterentwickelte, während die Sondertriebe der protestantischen Kirchen weithin erstarrten. Der Geist der Zeit, der alle Lebenskräfte formte, vermochte daher mehr im Süden als im Norden zu wirken. Bei dem gegenseitigen Austausch, wie ihn B. besonders auf musikalischem Gebiet sichtbar macht, ist denn doch eine gegenseitige Bereicherung erfolgt. — Das literarische Kapitel des Buches ist wohl das schwächste. Es fußt tatsächlich nur auf jenen Dichtern und Werken und ihrer Beurteilung, wie sie schon bei Gervinus vor 100 oder bei Scherer vor 50 Jahren feststand. Vielleicht hätte die neue Sicht den Verf. erkennen lassen, daß seine großen Linien, die er herausarbeitet, zum Teil einem Wunschbild entsprechen. Die Verhältnisse sind verwickelter, der Aufbau des Jahrhunderts mühsamer, als jemandem erscheint, der in einem großen Entwurf das Ganze zeichnen möchte. Becher

Nadler, J., Johann Georg Hamann (1730—1788). Der Zeuge des Corpus mysticum. 8° (518 S.) Salzburg 1949, Müller. — Als Inhaber des Lehrstuhls für deutsche Literatur in Königsberg ist N. auf Hamann in besonderer Weise aufmerksam geworden und übernahm den Auftrag, die Werke des „Magus im Norden" herauszugeben. Nach zwanzigjähriger Arbeit erscheint jetzt mit dem 1. Bd. der Werke die Biographie Hamanns, die er gleichwohl einen Anfang, nicht einen Abschluß nennt. Hamann wächst als gläubiger Lutheraner auf. Sein Mißtrauen gegen die zeitgenössische Philosophie wurde durch das Studium der Philosophiegeschichte des französischen Jesuiten Rapin und dessen Abneigung, ja Ablehnung gegenüber der Philosophie und der Vernunft noch bestärkt. Bei Shaftesbury findet er den begeisterten Schwung des Gefühls. So bedeutet die „Erweckung" in Londung am 13. März 1758 keine Änderung, sondern eine Festigung und Steigerung des Hamann-

schen Bemühens, von dem er schon vorher in seiner ersten Schrift Zeugnis ablegte. „Die naive und erhabene Einheit von persönlicher Kleinwelt und Großwelt der Gott-Menschen-Ordnung" (66) kehrt in jeder Schrift wieder. „Mit dem Londoner Erlebnis Hamanns ist das neue geistige Deutschland seines Jahrhunderts geboren worden" (76). Er lebt künftig nur aus dem Glauben. Sein krauses Denken und sein noch krauserer Stil, besser sein „Bildreden" (362) erschweren die Deutung der Schriften Hamanns, weshalb N. auch sein Buch einen „Anfang" nennen zu müssen glaubt. Hamann steht gegen die Vernunft Voltaires und die natürliche Religion Humes. Da der subjektive irrationale Glaube Grundlage alles geistigen Lebens ist, dieser Glaube sich aber auf die Offenbarung stützt, spielt bei Hamann die Sprache eine Hauptrolle. Am meisten widmet er sich den griechischen und den orientalischen „Offenbarungs"sprachen. Mensch-werdung und Gott-werdung umfassen den gesamten Prozeß des Geschehens. Sein trinitarisches Denken sucht und sieht überall Analogien. Dem göttlichen Urbild Vater-Sohn-Geist entspricht das Abbild, die menschliche Trias Leben-Sprache-Vernunft. So wird Hamann Philologe, Antignostiker. Dem Geschlecht und seiner Bedeutung sind viele seiner Versuche gewidmet. Wo immer ihm die reine Vernunft begegnet, begehrt er auf, so etwa auch gegen Friedrich II. (Salomon des Nordens—Magus im Norden; Philosoph von Sans-Soucy und Philosoph von Grand-Soucy), der für ihn eine Art Antichrist darstellt, wobei allerdings auch die Abneigung des Ostpreußen gegen Berlin eine Rolle spielt. Das geistige Arbeiten Hamanns entwickelt sich weniger an den Sachen als an den persönlichen Begegnungen, so mit Starck, Herder, Reichardt, Kant. Wie sich das menschliche Wesen aus der Ganzheit gestaltet, so ist auch der Gegenstand der Untersuchung immer das Ganze, das Corpus mysticum, die coincidentia oppositorum, die er von Giordano Bruno (Nicolaus Cusanus ist ihm unbekannt) übernimmt und die er über alle Kritik Kants stellt. Hellenen und Juden sind die Vorbereiter des Christentums. Der katholischen Kirche ist er abgeneigt. Wenn er sie auch als leibliche Mutter des Luthertums anerkennt, in puncto der Marien- und Aposteltage ein Katholik ist (431), so ist ihm doch „der welsche Catholizismus der Vater des mannigfaltigen Aberglaubens und einförmigen Atheismi in jeder Theorie und Praxis bis ans Ende der Tage" (432). Gleichwohl hofft er auf das Corpus mysticum der Una sancta, die aber ohne menschliches Eingreifen durch den guten Hirten allein bewirkt wird. Obwohl Hamann zur Dichtung kein Verhältnis hat, wirkte er doch — weniger durch seine Schriften als durch seine Persönlichkeit, die besonders Herder an Goethe und Jean Paul und Reichardt an Tieck und Wackenroder weitergaben. Seine geistliche Wirkung wird besonders an der Fürstin Gallitzin sichtbar. Hamann hat kraft des rätselhaften Vertrauens, das er bei Kindern und Erwachsenen, Gelehrten und Ungelehrten erweckte, durch seine ungemeine Gabe der einfühlsamen Menschenbehandlung (87) und die trotz der Dunkelheiten sokratische Hebammenkunst seiner Sprech- und Schreibweise einen Einfluß entfaltet, der mannigfaltiger und fruchtbarer war als die Leistung vieler größerer Gestalter des Sprechens und Denkens. Ob es N. und anderen Untersuchern seiner Schriften gelingen wird, seine Anschauungen in ein Ganzes zu bringen und zu Gold umzumünzen, wird man abwarten müssen. Jedenfalls darf man nicht übersehen, daß das Irrationale und Individualistische Anfang und Ende des Hamannschen Bemühens ist.

Becher

Koch, G., Hamann-Magus und das deutsche Schicksal. Vom Sinn der Einfalt (147 S.) Köln (o. J.), Kiepenheuer und Witsch. DM 7.50. — Das Anliegen des Verf., der für sein Buch die Biographie Nadlers nicht mehr benützen konnte, ist, Hamann ähnlich wie Sören Kierkegaard zu einem Propheten und Deuter der Gegenwart und einem Grundleger eines christlichen Existenzialismus zu machen. In einem 1. Teil sucht er die Lehrstücke Hamanns darzustellen, der das in der Renaissance wurzelnde autonome Menschenbild der Aufklärung überwand und aus der Ganzheit für die Ganzheit zu leben lehrte. Es ging ihm um das Urwirkliche. So überwand er den mathematischen Idealismus Kants ebenso wie den von ihm befruchteten, aber ins Einseitige und Unchristliche abgeglittenen Weimarer Klassizismus. Rückkehr zu Hamann, dessen Gedankenwelt in Pestalozzi, Arndt u. a. weiterlebte, bedeutet das Heil für die Gegenwart in der Wiedererweckung des lutherischen Christentums oder, was dasselbe ist, in einem Leben aus einem gläubigen, einfältigen Gewissen, das in

der Liebe das persönliche Christentum verwirklicht. K. legt Wert darauf, den Wert einer Erneuerung Hamannscher Lebenshaltung durch viele Zitate zu stützen. Seine Gewährsmänner sind etwa R. Hildebrand, der Freiherr vom Stein, W. Heinrich Riehl, Bodelschwingh, J. Möser, J. Albrecht, Bengel, K. Fr. von Moser, Claudius, Wichern usw. Diese „Deutung" der deutschen Entwicklung seit Hamann bis zur Gegenwart macht den 2. Teil des Buches aus, das also weniger eine wissenschaftliche Darstellung als eine evangelisch-religiöse Programmschrift ist.

Becher

Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft. Hrsg. von H. Wahl † und A. B. Wachsmuth. XI. Bd. 1949 (VII u. 321 S.); XII. Bd. 1950 (VIII u. 373 S.) Weimar, Böhlau. Je DM 16.— — Das Goethe-Jahrbuch will der doppelten Aufgabe dienen: die wissenschaftliche Tradition der inneren Aneignung und Auseinandersetzung mit Goethes Lebensform und Geisteswerk in jeder neuen Generation fortsetzen sowie das geistige Bild Goethes im Wandel der Gegenwart echt, lebendig und wirksam erhalten. Unter den zahlreichen Beiträgen verdient hier der von E. Spranger (XI, 46—61) hervorgehoben zu werden, der als Analyse und Kommentar des Mottos zum vierten Teil der Autobiographie gedacht ist: ‚Nemo contra Deum nisi Deus ipse'. Man hat darin wohl die ausführlichste Charakteristik des Dämonischen zu sehen, die Goethe öffentlich im Rückblick auf vier bereits durchlebte Stufen der Religiosität gegeben hat. Die Suche nach der Herkunft des „sonderbaren, aber ungeheuren Spruches" ist bisher erfolglos geblieben, als genuin spinozistisch ist er nicht anzusehen. Das Widergöttliche, das grundsätzlich Böse ist weder mit Gott noch mit dem Menschen identisch, es gehört einer Zwischenschicht an, dem Reich des Dämonischen. Es bleibt nur übrig, den Satz aus den Grunderfahrungen Goethes selbst zu deuten; wenn man auch von Goethe selbst nicht eine philosophische Aufklärung über das ‚Wie', das Ineinander von Göttlichem und Widergöttlichem erwarten darf, so ergibt sich als Endlösung, daß auch im ‚contra Deum' immer noch anwesend und wirksam bleibt ‚Deus ipse'. — Von den übrigen Aufsätzen, die Goethe auch in seinem Verhältnis zum werktätigen Menschen seiner Zeit und aus seinen amtlichen Schriften als politischen Menschen zu kennzeichnen suchen, sei auf zwei hingewiesen, die besondere Aufmerksamkeit verdienen. *E. Grumach* prüft in seinen Prolegomena zu einer Goethe-Ausgabe (XII, 60—88) den Text der Sophien-Ausgabe nach den Handschriften. Das folgenschwere Ergebnis ist die Erkenntnis, daß der Text dieser Ausgabe den heutigen modernen Anforderungen an eine kritische Edition nicht mehr entspricht. An den Tasso-Handschriften beweist *L. Blumenthal* (XII, 89—125), daß keiner der späteren Drucke zur Grundlage einer neuen Ausgabe gemacht werden kann. In Form einer Denkschrift äußert sich *W. Schadewaldt* (XI, 293—305) über das begonnene Goethe-Wörterbuch, das die Sprache Goethes nach neueren philologischen Erkenntnissen erschließen und zu einem Goethe-Thesaurus werden soll.

Fischer

Briefe der Freunde. Das Zeitalter Goethes im Spiegel der Freundschaft. Hrsg. von E. Schenck. (544 S. u. 10 Bildnistafeln). 2. Aufl. Stuttgart 1949, Reclam. DM 16.50. — Der Humanismus der Goethezeit wird in seinen Wandlungen und in der unmittelbaren Innigkeit und Form seiner Träger durch diese Briefsammlung überraschend deutlich. Von Ewald von Kleist angefangen bis zu Gneisenau gewinnen wir einen Einblick in das persönliche Leben von über 48 Männern und Frauen, Dichtern, Staatsmännern und Philosophen, die die geistige Welt fast eines Jahrhunderts geformt oder ausgeprägt haben. Schenck wählt die Briefe nicht nach ihrem Ideengehalt aus, sondern insofern sie Zeugnisse der menschlichen Beziehungen der Schreiber sind. Gleichwohl sind sie zugleich Zeugnisse der „intellektuellen Daseinsbewältigung" ihrer Verfasser. Jeweils werden die Briefe durch Schenk kurz eingeleitet. Diese Ausführungen rufen, so treffend sie zum Teil sind, doch auch Widerspruch hervor, so etwa die Würdigung Schellings oder Fr. Schlegels, von dem es reichlich antiquiert heißt: „Als er sich bankerott gespielt hatte, wurde er katholisch, um an den übervollen Tischen der Tradition ein wohlfeiles Brot zu essen" (385).

Becher

Sawicki, F., Lebensanschauungen moderner Denker. I. Kant und das 19. Jahrhundert. kl. 8° (362 S.) 9. Aufl. Paderborn 1949, Schöningh. DM 6.80. — II. Die

Philosophie der Gegenwart. kl. 8° (408 S.) ebd. 1952. DM 9.60. — Den 4 Bändchen der „Lebensanschauungen alter und neuer Denker" hat S., nun 75jährig, ein neues hinzugefügt. Mit dem früheren 4. Bändchen zusammen erscheint es unter dem gemeinsamen Titel: „Lebensanschauungen moderner Denker". Der 1. Bd. des sobenannten Werkes ist ein Nachdruck der 8. Aufl. 1935, unverändert bis auf einige den Literaturangaben hinzugefügte Titel. Notwendig wäre vor allem die Ergänzung Schellings in bezug auf seine letzte Philosophie und seine spätere Stellung zu Hegel, Gegenstände, die inzwischen genauer erforscht sind und das Bild des Idealismus wesentlich ergänzen (Spätidealismus). Die hundert Seiten, die von Haeckel und Eucken handeln, stammen aus einer vergangenen Zeit; wenn dafür Feuerbach, Marx und Kierkegaard dargestellt würden, gewänne das Büchlein an Nutzen für heute. — Im 2. Bd. ist S. von der bisher festgehaltenen Methode, in Einzelbildern der führenden Denker ein Zeitalter zu schildern, abgegangen und hat den Stoff nach sachlichen Gesichtspunkten gegliedert. Das hat jedenfalls ermöglicht, eine ziemlich große Anzahl bekannter Denker einzuordnen und ein Bild der verschlungenen Problemlage der gegenwärtigen Philosophie zu geben; der Nachteil, daß derselbe Philosoph an verschiedenen Stellen behandelt wird, ist dafür wohl leicht in Kauf zu nehmen. So ist in aller Kürze eine reichhaltige Übersicht über die deutsche Philosophie der Gegenwart entstanden; außerdeutsche Denker sind nur wenig einbezogen, außer den unmittelbar mit dem deutschen Denken verbundenen. Dem Charakter des bisherigen Werkes entsprechend, hat S. nicht nur berichtet, sondern auch zu den verschiedenen Philosophien Stellung genommen. Die Klarheit, die er seiner Darstellung zu geben versteht, ohne die Gedanken in einer ihre Bedeutung verschleiernden Weise zu vereinfachen, macht auch dieses neue Bändchen seiner „Lebensanschauungen" zu einem willkommenen Hilfsmittel des Studiums.

Hartmann

Steinbüchel, Th., Zerfall des christlichen Ethos im 19. Jahrhundert. kl. 8° (172 S.) Frankfurt a. M. 1951, Knecht. DM 7.80. — Diese zehn Vorlesungen sind zwar Fragment eines geplanten, nicht mehr vollendeten Ganzen. Aber wir müssen trotzdem für die Veröffentlichung des Manuskriptes aus dem Nachlaß dankbar sein. Vielleicht ist St. nirgends sonst so in seinem ureignen Element gewesen, als wenn er ideengeschichtlichen Zusammenhängen nachging und aus einem überquellend reichen Wissen um die Einzelgestalten und Werke die treibenden Kräfte eines Zeitalters und das Mit- und Gegeneinander seiner formenden Gedanken beschrieb. Und mit den geistigen Bewegungen der Zeit, die hier zur Verhandlung steht, war er im besonderen Maße vertraut. Das gibt diesen Vorlesungen ihre lebendige Fülle. Nach St.s Absicht sollen sie nicht bloße geschichtliche Reflexion sein, sondern dem Verständnis der geistigen Lage des Christentums in der gegenwärtigen Welt dienen; unter dieser leitenden Idee sind sie aufgebaut. Nach einer geschichtsphilosophischen Einleitung und einem allgemeinen Überblick über die Krisis des christlichen Ethos im 19. Jahrh. stellen sie die Aufklärung dar als das Erbe, das dem 19. Jahrh. überkommen ist und die geistige Welt des Bürgertums und seine Christlichkeit wesentlich bestimmt hat (dabei behandelt St. getrennt die Bourgeoisie, d. h. das kapitalistische Unternehmertum, und das mittelständische aufgeklärt-gebildete Bürgertum). Weiter werden die Widerstände gekennzeichnet, die sich der Aufklärung schon zu ihrer eigenen Zeit entgegengesetzt haben und mit dieser auf das 19. Jahrh. fortwirken; in drei Vorlesungen interpretiert St. Leibniz, Herder und Rousseau und arbeitet ihre nicht ganz eindeutige Stellung innerhalb der Welt der Aufklärung heraus. Der letzte Vortrag spricht über den Pietismus als religiöse Gegenbewegung gegen die Aufklärung (leider ist S. 163 aus I. A. Bengel ein Benzel geworden). — In einer weiteren Semesterreihe sollten Klassik, Idealismus und Romantik als Überwinder der Aufklärung und schließlich die neue Aufklärung in der 2. Hälfte des 19. Jahrh. behandelt werden. Das, was vorliegt, läßt erkennen, was von diesem 2. Teile zu erwarten gewesen wäre.

Hartmann

De Raeymaeker, L., Le Cardinal Mercier et l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain. gr. 8° (275 S.) Löwen 1952, Publications universitaires de Louvain. Fr 145.—. — Im Anschluß an die Studientagung zu Ehren seines Gründers, Kard. Mercier, vom 11.—13. 10. 1951, unter dem Titel „Der Thomismus von heute"

(vgl. RevPhLouv 43 [1951] Heft 4), veröffentlicht der jetzige Präsident des Institut supérieur de Philosophie in Löwen, de R., einen geschichtlichen Überblick über dessen Gründung und wechselvolle Entwicklung. Wir werden hineingeführt in die Zeit der beginnenden und erstarkenden Neuscholastik gegen Ende des letzten Jahrhunderts. Im Mittelpunkt steht überragend Kard. Mercier, dessen starker und sympathischer Persönlichkeit es gelang, nicht nur der Anfangsschwierigkeiten Herr zu werden, sondern auch die fast tödlichen Entwicklungshemmungen des ersten Jahrzehnts, die aus verständlichen Kompetenzschwierigkeiten eines Institutes im Rahmen einer Universität und der Spannung zwischen einem nur tradierenden und einem „offenen" Thomismus erwuchsen, nach zähem Kampf zu überwinden. In dieser Haltung seines Gründers, treu im Geiste und im Rahmen der Scholastik, aber im Bewußtsein, daß es keine Philosophie „faite" gibt, sondern daß sie immer noch „à faire" bleibt, hat sich das Institut auch unter den Nachfolgern Merciers zu einer allgemein anerkannten, erstrangigen Bildungs- und Forschungsstätte der scholastischen Philosophie entwickelt. — So haben wie hier eine Veröffentlichung, die nicht nur dem Freund des Löwener Instituts und seines großen Gründers eine liebe Hauschronik sein wird, sondern die darüber hinaus ein lebendiges Zeugnis ist der Devise unter der Sonne der Wahrheit des hl. Thomas im Wappen des Instituts: „Nova et vetera!"

Glahn

Bibliografia Filosofica Italiana dal 1900 al 1950. E-M. gr. 8° (414 S.) Rom 1952, Edizioni Delfino. L. 2800.—. — Bibliografia Filosofica Italiana Anno 1949, a cura di U. A. Padovani e M. F. Sciacca. gr. 8° (XII u. 171 S.) Milano 1951, Marzorati. L. 800.—. — Die italienische Philosophische Bibliographie von 1900—1950 liegt nun in ihrem 2. Bd. bis zum Buchstaben M vor. Über das Werk und seine Anlage haben wir berichtet (Schol 26 [1951] 446f.). — Eine neue Bibliographie, die im Namen des Centro di Studi Filosofici Cristiani am Aloysianum in Gallarate (Varese) herausgegeben wird, sammelt sämtliche italienische Veröffentlichungen philosophischen Inhalts aus je einem Jahre; der vorliegende 1. Bd. berichtet über 1949. Das Material ist in zwei Abteilungen geordnet, nach Verfassernamen und nach der behandelten Materie; ein weiterer Index enthält die Namen aller, deren Arbeiten in Italien während dieses Jahres rezensiert worden sind. Die Bibliographie soll, wie die Einleitung feststellt, außer der Erleichterung des Auffindens zugleich die Möglichkeit geben, die wechselnden Richtungen des philosophischen Interesses genauer zu verfolgen; aus dem Bestand von 1949 zeigt sich in dieser Hinsicht z. B. eine vermehrte Beschäftigung mit Rosmini, während Hegel zurücktritt. Für die Benutzung fällt auf, daß die Unterabteilungen im 2. Teil bisweilen über mehrere Seiten hinweg Titel aufzählen, ohne daß eine innere Gliederung erkennbar oder wenigstens leicht überschaubar wäre. Mit einfachen typographischen Mitteln, durch Hervorhebung zusammengehöriger Gruppen, könnte man dem Suchenden die Arbeit noch erleichtern.

Hartmann

Redeker, H., Existentialisme. Een doortocht door philosophisch frontgebied. gr. 8° (347 S.) Amsterdam 1949, De bezige Bij. Fl 9.50. —Das Buch ist das erste größere Werk über die Existenzphilosophie, das in Holland erschienen ist. Der Verf. will auch für den Nicht-Fachphilosophen die Hauptrichtungen innerhalb der deutschen Existenzphilosophie und des französischen Existenzialismus darstellen. In einem 1. Kap. über die Quellen der Existenzphilosophie werden Husserl, Dilthey und Kierkegaard behandelt; Husserl hat nach der Auffassung des Verf. die Betrachtung des Menschen als mit der Welt in Kontakt stehenden Wesens beigesteuert, Dilthey den Sinn für die Geschichtlichkeit, Kierkegaard den entscheidenden Begriff der Existenz. Es folgt eine breite Darstellung der Philosophie Heideggers, die sich freilich im wesentlichen auf dessen ältere Veröffentlichungen beschränkt (65—130). Nach einer „kurzen Zwischenbilanz" wird dann die Jaspersche Existenzphilosophie behandelt (137—193). Ein längeres „Intermezzo" geht sodann den Zusammenhängen der Existenzphilosophie mit dem „deutschen Denken" überhaupt nach. Darauf folgt die Behandlung des französischen Existenzialismus (232—330). Hier kommen Gabriel Marcel, Louis Lavelle, Albert Camus und vor allem J. P. Sartre zur Sprache. — Gegenüber antideutschen Stimmungen, die den in der Existenzphilosophie

sich aussprechenden „deutschen Geist" mit dem Hitlertum in Verbindung bringen und für die Zerstörung der westlichen Zivilisation verantwortlich machen wollten, weist R. mit Recht darauf hin, daß gerade durch Hitler das deutsche Denken und Fragen zu einem gewaltsamen Ende kam (197); freilich habe dieses Denken die nihilistische Situation mitgeschaffen, in der das Hitlertum wegen Fehlens eines ernsten Gegners triumphieren konnte (ebd.). Im übrigen ist der Verf. keineswegs blind dafür, daß die Krise, die sich in der deutschen Philosophie aussprach, zugleich auch die Krise der westlichen Welt ist; über dem einseitig an der Naturwissenschaft orientierten technischen Denken war der Zugang zum Sein verloren gegangen. Im übrigen bemüht sich der Verf. vor allem, die Zusammenhänge der Existenzphilosophie mit dem deutschen Idealismus, besonders mit Kant und Fichte, aufzuweisen. Freilich wird man ihm schwerlich beipflichten, wenn er meint, Heidegger, der vermeintliche Irrationalist, sei in Wirklichkeit ein verkappter Rationalist (132). Auch sonst scheinen uns die geistvollen Darlegungen der geschichtlichen Zusammenhänge von Konstruktionen nicht ganz frei zu sein.

de Vries

Holz, H. H., Jean Paul Sartre. gr. 8° (139 S.) Meisenheim/Glan 1951, Westkulturverlag. DM 8.—; geb. DM 10.30. — Sartres Gedankenwelt wird in ihrer Herkunft gerade aus der französischen Philosophie (im Anschluß an E. Callot) aufgezeigt, wobei die Kritik und angebliche Überwindung des Cartesianismus eine beherrschende Rolle spielen. Ebenso aber erfährt die Abhängigkeit von Husserl und Heidegger gebührende Würdigung. Dabei ergibt sich schon, daß S.s Methode die transzendentale bleibt. Die weitere, sehr lesenswerte Analyse der Methode (16ff.) arbeitet den Begriff der transzendental-phänomenologischen Ontologie heraus. Die existentiellen Grunderfahrungen bei S. (Angst, Schuld, Langeweile, Ekel) führen dann zur Bestimmung des Sinnes von Sein, das als Ansich und Fürsich erfahren wird. Wie S. es sich zur Aufgabe macht, den radikalen Gegensatz und die Beziehungen zwischen beiden Seinsarten aufzuhellen, wie das Fürsich als Bewußtsein durch das „Nichts" konstituiert wird und durch den Drang zum Ansich, zur Synthese von Für- und Ansich, das alles liest sich sehr interessant, obwohl es gegenüber den bisherigen Darstellungen der Philosophie S.s kaum etwas Neues an Interpretation bringt und, wie zu erwarten stand, nur wenig mehr Licht in das Dunkel von „Sein und Nichts". Bei Hinweisen auf weiterführende Gedanken hält sich der Verf. oft an Bollnows doch wohl zu stark psychologisierende Auseinandersetzung mit diesen existential-philosophischen Fragestellungen. Auf das stellenweise ziemlich eingehende Referat über S.s Hauptwerk (andere Schriften werden nur wenig beigezogen) folgen kritische Anmerkungen, die allerdings enttäuschen. Zunächst wird zu zeigen versucht, daß S. die eigentlich ontologische Problematik Heideggers verfehle, was fürs erste eine Überwindung des im Anthropologischen befangenen „Existenzialismus" tatsächlich einleiten könnte; dann aber gleitet alles in marxistische Terminologie ab: S.s Denken wird als „vielleicht extremste Stufe einer bürgerlichen Ideologie" (108) verstanden, demgegenüber der Verf. „eine ideologische Neuorientierung des Bewußtseins vom Sein" her (122) fordert. Ob er damit das ontologische Problem Heideggers nicht noch gründlicher als S. mißversteht?

Ogiermann

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza (Argentina). Tom. I—III. gr. 8° (2179 S.) Mendoza, Instituto de Filosofía. — Die drei Bände des 1. argentinischen Philosophenkongresses in Mendoza (30. 3.—9. 4. 1949) beweisen, daß die argentinischen Philosophischen Fakultäten keine Mühe und die Regierung keine Kosten gescheut haben, um diesem Kongreß Glanz zu verleihen, auf dessen Schlußsitzung der Staatspräsident Perón selbst eine großangelegte philosophische Rede hielt. Durch die Einladung einer großen Anzahl Gelehrter aus allen Teilen Amerikas und aus Europa ist diese Versammlung eine wahrhaft internationale Begegnung geworden. Referate sind in beträchtlicher Anzahl auch von denen an den Kongreß eingesandt worden, die eingeladen, aber an einer persönlichen Teilnahme verhindert waren. In der langen Reihe der Vorträge, die in den Akten gedruckt vorliegen, finden sich infolgedessen Äußerungen bekanntester Philosophen der heutigen Welt und sichern der Sammlung ein allgemeines Interesse. Die Akten

beschränken sich auf die Wiedergabe der Reden und Referate, die im ursprünglichen Text mitgeteilt sind (die deutschen und englischen zugleich mit einer spanischen Übersetzung); Diskussionen oder ihre Ergebnisse sind nicht veröffentlicht. — Als hauptsächliche Themen, die auf dem Kongreß verhandelt wurden, lassen sich diese nennen, die innerlich eng verbunden sind: die Philosophie selbst und ihre gegenwärtige Lage, die Existenzphilosophie, die menschliche Person. Diese Probleme waren nicht nur Gegenstand der Vorträge auf Plenarsitzungen, sondern kehren in vielfältiger Weise auch in den Referaten der verschiedenen Sondergruppen wieder, in denen alle Sparten philosophischen Forschens zur Geltung kommen. — Auch die Äußerungen auf diesem Kongreß lassen erkennen, daß die nordamerikanische Philosophie zur *Existenzphilosophie* wenig Beziehung hat; einer ihrer Vertreter nennt sie eine rein spekulative Laune (a mere speculative fad) und sagt ihr Ende bei größerer sozialer Sicherheit voraus (2079, vgl. 899). Dagegen ist die spanische und lateinamerikanische Welt stark von ihr bewegt und steht in ernster kritischer Auseinandersetzung vor allem mit Heidegger; als einen Versuch, ein mit der katholischen Tradition verbundenes Denken mit Antrieben aus Heideggers Werk zu verbinden, nennt der Bericht über Spanien vor allem die Philosophie von Xavier Zubiri (435 ff.). Von den führenden Denkern der Existenzphilosophie sind durch eingesandte Arbeiten Jaspers und Marcel vertreten. *Jaspers* sucht „Die Situation der Philosophie heute" zu klären (922 ff.); tatsächlich schildert er die Situation eines durch den Nihilismus gehenden Denkens, und es wäre zu fragen, ob die Argentinier, die im wesentlichen aus einer lebendigen Tradition heraus philosophieren, darin ihre Situation gedeutet finden, wenn sie auch mit ihm einig sein werden, daß „eine unzerstörbare Ansiedlung nur in der Tiefe der philosophischen Überlieferung der Menschheit" möglich ist. *Marcel* bemüht sich, gegen Sartres These von der Existenz, die der Essenz vorgeht, das Existentielle in seinem Sinne zu bestimmen: l'existentiel c'est l'inter-subjectif (415). In einem weiteren Beitrag erörtert er das Verhältnis von „Réflexion et mystère" (1059 ff.); schließlich macht er in „Crise des valeurs" (1318 ff.) auf Fehldeutungen aufmerksam, die sich an den Begriff Wert (Umwertung) anschließen können.

Hartmann

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Tolansky, S., Introduzione alla fisica atomica (Bibl. di cultura scientifica 21). 8° (484 S.; 122 Abb., 5 Tafeln) Torino 1950, Einaudi. L. 2500.—. — Ein ausgezeichnetes Lehrbuch der Atomphysik, aus dem Englischen übersetzt, das in knapper Übersicht die heutigen Forschungsergebnisse zusammenfaßt. Der Verf., zur Zeit Professor am Royal Holloway College der Universität London, hat eine besondere Gabe, auch schwierige Stoffe durch klare, auf das Wesentliche gehende Formulierungen und anhand von schematischen Zeichnungen verständlich zu machen. T. beginnt mit der elektrischen Leitfähigkeit der Gase; Ionen, Kathoden- und Kanalstrahlen werden anschließend besprochen. Das 5. Kap. entwickelt die Grundgedanken der Quantentheorie und des Bohrschen Atommodells. Es folgen zwei Abschnitte über den thermoionischen und den photoelektrischen Effekt. Das dicht gefüllte 8. Kap. zeigt den Zusammenhang von Spektren und Atombau auf und macht mit den Quantenzahlen, dem Pauli-Prinzip und dem periodischen System bekannt. Die Röntgenstrahlen schließen uns die Kristallstruktur auf. Wichtig ist das 11. Kap. über die Wellenmechanik, wo die Doppelnatur von Materie und Wellen, das Prinzip von Heisenberg und die Wellengleichung von Schrödinger zur Sprache kommen. An die Radioaktivität und die mit ihr zusammenhängenden Strahlenarten reihen sich die Tatsachen der Höhenstrahlung und die Besprechung der in ihr auftretenden Teilchen: Positron und Meson. Die letzten Kapitel handeln über die heute so bedeutungsvolle Kernphysik und ihre Anwendungen. Den Abschluß bildet die Relativitätstheorie. Alle diese Themen werden in gedrängt sachlicher, auf alles Beiwerk verzichtender Form, allerdings auch mit Ausschluß von problematisch-kritischen Erörterungen durchgeführt. Allgemeine physikalische Vorkenntnisse sind vorausgesetzt, auch die Grundlagen der höheren Mathematik; doch ist der mathe-

matische Apparat mäßig angewendet, die experimentelle Seite wiegt vor. Auf fehlerfreien Druck und ansprechende Ausstattung ist viel Sorgfalt verwendet worden. Das Buch von T. könnte sehr wohl auch in einer deutschen Ausgabe — neben etwa den mehr theoretischen „Grundlagen der Atomphysik" von H. A. Bauer (Wien 1951) und den vielen allzu populären Atombüchern — solide Tatsachenkenntnis vermitteln, die dem Naturphilosophen stets als Grundlage dienen muß. Pohl

Maier, A., Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Das Problem der intensiven Größe; die Impetustheorie. 2. Aufl. 8° (X u. 318 S.) Roma 1951, Edizioni di storia e letteratura. L. 3000.—. — Die beiden Abhandlungen, die M. nun zu einem Band vereinigt neu herausgibt, sind schon bei ihrem ersten Erscheinen anerkennend in dieser Zeitschrift besprochen worden (15 [1940] 468 und 16 [1941] 444f.). Die Verfasserin hat inzwischen neues Handschriftenmaterial gesammelt und vereinzelt Textausgaben, die seitdem erschienen sind, verwerten können. So hat im 1. Teil vor allem das Kap. über die erkenntnistheoretische Wendung und die neuen Strömungen des 14. Jahrh. eine verbesserte Fassung erhalten. Auch in der 2. Abhandlung ist viel Neues eingearbeitet worden. Schon die Tatsache allein, daß diese beiden Schriften, die doch Einzelfragen nachgehen, neu aufgelegt werden konnten, läßt ihre tiefere Bedeutung für das Studium der Scholastik vermuten. Es geht hier letztlich um sehr wertvolle Einblicke in die Entwicklung des scholastischen Denkens in Fragen, die in veränderter Form auch die heutige Naturwissenschaft beschäftigen und die gerade bis zu jenem Punkt verfolgt werden, wo das Neue hereinbricht, bis zum Aufschwung der empirischen Forschung am Beginn der Neuzeit. Diese mühsamen und fleißigen Untersuchungen lockern den geschichtlichen Boden, sie lassen die Lehrsätze des Mittelalters in ihrem Zusammenhang sehen und verstehen; erst dadurch wird es einer heutigen scholastischen Naturphilosophie möglich gemacht, das Grundsätzliche vom Zeitgebundenen abzulösen und das doppelte Extrem zu meiden, starr und unbekümmert um den Fortschritt der Wissenschaft das alte Erbgut weiterzugeben oder auch das Alte völlig zu ignorieren und einfach die heutigen naturwissenschaftlichen Formulierungen zu übernehmen. Gerade das moderne Gedankengut läßt sich anhand dieser Studien oft bis zu den ersten Ansätzen zurückverfolgen oder auch als Gegensatz älterer Auffassung erst richtig verstehen. Selbst N. Hartmann hat die Arbeiten M.s zu schätzen gewußt und der Verfasserin die seltene Ehre angetan, daß er — ganz gegen seine Gepflogenheit — in seiner „Philosophie der Natur" (390) ausdrücklich auf ihr „lehrreiches Werk": An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft (das demnächst in 2. Aufl. erscheinen wird), hingewiesen hat. Pohl

Dingler, H., Das physikalische Weltbild (Beihefte z. ZPhForsch 4). 8° (56 S.) Meisenheim 1951, Westkulturverlag. DM 4.10. — Die Schrift bietet im wesentlichen eine Gegenüberstellung des Positivismus mit der „methodischen Philosophie" D.s, eingebettet in einen Rückblick auf die Entwicklung der Naturphilosophie im letzten Jahrhundert. In der „certistischen" Tendenz des Positivismus, d. h. in dem Streben nach unbedingter Sicherheit und Gewißheit, erblickt D. eine berechtigte Forderung an jede moderne Philosophie, stellt aber dann heraus, wie die Grundthesen des Positivismus, welche diese certistische Tendenz verwirklichen sollen (Aufstellung der Erfahrung als einziger Erkenntnisquelle usw.), selbst jeder Begründung entbehren und völlig ungesichert sind. Demgegenüber wird auf die echte Erfüllung des certistischen Anliegens in der „methodischen Philosophie" hingewiesen, welche die Grundlagen der Logik, Arithmetik, Euklidischen Geometrie und Newtonschen Mechanik aus der Forderung nach eindeutiger geistiger und manueller Beherrschung der Wirklichkeit ableitet. Die Resultate der methodischen Philosophie werden aus den früheren Werken D.s ohne neuen Beweis übernommen; eine Auseinandersetzung kann daher auch nur dort und nicht bei der vorliegenden Schrift anknüpfen (vgl. Schol 26 [1951] 114). Hinsichtlich der Kritik des Positivismus wird man jedoch D. auf jeden Fall Recht geben müssen, ebenso weitgehend bezüglich der Ablehnung der vielfachen Überschätzung der philosophischen Bedeutung des physikalischen Weltbilds. Büchel

Finlay-Freundlich, E., Cosmology (International Encyclopedia of Unified Science I/8). 8° (IV, 59 S.) Chicago 1951, The University of Chicago Press. Doll. 1.25. — Dieses Heft ist ein Teil der beiden vorbereitenden Bände der Enzyklopädie der Einheitswissenschaft, deren Herausgabe auf dem Pariser Kongreß für Einheit der Wissenschaft 1935 beschlossen und (†) O. Neurath übertragen wurde. Kosmologie ist hier im astronomischen Sinn gemeint: es geht um die Frage des Aufbaus des Weltganzen. Das ältere Weltmodell dehnte die innerhalb der Galaxis beobachteten Verhältnisse auf eine unendliche Gesamtwelt aus. Die Schwierigkeit eines unendlichen Gravitationspotentials (Seeliger) läßt sich durch eine hierarchische Struktur der Welt beseitigen; noch leichter fällt der von Olbers gemachte Einwand einer unendlichen Helligkeit durch Annahme von absorbierender Materie. Das war das „statische" Modell. Durch die Erweiterung der Forschung auf die extragalaktischen Objekte, vor allem durch die Entdeckung der Rotverschiebung der Spiralnebel und damit der Expansion des Universums sah sich die Kosmologie vor ganz neue Aufgaben gestellt. Voraussetzung einer Lösung des Weltproblems ist das „Weltpostulat", das den letzten Rest der geozentrischen Auffassung beseitigt: Jeder Beobachter soll, wo immer in der Welt er sich befindet, von ihr dieselbe Ansicht haben. Die klassische Mechanik kann das Problem nur durch Zusatzannahmen lösen, die einer Aufhebung des Newtonschen Gravitationsgesetzes gleichkommen. Freilich kann auch die relativistische Lösung nicht ohne Ad-hoc-Hypothesen auskommen; doch erhalten diese im Zusammenhang eine besondere Bedeutung. Die wichtige Neuerung der relativistischen Theorie besteht darin, daß sie die Möglichkeit einer geschlossenen begrenzten Welt zuläßt und so die Unendlichkeitsschwierigkeiten vermeidet. Freilich, welches von den möglichen Weltmodellen tatsächlich verwirklicht ist, läßt sich heute noch nicht entscheiden; die Beobachtungsgrundlagen reichen dazu nicht aus: dasselbe Ergebnis, zu dem O. Heckmann (Theorien der Kosmologie) schon vor zehn Jahren gekommen ist; seitdem ist kein wesentlicher Fortschritt erzielt worden. Immerhin ist es — so kann F.-F. abschließend mit Recht feststellen — ein großer Erfolg, daß der Fragenkomplex überhaupt einer exakten Behandlung zugänglich geworden ist. Die Grundgedanken des Verfahrens und deren mathematische Formulierung hat der Verf. recht übersichtlich dargestellt. Pohl

Neuberg, A., Das Weltbild der Physik, in seinen Grundzügen und Hauptergebnissen dargestellt. 5., neubearb. Aufl. 8° (196 S.) Göttingen 1951, Vandenhoeck & Ruprecht. DM 7.50. — Die beiden Bücher des nun bald 86jährigen Oberkirchenrates a. D. „Das Weltbild der Biologie" (1. Aufl. 1939) und „Das Weltbild der Physik" (1. Aufl. 1940), später als „Naturwissenschaftliches Weltbild der Gegenwart" zusammengefaßt, haben in schwierigen Zeiten rasche Verbreitung gefunden. Der physikalische Teil liegt nun wieder gesondert in 5. Aufl. vor. Die größere Hälfte ist der Darstellung der Tatsachen gewidmet: Materie, Wellen, Weltall, Erdbau und -geschichte. Der 2. Teil bringt zuerst allgemeine Züge der heutigen Physik und befaßt sich dann mit weltanschaulichen Fragen. Hier findet sich viel Schönes zusammengetragen über die wissenschaftliche Zusammenarbeit der Völker, die Ordnung des Kosmos, über das Geistige und die Schönheit, die sich in ihm finden. Vorsichtig tastend und abwägend wird dann das Verhältnis von Wissenschaft und Weltanschauung erörtert. N. stellt das Programm auf: Getrennte Bahnen! „Ich weiß wohl, daß nicht alle, auch nicht alle Theologen hierin mit mir einverstanden sind", gesteht er selbst (136). Es kommt alles darauf an, wie man diese Trennung auffaßt. Bei den vielen guten und richtigen Erwägungen, die N. vorlegt, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er die Scheidung von Physik und Metaphysik, von Wissenschaft und Glaube doch zu glatt denkt. Ähnliches ist von der Wunderfrage zu sagen. Durch die vielen behutsamen Formulierungen und Einschränkungen wird letzten Endes das Wunder seines eigentlichen Wesens entleert. Die Frage der Finalität wird als weniger wichtig nicht recht zu Ende geführt. Die letzten Abschnitte über Entwicklung und Schöpfung und über den Schöpfungsbericht der Bibel werden einem gut unterrichteten Katholiken wenig Neues bieten; er weiß, wie die Jahreszahlen des Martyrologiums am Weihnachtsfest und die Schöpfungstage der Genesis zu verstehen sind. — Was an dem Buch so sympathisch berührt und sicher zu seinem großen Erfolg beigetragen hat, ist die Tatsache, daß hier ein Nichtfachmann sich in

das Gebiet der Physik eingearbeitet hat und so manche neuen Gesichtspunkte an den Stoff heranbringt, die dem in seinem Fach befangenen Forscher meist fehlen; so ist er dann auch befähigt, das Wissen dem Laien in nichtfachlicher Form darzubieten. Dazu kommt die gewinnende Art, mit der der bejahrte Verf. die Früchte jahrelangen Studiums und fleißigen Sammelns vorlegt: schlicht und klar, alles durchsetzt mit einer Fülle von treffenden Zitaten, wirklich „proferens de thesauro suo nova et vetera".

Pohl

Glaube und Forschung, Vorträge und Abhandlungen der Evangelischen Akademie Christophorus-Stift, hrsg. v. G. Howe, 2. Folge. 8° (188 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 4.50. — Der 1. Teil, *Theologische Besinnung*, beginnt mit einer Meditation von *K. Schumann* über Kol 1, 16—23: Die theologische Sicht der Welt von Gott und Christus her. Dann folgt ein Vortrag von *H. Asmussen:* Theologie und Physik: Wandlungen in der modernen Naturwissenschaft und im Selbstverständnis des Menschen. Die hier aufgewiesenen Parallelen zwischen der allgemeinen Geistesgeschichte und etwa der Preisgabe von Kausalität und Objektivierbarkeit, der Relativierung von Raum und Zeit usw. in der Physik sind als geistesgeschichtliche Phänomene recht interessant; vom sachlich-systematischen Standpunkt aus erscheinen sie manchmal als etwas unkritische Übernahme physikalistischer Auffassungen. Jedoch wird eine „Naturwissenschaft auf dem Weg zur Religion" etwa im Sinn Bavinks klar abgelehnt. Ein Vortrag von *A. D. Müller:* „Naturgesetz und Freiheit — theologisch gesehen", ist mehr eine Theologie der Freiheit; die Frage nach dem Verhältnis von Willensfreiheit und naturwissenschaftlichem Determinismus wird praktisch auf dem Stand belassen, den sie etwa bei Planck hat. — Der 2. Teil, *Gespräch*, bringt ein Referat von *P. Jordan:* Der Positivismus in der Naturwissenschaft. Das Referat findet eine gewisse Ergänzung in dem Hochland-Artikel (Dez. 1951) des gleichen Verfassers: Zeitgeist im Spiegel der Naturwissenschaft. Mit der Ablehnung aller Metaphysik verbindet J. eine betonte Offenheit für jede (nichtphilosophische) religiöse Fragestellung, so daß seine Gedanken gerade auf junge katholische Theologen großen Eindruck machen, wie J. selbst hervorhebt und Ref. aus persönlicher Erfahrung bestätigen muß. Tatsächlich laufen jedoch die Ausführungen J.s auf eine inhaltliche Entleerung wesentlicher Grundbegriffe der christlichen Verkündigung hinaus. Spricht noch Pius XII. in der Ansprache vom 22. 11. 51 von einem „engstirnigen und sich selbst widersprechenden Positivismus", so wird in dem vorliegenden Referat der positivistische Empirismus als Haltung der Offenheit, der demütigen Hinnahme der Wirklichkeit hingestellt gegenüber der ‚Anmaßung' einer apriorischen Erkenntnis in der traditionellen Philosophie. Der Versuch der Metaphysik, zu einer Gesamterfassung der Wirklichkeit zu kommen, ist nach J. vom theologischen Standpunkt aus ‚Hybris'; nur das positivistische Wissen um die Bruchstückhaftigkeit des menschlichen Erkennens entspricht der Situation des sündigen Menschen. Die traditionelle Philosophie ist ein Versuch zur geistigen Selbst-Sicherung des Menschen; die folgerichtige Beschränkung auf bruchstückhaftes empirisches Erkennen stößt ihn in die vollendete Entsicherung zurück. — Die Darstellung J.s findet eine gründliche Richtigstellung in den anschließenden Ausführungen von *F. Schneider* und *G. Henneman*, wenn sich Ref. auch den konkreten Lösungen, die dort für die durch die Quantenphysik aufgeworfenen Probleme gegeben werden, nicht in allem anschließen möchte. Den Schluß bilden zwei Beiträge von *G. Howe* über das gegenwärtige Gespräch zwischen Theologie und Physik, bei denen das ehrliche und aufrichtige Bemühen des Mathematikers auf der einen und des radikalen Christen auf der anderen Seite aus jeder Zeile spricht. Allerdings sind die vorgetragenen Bemerkungen zur Theologie stark beeinflußt von Barth und Nietzsche, im Physikalischen von v. Weizsäcker (Objektivierbarkeit, Kausalität, Substanzialität usw.) und daher in dieser Form für den katholischen Theologen nicht unmittelbar verwertbar.

Büchel

Braeunig, K., Willensfreiheit und Naturgesetz (Glauben u. Wissen 7). 8° (40 S.) München 1951, Reinhardt. DM 1.90. — Der Verf. lehnt es mit Recht ab, die alte Frage nach der Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Naturgesetz durch Hinweis auf die „Unbestimmtheitsrelation" zu lösen; die Begründung dieser Ab-

lehnung durch die Bemerkung, trotz der Unbestimmtheitsrelation bleibe das Kausalgesetz im makrophysikalischen Bereich gewahrt, befriedigt freilich weniger. Die Lösung des Problems sucht der Verf. im Anschluß an Driesch und Kant. Schon im Lebensgeschehen wirke eine höhere, zweckbestimmte Kraft in die mechanisch-kausalen Vorgänge hinein, ohne daß dadurch deren naturgesetzlicher Zusammenhang durchbrochen werde. So könne erst recht der Wille sich vom Sittengesetz bestimmen lassen, ohne daß dadurch die streng kausale Notwendigkeit in der Erscheinungswelt eine Ausnahme erleide. Ein „banaler Indeterminismus" sei mit dieser Auffassung allerdings nicht gegeben (35). Wie der Verf. dies meint, wird nicht ganz klar. Gewiß kann es sich bei der Willensfreiheit nicht um einen „völlig unbegründeten Entschluß" (36) handeln. Aber wenn man von „Wahl" und „Entscheidung" redet und wenn die Wahl nicht bloße Selbsttäuschung sein soll, muß man zugeben, daß es für den Willen in der konkreten Situation wirklich mehrere Möglichkeiten gibt. Und wenn der Wille — und hier gilt das gleiche für die notwendig wirkende Entelechie — in den Ablauf des körperlichen Geschehens hineinwirken soll, muß man ebenfalls zugeben, daß in der Körperwelt unter dem Einfluß des höheren Prinzips etwas anderes geschieht, als nach rein „mechanischer" Kausalität hätte geschehen müssen. Ein „Wunder" ist das ebensowenig wie die Tatsache, daß der Magnet die Auswirkung der Schwerkraft hindert. de Vries

Conrad-Martius, H., Abstammungslehre. 2. Aufl. 8° (425 S.) München 1949, Kösel. DM 14.80. — Das Werk der bekannten Naturphilosophin, das nach 11 Jahren jetzt in 2. Aufl. erscheint, trifft eine veränderte Situation. Herrschte damals in vielen Fachkreisen eine betonte Zurückhaltung gegenüber der kausalen Fundierung des Darwinismus, so hat dieser heute durch die moderne Mutationslehre sich neu befestigen können. Damit hat in der Abstammungslehre — wie überhaupt in vielen Zweigen der Biologie — der Positivismus und Mechanismus neuen Boden gewonnen. Gerade in dieser Situation begrüßen wir das Buch von C.-M., das geeignet ist, die geistesgeschichtlichen Hintergründe des alten wie des neuen Darwinismus klarzulegen und so den Weg zu einer heute mehr denn je dringlichen Umbesinnung zu ebnen. Der Text des Buches ist im wesentlichen der gleiche geblieben; der neuen Situation tragen zahlreiche den Text begleitende Anmerkungen Rechnung. Das Buch hat das Grundanliegen, den Weg der Abstammungslehre vom ursprünglichen Darwinismus (1. Teil: das biogenetische Grundgesetz und sein Zusammenbruch) über eine Biologisierung der Abstammungslehre (2. Teil) bis zum Einbruch metaphysischer Vorstellungen in der Frage nach dem Typus und der Typenentstehung (3. Teil) aufzuzeigen. Naturphilosophisch von Bedeutung scheint besonders der 3. Teil, der das „Problem aller Probleme der Abstammungstheorie" behandelt, das Wesen des Typus. C.-M. unterscheidet ganzheitliche („typische") Typen und Abwandlungstypen. „Der ‚typische' Typus steht in sich, gibt sich selber sein eigenes Formungsgesetz, ist deshalb ganzheitlich und nur von seiner eigenen Bildungsmitte aus zu fassen und zu verstehen. Der Abwandlungstypus dagegen ist nur auf dem Grunde des nächsthöheren Typus und von ihm her zu verstehen, weil mit ihm der zugrundeliegende nächsthöhere Typus nach irgendeiner Richtung oder unter irgendeinem Gesichtspunkt abgewandelt ist. Durch die Abwandlungstypen erfahren die typischen Typen eine spezialisierte konkrete Ausformung (Gattung), Spezifikation (Art) oder bildhafte Ausprägung (Rasse)" (323). Daraus ergibt sich, daß beim Artenwandel der Grundtypus durchaus erhalten bleiben kann. Erst bei der „Transformation" in eine höhere Systemgruppe muß der ganzheitliche Grundtypus verlassen werden, der Organismus muß „in einem absoluten, ganzheitlichen Sinne ein anderer werden" (324). Hier beginnen die großen Schwierigkeiten der Abstammungslehre, die sich etwa im Problem der Spezialisationskreuzungen offenbaren und Stammreihen von Familie zu Familie so erschweren. — Das Buch schließt mit einer Nachbemerkung über das Abstammungsproblem beim Menschen. Die Verfasserin kritisiert die oft gebrauchte, aber unzureichende Lösung, die den Körper des Menschen dem Tierreich, die Seele aber einer anderen Welt zuweist. Ferner hat das anthropologische Problem wesentlich theologische Aspekte, und die in der Bibel geschilderte Schöpfungsgeschichte (besonders auch der „Fall") hat auch tiefe biologische Bedeutung. Die Verfasserin meint, der erste Mensch habe durch den „Fall"

seinen ursprünglichen Leib in gewissem Sinne verloren (384), was wohl kaum aus dem biblischen Bericht gefolgert werden kann. Die „biologische" Bedeutung des Falles für die menschliche Leiblichkeit scheint vielmehr darin zu liegen, daß der paradiesische (praeter-naturale) Zustand (besonders die volle Harmonie mit der Umwelt) in einen „natürlichen" Zustand (d. h. den prägenden Einfluß der Umwelt auf die Leiblichkeit des Menschen durch Verlust der Umwelt-Harmonie) gewandelt wurde. Eine eingehendere Berücksichtigung dieser theologischen Tatbestände würde das Problem der „Menschwerdung" in ein neues Licht rücken. Haas

Just, G., Vier Vorträge. 8° (64 S.) Berlin 1951, Springer. DM 4.80. — Die nach dem Tode des Verf. mit einem Geleitwort von *E. Spranger* veröffentlichten Vorträge haben folgende Themen: Die Stellung des Menschen im Reiche des Lebendigen (I). Über die Beurteilung geistiger Leistung (II). Gegenwartsprobleme der Anthropologie (III). Alte und neue Sozialanthropologie (IV). — (I) „Die klare Einordnungsmöglichkeit des Menschen an einem ziemlich genau angebbaren Punkte des organischen Formenreiches" wird als „Ergebnis einer mehrere Jahrzehnte umfassenden überaus umfangreichen Forschungsarbeit" festgestellt (12). Der Verf. betont entschieden die Sonderstellung des Menschen; jedoch wird die Frage nach einem „prinzipiellen" oder nur „graduellen" Abstand zu den anderen Lebewesen zwar gestellt, aber nicht beantwortet. Überdies tragen die angeführten Belege (aus Arbeiten von Darwin, Köhler, Lorenz) kaum dazu bei, gerade die Sonderstellung aufzuzeigen. — (II) Der Verf. stellt die Frage nach einem Kriterium für die Beurteilung einer geistigen Leistung und nach der Möglichkeit einer Frühdiagnose künftiger geistiger Leistungen außerhalb einer eigentlichen experimentellen Leistungsprüfung. Bezüglich einzelner Fälle von Genialität und Hochbegabung sieht er ein wesentliches Kriterium in dem Bemerken ähnlich Begabter, die ihren Eindruck dahin formulieren: „Hier ist einer, der etwas leistet" (27). Im Bereich der Normalbegabungen bewegt sich die Untersuchung im wesentlichen innerhalb der üblichen Feststellungen des Verhältnisses von Schulleistung und Lebensleistung. — (III) Die naturwissenschaftliche Anthropologie versucht „das natürliche Bild des Menschen, die Lebenserscheinung Mensch, so wie sie sich dem Auge objektiver Naturforschung darbietet, so unverzerrt wie möglich aufzufangen" (42). — (IV) Die Sozialanthropologie soll nur die Fragestellungen bearbeiten, die sich deskriptiv, vergleichend, statistisch behandeln lassen; sie soll die Ergebnisse nicht werten, sondern einfach in ihrer Tatsächlichkeit feststellen (53). Im einzelnen interessieren den Verf. besonders Beziehungen zwischen Anlage, Umwelt und Selbstentfaltung. — Die Vorträge zeugen von einer umfassenden Kenntnis der einschlägigen Literatur und bringen geistvolle Ansätze der Problemstellung. Man vermißt aber doch eigentliche Lösungen der aufgeworfenen Fragen, oder wenigstens die Andeutung der Richtung, in welcher solche erfolgen könnten. Bei dem gewollt naturwissenschaftlichen Standpunkt des Verf. wirkt die Einbeziehung geisteswissenschaftlicher Gesichtspunkte zu wenig überzeugend. Daß die Vorträge ein sehr aphoristisches Gepräge haben, läßt sich hier und dort aus dem Charakter ihrer äußeren Veranlassung verstehen, wirkt aber im Ganzen doch nicht recht befriedigend. Trapp

Pöll, W., Die Suggestion. Wesen und Grundformen. gr. 8° (263 S.) München 1951, Kösel. DM 12.50. — Die Untersuchungen über das Wesen der Suggestion (S.) sind nach deren Grundformen gegliedert: Fremd-S., Selbst-S. und Massen-S. Alle drei Formen sind in einem gleichen Sinne S., jedoch sind die beiden ersteren nicht aufeinander rückführbar (128 ff.), und die letztere stellt keine spezifisch neue Form von S. dar, da die Masse lediglich als Verstärkersystem wirkt (216). — Der Ansatz für die Untersuchung bei der Worterklärung des sug-gerere bietet die vorerst einmal allgemeinhin zu treffende Feststellung an, daß durch die S. nicht der noetische Oberbau der Persönlichkeit angesprochen wird (11). Der Verf. nimmt dann mit E. Strauß die Analyse der „Kundgabe" als Ausgangspunkt für die Bestimmung der realen Möglichkeit der S. (22), ohne jedoch die von diesem vollzogene Ausweitung der S. auf alle zwischenmenschlichen Beziehungen anzuerkennen. In klarer Abgrenzung von Liebe, Glaube, Ehrfurcht und Gehorsam wird das Wesen der S. in der Darbietung von „Bedeutungen" in Bewußtseinsinhalten und deren Aneignung durch

zustimmende Annahme gesehen, wobei die Motive für die Annahme nicht aus den Inhalten selbst genommen werden, sondern aus den in der Weise der Darbietung erscheinenden Ausdrucksqualitäten des Suggestors (Sr.). Damit ist einerseits die Abgrenzung zur Übertragung bloßer Imitations- und Exekutionsreflexe vollzogen und andererseits herausgestellt, daß eigentlich logische Gründe für die Zustimmung nicht zuständig sind (47 ff.). Mit der Betonung der zustimmenden Annahme ist ferner die Notwendigkeit leiblicher Auswirkungen der S. in den Hintergrund gestellt. Ihre relative Häufigkeit auf Grund der Leib-Seele-Einheit wird jedoch nicht in Frage gestellt (89). Gegenüber der gewollten Praxis der Hypno-S. und der gesteuerten Wach-S. wird für das Wesen der S. im allgemeinen von seiten des Sr. eine bewußte Absicht nicht erfordert (71). Die Möglichkeit der starken Motivkraft der S. diesseits logischer Einsichten begründet der Verf. durch die Rückführung der Motive auf Vitalität und Vitalinteresse. Es wird eine biologische (110), eine existentielle (114) und eine charakterliche (116) Vitalität unterschieden, aus der heraus unter Voraussetzung der entsprechenden Angemessenheit an die eigenbestimmte Vitallage der Fremdpersönlichkeit (103 f.) der S.-impuls wirksam werden kann. Bei der Selbst-S. bietet das vital Bedeutsame im engeren Sinne des biologisch Vitalen wie im weiteren des existentiell Vitalen die wirksamen Motive dar (146). Die Verankerung der S. in der Vitalsphäre bedeutet aber keine Hörigkeit schlechthin gegenüber dem Sr. (34), noch auch gegenüber dem eigenen Vitalinteresse. Der Selbstand der Persönlichkeit wird nicht in Frage gestellt, da die S. ihrem Wesen nach keine Veränderung der eigentlichen Bewußtseinslage besagt und ihre Wirksamkeit von der betroffenen Person her dadurch aufgehoben werden kann, daß für die Beurteilung der dargebotenen Bewußtseinsinhalte anstelle der Ausdrucksqualitäten des Sr. des eigenen Vitalimpulses die Einsicht in logische Begründungszusammenhänge zugrunde gelegt wird (34). — Der Verf. sieht das Hauptanliegen seiner Untersuchung darin, die generisch-strukturelle Einheit von Fremd- und Selbst-S. aufzuweisen, die S. diesseits der leiblichen Epiphänomene begrifflich zu erhellen und die Rückführung der Ursachen der suggestiven Einwirkung auf den vital-existentiellen Bereich unter Wahrung der Personwürde zu begründen. Man kann ihm im Ansatz der Fragestellung nur voll beipflichten und den Versuch einer einsichtigen Begründung dieser Wesensuntersuchung der S. als in allen Stücken gelungen bezeichnen. Trapp

Klages, L., Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck. 7. Aufl., gr. 8° (366 S.) Bonn 1950, Bouvier. DM 17.—. — Das Werk muß als grundlegend für die Ausdruckskunde bezeichnet werden, auch wenn man ihm eine straffere Systematik wünschen möchte und wegen seiner bekannten metaphysischen Voraussetzungen manche Vorbehalte machen muß. Diese Metaphysik, an die die psychologischen Erkenntnisse von Kl. keineswegs immer angeglichen sind, verkürzt leider auch die Perspektiven der Ausdruckskunde. So würde der Verf., wie wir glauben, z. B. dem Problem der Wesensfindung (41—57) eine merklich andere Fassung gegeben haben, wenn ihm der Geist nicht grundsätzlicher Widersacher der Seele wäre. Dann wäre auch für seinen Leitsatz: „Wesensfindung ist Wesenswahrnehmung, und Wesenswahrnehmung ist die Grundlage der Ausdruckswahrnehmung" (41) eine neue und kritische Klärung beigebracht worden. — Das Buch hat seit seiner 2. Aufl. (1921) manche Wandlungen durchgemacht. Nur die drei letzten Kapitel der vorliegenden Ausgabe decken sich noch im wesentlichen, wenn auch vielfach erweitert und umgearbeitet, mit der genannten Auflage: Vom persönlichen Leitbild (271—287), Das Formniwo (sic!), Die Gestaltungskraft (311—342). Die theoretischen Gedanken und Darlegungen werden vielfach an Schriftproben erläutert und gesichert. Dem Ausdrucksprinzip (146—164) gibt Kl. eine doppelte Formulierung: „Jede ausdrückende Körperbewegung verwirklicht das Antriebserlebnis des in ihr ausgedrückten Gefühls" (148). In dieser Fassung ist das Prinzip auf Bewegungserscheinungen (das Schreiben z. B.) eingeengt. Man kann demnach in den Bewegungen die Antriebsseite der Gefühle, nicht aber ihre Artung wahrnehmen. Weniger glücklich erscheint es uns, wenn der Verf. diese Artung der Gefühle mit dem Namen der Stimmung belegt. Konsequent bleibt er sich, wenn er dann meint, daß *alle* Gefühle sowohl Antriebserlebnisse als auch Stimmungen sind (153). Eine genauere Analyse macht allerdings noch einen Unterschied

zwischen Gefühl und Stimmung. Weiter trägt die zweite Fassung des Ausdrucksprinzips: „Der Ausdruck verwirklicht nach Stärke, Dauer und Richtungenfolge die Gestalt einer seelischen Regung" (157). In diesem Zusammenhang wäre eine weitere Begründung des Abhängigkeitsverhältnisses der Einsicht in jede beliebige Ausdruckserscheinung vom Einblick in die Antriebsgestalt der Seele vorteilhaft gewesen. Auch das Phänomen der Antriebsgestalt wäre in seiner Komplexion mit dem Lebensvorgang überhaupt einer tiefer führenden Analyse zugänglich zu machen. — Mit dem Darstellungsprinzip betreten wir eine ganz andere Ebene: nur der Mensch kann darstellen, unwillkürlich oder auch bewußt, in Haltungen, Gebärden, Bewegungen und Bewegungsspuren (zu ihnen gehört das Geschriebene) und besonders durch die Sprache, nicht aber das Tier. Dabei unterstehen sämtliche Darstellungswerte den Kategorien des Sinnenraumes (245). Die Untersuchungen zu den Sprachentstehungstheorien und über die innere Beziehung von Zeigen und Nennfähigkeit der Sprachlaute werden das Interesse aller finden, die sich eingehender mit der Psychologie oder Philosophie der Sprache beschäftigen. Der dem Menschen innewohnende Darstellungsdrang und sein Darstellungsvermögen eröffnen, trotz aller Möglichkeit der Überschneidung von Darstellung und Ausdruck (279), einen Weg in das Wesen des Menschen. Denn sowohl die unwillkürlichen als auch die willkürlichen Bewegungen, wie sie z. B. im Vorgang des Sprechens und Schreibens erscheinen, unterliegen dem Einfluß des Darstellungsdranges und sind begrenzt durch das Darstellungsvermögen eines Menschen. Dabei werden die willkürlichen Bewegungen nur insoweit vom Darstellungsdrang geprägt, als eine unbewußte Erwartung des anschaulichen Erfolges im Menschen wirksam ist (271). Diese ist wiederum eingebettet in eine Art von persönlichem Raumsinn mit seinen mannigfachen Dimensionen, die durch unbewußte Wahlverwandtschaft zu bestimmten Klängen, Gerüchen, Gestalten usw. konstituiert werden. Diese von Mensch zu Mensch verschiedene Artung, die sich dem unmittelbaren Bewußtsein entzieht, ist als das persönliche Leitbild eines Menschen anzusehen. Man kann deshalb den Satz aufstellen: „Jede willkürbare Bewegung des Menschen wird mitbestimmt von seinem persönlichen Leitbild" (272). Dieses Leitbild ist der *Seele* des Menschen eingegeben. Es wirkt unbewußt und ist in keiner Weise identisch mit einem von *Geist* und Bewußtsein geformten persönlichen, etwa ethisch gesehenen Ideal. — Auf den Inhalt, den Reichtum an Gedanken, die Anregungen und auch die Problematik der beiden letzten Kapitel über Formniveau und Gestaltungskraft können wir hier nicht mehr näher eingehen. Trotz den oben angedeuteten Vorbehalten und den kritischen Bemerkungen bleibt die fundamentale Bedeutung, die dieses Buch für die Ausdruckskunde hatte und auch heute noch hat, durchaus anerkannt. Gilen

Kretschmer, E., Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten. 20., verb. Aufl. 8° (XI u. 349 S., 7 Abb.) Berlin 1951, Springer. DM 24.—. — Ein Werk, das in der 20. Auflage erscheint, hat damit allein schon seine wissenschaftliche Position gesichert und bewiesen. In dem Sinne, wie es im neu hinzugefügten Kapitel: „Der Konstitutionstypus als naturwissenschaftliches und erkenntnistheoretisches Problem" (339 ff.) ausgeführt wird, ist die Typenforschung ohne Zweifel ein hochwertiges Instrument für das erste Auffinden empirischer Zusammenhänge und ihrer lebensnahen Darstellung (340). Der Verf. ist sich auch bewußt, daß die Typen innerhalb einer anthropologischen Forschung nur den Wert eines „Wegweisers", eines unentbehrlichen „Baugerüstes", eines unersetzlichen „Denkmodelles" (346) besitzen, in denen aber gesetzmäßige empirische Korrelationen zum Ausdruck gebracht werden. Sehr aufschlußreich ist das ebenfalls neue Kap. „Konstitution und Leistung" (265 ff.), das sich die Aufgabe stellt, die bestimmte Arbeitsleistung eines Individuums vom konstitutionstypischen Kern der Persönlichkeit her zu bestimmen. Die bisherigen Ergebnisse und Gesetze auf diesem Gebiete stützen sich auf 3272 untersuchte Fälle. Zwei andere erweiterte Kap.: „Psychomotorik" (250 ff.) und „Vegetative und endokrine Stoffwechselreaktionen der Konstitutionstypen im Experiment" (88 ff.) dienen zum tieferen Ausbau der Grundthese des Werkes und enthalten ein reiches experimentelles Material. Leider besitzt das Werk auch in der 20. Aufl. immer noch kein Sach- und Namensverzeichnis. Stasch

Remplein, H., Die seelische Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit. Grundlagen und Erkenntnisse der Kindes- und Jugendpsychologie, 2. Aufl. 8° (430 S.) München/Basel 1950, Reinhardt. DM 16.—. — In diesem Buche will der Verf. eine Gesamtdarstellung der seelischen Entwicklung des Menschen von der Geburt bis zur vollendeten Reife geben. Das Buch ist aber nicht nur eine Ausbreitung psychologischer, speziell entwicklungspsychologischer Erkenntnisse, die im 3. Teil: Abwandlungen der seelischen Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit (321—405) zum Teil auf Untersuchungen beruhen, die aus dem Arbeitskreis des Verf. herausgewachsen sind. Es geht gelegentlich auch auf pädagogische Gedanken ein und will so „der psychologischen Unterbauung der Erziehung und Bildung unserer Jugend" dienen (9). Im 3. Teil der Arbeit, der eine Art Psychologie des Berufsschülers darstellen soll, wird dieses Anliegen des Verf. besonders deutlich. — Nach einer allgemeinen Grundlegung (12—74) behandelt R. im 2. Teil das eigentliche Thema der seelischen Entwicklung in Kindheit und Reifezeit, in den Hauptabschnitten frühe Kindheit, mittlere bis späte Kindheit und Reifezeit. Auf jeder dieser Stufen unterscheidet er drei Phasen. Die frühe Kindheit reicht, anders als etwa bei Stern, bis zum 3./4. Lebensjahr. In der Behandlung der einzelnen Phasen folgt R. der von Pfänder vorgeschlagenen Gliederung der seelischen Funktionen in kognitive, Gefühls- und praktische Regungen. Vielleicht wäre es gut, bei einer Neuauflage diesen konsequent durchgeführten Aufbau auch im Inhaltsverzeichnis erscheinen zu lassen. Anerkennenswert ist der Versuch des Verf., in der Entwicklung des kindlichen Seelenlebens auch die nach Phasen verschiedene Entfaltung der seelischen Schichten aufzuweisen oder, genauer, die Entwicklung der einzelnen Funktionskreise bestimmten Schichten zuzuordnen. Dieser Versuch läßt allerdings auch die Problematik der Schichtenlehre in ihrer Anwendung auf das Seelenleben erkennen. Der Verf. deutet diese Problematik an, wenn er auf die vertikale und horizontale Dynamik der seelischen Schichten und den Unterschied gegenüber einer geologischen Schichtung hinweist (60). R. unterscheidet vier Schichten im Aufbau der psychophysischen Persönlichkeit des Menschen: die leibliche, die vital-seelische, die endothyme und die personelle Schicht. In das Gebiet der Psychologie fallen die drei zuletzt genannten Schichten. Eine Tafel, die dem Buche beigegeben ist, vermittelt die anschauliche Übersicht über die Entwicklung der seelischen Schichten. Es ist bemerkenswert, daß der Verf. die Stimmungen und die Affekte, im Unterschiede von Lersch, der von ihm so genannten vitalseelischen Schicht zuordnet. Hier wäre eine eingehendere Begründung wünschenswert, wie auch der kurze Hinweis auf die Leibnähe unterster seelischer Funktionen (96) als Fundament für die Aufstellung einer eigenen Schicht wohl kaum als genügend anerkannt werden kann. — Das Buch ist, wie auch die inzwischen bereits notwendig gewordene 3. Auflage beweist, durchaus geeignet, allen, die mit Erziehungspraxis oder organisatorischem Neuaufbau der Erziehung betraut sind, Einsicht in die Gesetze der seelischen Entfaltung des jungen Menschen zu geben. Das ausführliche Literaturverzeichnis wird jedem, der sich in eine speziellere Frage der Entwicklungspsychologie in Kindheit und Jugend vertiefen will, gute Dienste tun.

Gilen

Müller-Suur, H., Das Psychisch Abnorme. Untersuchungen zur allgemeinen Psychiatrie. 8° (147 S.) Berlin/Göttingen/Heidelberg 1950, Springer. DM 12.—. — In diesen Untersuchungen, die eine hohe Geistigkeit und eine bemerkenswerte, vor allem an Brentano orientierte philosophische Umsicht offenbaren, will der Verf. den Begriff des psychisch Abnormen und damit auch den schwierigen Begriff der psychischen Norm erhellen. Die Begriffe einer Durchschnittsnorm (Realnorm), der Idealnorm oder einer nicht näher zu bestimmenden, aber uns doch irgendwie vorschwebenden Durchschnittsbreite menschlicher Persönlichkeiten (K. Schneider) erscheinen als ungenau und unvollständig oder als nicht genügend differenziert. Ihnen stellt M.-S. seinen „differenzierten Normbegriff" gegenüber (46—59). Er wird gebildet durch ein Zurückgehen „auf die einzelne menschliche Persönlichkeit als den vorstellbaren Inhalt des Urteilsgegenstandes" (53). Dieser Begriff wird den in sich verschiedenen — und wohl auch dialektischen Bestimmungen von Seins- und Werdensnorm, von Individual- und Kollektivnorm gerecht. Trotzdem bleibt die Einheit dieses Normbegriffes erhalten. Sie gründet in der Einheit des sich entwickeln-

den psychischen Wesens. Jede Beurteilung des Probanden bzw. der in Frage stehenden Eigenschaft des Probanden muß die vier genannten Differenzen dieses Normbegriffes überprüfen. Sie setzt demnach eine umfassende Kenntnis sowohl des Probanden und seiner Entwicklung als auch des Kollektivs oder der Kollektive voraus, denen der Proband angehört. Eine solche Prüfung wird deshalb auf den Fachmann beschränkt bleiben müssen. In einer nicht spezialisierten Allgemeinpraxis wird man auch weiterhin mit dem Durchschnittsnormbegriff von K. Schneider arbeiten, sich aber dessen Grenzen vor Augen halten müssen (68). Den Weg zu seinen Aufstellungen bahnt der Verf. sich durch eine Analyse des Normbegriffes mit der sprachkritischen Methode (30—46). Zu einer weiteren Klärung führt die differenzierende Untersuchung über das qualitativ Abnorme oder das Krankhafte (69—91). In dem Kapitel über das Psychogenieproblem stellt der Verf. das sog. Psychogene dar als Problem einer psychophysischen kausalen Wechselwirkung (121—124). — Die Arbeit verdient auch in psychologischer und philosophischer Hinsicht Studium und Beachtung. Sie ist nicht leicht zu lesen, wohl nicht nur wegen der sachlichen Schwierigkeit des behandelten Problems, sondern auch deswegen, weil das oft spürbar harte Ringen mit dem Inhalt der Gedanken die Form zu sehr in den Hintergrund treten läßt. Nicht völlig richtig ist seine Darstellung des aristotelischen Materie-Form-Begriffes (7). Das Verhältnis von Allgemeinem und Individuum, von Allgemeinbegriff und Individualbegriff müßte wohl anders aufgefaßt werden (23 f.).

Gilen

Daim, W., Umwertung der Psychoanalyse. gr. 8° (364 S., 34 Abb.) Wien 1951, Herold. DM 15.50. — In der letzten Zeit haben wenige Bücher so viel Anerkennung und Widerspruch zugleich gefunden wie das vorliegende Werk. Die Religion und die Psychoanalyse Freuds, zwei bisher als entgegengesetzt geltende Pole, sollen zu einer Synthese vereinigt werden (13). Auch dann, wenn die Möglichkeit und Notwendigkeit dieses Vorhabens bejaht wird, muß die Art und Weise der Durchführung in beiden Lagern Widerspruch erregen. Wer eine Brücke bauen will, muß zunächst einmal Pfeiler schlagen, die verbindende Glieder darstellen. Der Verf. führt aber die Beziehung des Menschen zum Absoluten einfach als Setzung ein (125) und erweitert sie dann zu einer Dialektik zwischen den Begriffen Absolut und Relativ (126); schließlich mündet die aufgeworfene Frage in eine schematisierte Darstellung der Probleme: Gott und Götze (132), Gottesforderung und Götzenforderung (138), das „Herz" und der „Schatz" (151), der Zusammenbruch des Götzen (157), Phänomenologie der Verdrängung (161). Die eigentlich psychologische Frage, wo innerhalb einer Anthropologie die Ausrichtung des Menschen zur Absolutsphäre hin anzusetzen sei, wird nicht berührt. Der Verf. gebraucht zwar im Abschnitt über den Libidobegriff (175) ähnlich klingende Worte, wie „Entfaltungstendenz", „Verwirklichungspotenz", spricht aber im gleichen Atemzuge von einem „Grundtrieb", von einem „Urtrieb". Es wird somit dem Leser nicht leicht fallen, die behauptete „Ausrichtung" einem dieser dynamisch gefärbten Begriffe unterzuordnen. Die Unklarheit der anthropologischen Auffassung ist auch darin begründet, daß der Verf. auf das Verhältnis von mechanisch-deterministischer Kausalität und Finalität nicht eingeht. Ungeklärt bleibt ferner die Beziehung von Bewußtsein bzw. Unbewußtem einerseits und Ausrichtung auf das Absolute bzw. auf die „Vergötzung" anderseits. Die Art und Weise, wie zur Frage der „Schuld" Stellung genommen wird (252), und die Bemerkung über eine „pelagianische Freiheitsüberschätzung" (350) könnte die Schlußfolgerung nahelegen, der Verf. habe die Grundthese Freuds von der völligen Determiniertheit des Menschen durch seine Triebe nicht überwunden. Ja es könnte sogar der Eindruck entstehen, durch eine religiöse Scheinargumentation werde die Auffassung Freuds geradezu bestätigt. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird versucht, die Absolutsphären, bzw. die Verabsolutierungen eines „Götzen" in der menschlichen Entwicklung aufzuzeigen. Psychoanalytische Protokolle werden als Beweis herangezogen. Eine unvoreingenommene Analyse der Protokolle scheint jedoch nahezulegen, daß hier Inhalte späteren Geschehens gleichsam zurückdatiert werden. Zuzugeben ist nur, daß die späteren Konfliktsituationen mit drastischen Entwicklungshemmungen der Kindheit im Zusammenhang stehen, die aber, in sich betrachtet, doch mehr einen formalen Charakter tragen. Die Hauptthese des Werkes:

eine neurotische Verdrängung tritt bei der Konstituierung einer falschen Absolutsphäre, einer Vergötzung, ein (162), mag, aus praktischer Intuition gewonnen, richtig sein und sich auch in der Praxis bewährt haben; jedoch die vorliegenden Ausführungen zeigen deutlich, wie weit der Weg von einer praktischen Intuition zur lückenlosen theoretischen Fundierung ist. Es ist bedauerlich, daß aus keinem der Protokolle ersichtlich ist, wie die Loslösung von einem „Götzen" und die Hinwendung zur wahren Absolutsphäre konkret erfolgte. Gelungen ist der 1. Teil des Werkes, der den Leser in die Begriffswelt und die Methode der Psychoanalyse einführt.

Stasch

Jung, C. G., Antwort auf Hiob. 8° (169 S.) Zürich 1952, Rascher-Verlag. DM 8.80, geb. DM 11.80. — Der Schweizer Psychologe hat sich in diesem Werk auf das theologische Gebiet begeben, weil er glaubte, den mit ihrem Glauben geplagten Menschen unserer Zeit eine Hilfe bieten zu sollen. Das Problem des Buches Job und des Menschen unserer Zeit, die Auseinandersetzung mit dem Leid und der Gewaltsamkeit der Welt läßt den Menschen irre werden an einem liebenden Gott. Den Widerspruch zwischen der Erfahrung des Alltags und dem christlichen Glauben an den über allem waltenden Gott will nun J. überwinden durch vollständige Subjektivierung und Psychologisierung. Wahrheit ist ja nicht das Ja des Intellektes zu einer objektiven Wirklichkeit und Tatsache, sondern der sachgerechte Ausdruck einer seelischen Wirklichkeit. Das einmal angenommen, lösen sich die Schwierigkeiten des christlichen Glaubens wie ein Kinderspiel. Die religiösen Aussagen sind „seelische Tatsachen, die nicht zu bestreiten sind und keines Beweises bedürfen" (6). So werden nun die Aussagen des Buches Job als die Wiedergaben des Glaubens gedeutet, wie er als seelische Tatsache im Verfasser dieses Buches und in den Menschen seines Glaubens lebte. Daher wird es J. dann möglich, in tiefenpsychologischer Beobachtung diesen Gott sich am Gegensatz zu dem Menschen entwickeln zu sehen. Dieser Gott ist ja kein Gott als objektive Größe, sondern das Produkt des seelischen Geschehens eines Menschen und kann von da her nach den psychoanalytisch feststellbaren Entwicklungs- und Reaktionsgesetzen erklärt werden. Von Inspiration im katholisch gläubigen Sinn, von der Hl. Schrift als Ausdruck einer objektiv gegebenen göttlichen Offenbarung übernatürlicher Art kann hier keine Rede mehr sein. Wer J.s Deutungen nachgeht und sie annimmt, mag ein Stück alter Literatur als Reflex psychologischer Vorgänge der Menschheit untersucht haben, die Hl. Schrift als Wort Gottes und Quelle religiösen Glaubens hat er aufgegeben. In Wirklichkeit macht J. den Dienst, den er den glaubenskranken Menschen leisten will, unmöglich, weil er sie glaubenslos macht, um ihnen den Glauben wieder möglich zu machen. Das aber ist unmöglich, wenn man — was J. allerdings nicht tut — Glauben nimmt, wie er einer objektiv gegebenen Offenbarung Gottes entsprechen muß.

Semmelroth

Wenzl, A., Unsterblichkeit. Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung (Sammlung Dalp 77). kl. 8° (216 S.) München 1951, Lehnen. DM 7.80. — Der Ansatz zur theoretischen Erhellung der Unsterblichkeit liegt nach dem Verf. in der Tatsache der menschlichen Sehnsucht nach Unsterblichkeit, die innerhalb der Weltreligionen durch den vom Christentum am reinsten vertretenen Glauben an die Unsterblichkeit beantwortet wird (10). Philosophisch betrachtet der Verf. das Postulat der Unsterblichkeit als grundlegend, jedoch nicht in dem Sinne, daß es — wie Kant meint — *nur* vom Postulat her einen Zugang zur Erfassung der Unsterblichkeit gäbe (65). Grundsätzlicher Heraklitismus, Determinismus und Materialismus wie dogmatischer Empirismus sind nach dem Verf. die philosophiegeschichtlichen Erscheinungsformen der stärksten Hemmung gegenüber einer Annahme von Unsterblichkeit; ein gemäßigter Eleatismus, Indeterminismus, Vitalismus, und jede Form von Transzendenzphilosophie machen am meisten zur Bejahung der Unsterblichkeit geneigt (166 ff.). Der Bedeutungsgehalt von Unsterblichkeit beschließt in sich das Offenbarwerden des Sinngehaltes unseres diesseitigen Lebens (66), das Mitschauen der Sinngehalte uns verbundener Seelen (75), und zwar beides in der Bezogenheit auf das Sein Gottes (90). Die der modernen Mathematik und Physik zu

dankende Erweiterung unserer Denkmöglichkeiten führt den Verf. beim Versuch einer denkbaren Strukturanalyse der Unsterblichkeit zur Annahme einer „zweiten Zeitdimension" (41), die er als psychisch bezeichnet und dahin bestimmt, daß sie nicht in der Weltfläche selbst liegt, sondern ihr gegenüber immateriell ist (61). Sie ist die Zeit der nicht messenden und meßbaren inneren Ganzheitsschau (180). Bei der Einführung dieser zweiten Zeitdimension denkt der Verf. an eine Metaphysik der „fünfdimensionalen Wirklichkeit", die er als „Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion" (181) sieht. — Er breitet vor dem Leser ein erstaunliches Wissen philosophischer und fachwissenschaftlicher Art aus. Wo dem mathematisch weniger Geschulten einiges an theoretischen Überlegungen zugemutet werden muß, lohnt die Ausweitung des Blickes auf Grenzfragen der Theodizee, Ethik und Psychologie die angewandte Mühe. Hier und dort möchte man etwas in Sorge sein, daß bei der Bewältigung der Probleme einer eigentlichen Metaphysik zu wenig zugetraut wird. Trapp

Baumgarten, E., Versuch über die menschlichen Gesellschaften und das Gewissen. Studium generale 3 (1950) 519—551. — In dieser gedankenreichen Arbeit geht B. von der Meinung aus, daß das Gewissen bei den Primitiven eine „nahezu eindeutige Funktion der Gesellschaft gewesen sein muß, deren Mitglied der Mensch war. Dieses „soziale" Gewissen wurde dann zu einem „religiösen" vertieft durch die Furcht vor den Gottheiten, unter deren Schutz und Kontrolle die überkommene soziale Ordnung stand. Mit der Zugehörigkeit zu verschiedenen, teilweise sich bekämpfenden Gesellschaften erstand das individuelle Gewissen: der Mensch fühlt sich als Instanz zwischen den Gesellschaften. Die grundlegende These des Verf. über die Beziehungen zwischen menschlichen Gesellschaften und Gewissen geht dahin: das Gewissen ist eine Qualität des einzelnen Menschen, es „residiert" in ihm; in seinen Inhalten ist es aber bestimmt von Sachverhalten, Möglichkeiten und Vorstellungen, deren Zustandekommen und gegenwärtige Geltung von der menschlichen Gesellschaft gegenwärtiger oder früherer Zeiten abhängt (521). Im ersten Teil seiner Arbeit untersucht B. sodann eine Reihe von Phänomenen des Gewissens als conscientia = Mitwisserschaft, wie der Sprachgebrauch sie anbietet: das „gute Gewissen" des Beamten, den Fluchtcharakter des „schlechten" Gewissens, den Angriffscharakter des „bösen Gewissens" und seine typischen Modi, die Bedingungen der „Gewissenhaftigkeit". Er will dabei die offenen und verborgenen Interaktionen aufdecken, die zwischen Individuum und seinen Gesellschaften hin- und hergehen und jene Phänomene ermöglichen. Man möchte wünschen, daß die hier vom Verf. angesetzten soziologischen und psychologischen Analysen an anderer Stelle weiter ausgeführt würden. — Im zweiten Teil des Versuches steht das „Schuldig", das der Sprachgebrauch dem Gewissen zuschreibt, zur Erörterung. Damit treffen wir auf eine Innerlichkeit des Menschen, die tiefer liegt als die noch sozial bestimmte „gesellige Innerlichkeit des Sprachraumes". Es ist der Ort, an dem Gott vom religiösen Menschen die Reinheit des Gewissens verlangt, die mit der konzilianten Liebe des sozialen Gewissens vielfach nicht mehr verträglich ist (539). An dieser Stelle jedenfalls greift das Gewissen als Phänomen über die von menschlicher Gesellschaft gesetzten und anerkannten Geltungen hinaus: Es offenbart seine innere, vom Urteil der Gesellschaft unabhängige Beziehung zu wesenhaften Werten und deren möglicher Gefährdung. Vermutlich liegen hier einige der vom Verf. intendierten Anhaltspunkte für eine allgemeine Theorie des Gewissens (521). Gilen

4. Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Hunscheidt, W., Sebastian Mutschelle 1749—1800. Ein Kantianischer Moraltheologe, Moralphilosoph und Moralpädagoge. 8° (176 S.) Bonn 1948, Scheuer. DM 4.80. — Seb. Mutschelle ist ein interessanter Vertreter der bayerischen Aufklärung, der in Kant das Heil für die katholische Moraltheologie und Philosophie erblickte und allen Ernstes an die Vereinbarkeit von katholischer Offenbarungslehre und Kants kategorischem Imperativ glaubte. Die sorgfältigste Studie behandelt das Leben, die moraltheologischen und -philosophischen Lehren, wie auch die nicht un-

wichtigen Tendenzen seiner Moralpädagogik in Katechese, Volksschulwesen und Predigt, sowie seine Stellung und sein Fortwirken in der Zeit. Mit peinlicher Objektivität werden die guten Absichten und Leistungen Mutschelles betont, aber ebenso die Unhaltbarkeit der rationalistischen Thesen vom Standpunkt der Offenbarung aus. Man wundert sich, wie bei der Ableitung des Moralprinzips wohl die neueren Autoren berücksichtigt, dagegen die katholische Tradition eines Suarez und Thomas gänzlich ignoriert werden. H. meint, man müsse wohl zwischen Febronianismus, Josefinismus und Rationalismus unterscheiden und Mutschelle habe nicht die kirchenrechtlichen Irrtümer des Febronianismus und Josefinismus gelehrt. Hierzu darf man wohl bemerken, daß eine weitgehende *negative* Gemeinschaft doch in Frage kommen kann, nämlich der Mangel einer warmen kirchlichen Gesinnung. Das Bestreben, der Moraltheologie durch Fortlassung liturgischer, kirchenrechtlicher und anderer Vorschriften eine neue Einheitlichkeit zu geben, möchte ich nicht als besonderes Verdienst Mutschelles werten. Schuster

Holzamer, K., Grundriß einer praktischen Philosophie. kl. 8° (184 S.) Frankfurt a. M. 1951, Knecht. DM 7.20. — In seinem Kerne ist das Buch H.s eine gedrängte Darstellung der philosophischen Ethik im Sinne der „traditionellen Philosophie" (wie H. selbst es ausdrückt), dabei in der Wertethik sich besonders an Scheler anschließend. Diese Ethik ist in einem ersten Teile unterbaut durch eine allgemeine Einführung in Sinn und Wert des Philosophierens und eine knappe Skizzierung erkenntnistheoretischer Grundgedanken. Näher ausgeführt ist das Problem der Freiheit, sowohl als psychologischer wie als sittlicher Freiheit. Deren Darlegung bildet den Ausgangspunkt eines eigenen Teiles über die Toleranz, dem sich ein letzter Abschnitt über das Ressentiment oder das „affektive Vorurteil" anschließt. Dieser Teil über die Toleranz hat wohl, wie es scheint, aus der Schwierigkeit der Sache heraus nicht ganz die prägnante Klarheit der Gedankenführung und der Sprache erreicht, die das Buch sonst auszeichnet und es zu einer in jeder Beziehung empfehlenswerten Einführung macht, aus der auch der Eingeweihte noch Gewinn schöpfen kann. Die vorgelegten Gedanken über Toleranz sind wichtig; ihre wesentliche Absicht ließe sich durch den Satz kennzeichnen: „Wir müssen also die rationalistisch-skeptische Begründung der Toleranz, wie sie in der modernen Zeit vielerorts gegeben wurde, überwinden und die Verträglichkeit aus der *einen* Wahrheit, die für alle gilt, gewinnen" (162 f.). — Man wird meistens mit H. einig sein und sich an manchen glücklichen Formulierungen freuen. Nicht ganz überzeugt die Weise, wie das Verhältnis von Theorie und Praxis hinsichtlich der Ethik bestimmt ist (68 f.). Es ist auch zu bezweifeln, ob die Ranghöhe der Werte für die Willenswahl so wesentlich ist, wie es, wohl unter dem Einfluß Schelers, hingestellt wird (84, 96 ff.); auch die sittlich gute Entscheidung besteht nicht immer im Vorziehen des jeweils ranghöheren Wertes. Hartmann

Maritain, J., Die Menschenrechte und das natürliche Gesetz. kl. 8° (100 S.) Bonn 1951, Auer. DM 8.—. — Die Abhandlung, die hier in deutscher Übersetzung vorgelegt wird, ist schon während des letzten Krieges geschrieben (1942). Das erklärt manche Anspielungen, besonders auf die damaligen deutschen Verhältnisse, die man 1951 entsprechend hätte ändern sollen. Aus demselben Grunde ist auf die Bemühungen der Nachkriegszeit um Formulierung der Menschenrechte nicht Bezug genommen worden. Aber das beeinträchtigt den Wert der Arbeit nicht, die eine philosophische Begründung und Entwicklung der Menschenrechte zum Ziel hat. In einem 1. Kap. entfaltet sie die Idee der Gesellschaft aus der Personalität des Menschen; innerhalb dieser Darstellung, die in der Hauptsache traditionelles Gut in der persönlichen Weise M.s bringt, trägt M. auch seine Auffassung vom Verhältnis von Kirche und Staat in einer „christlichen" Gesellschaft vor (19 ff.). Der 2. Teil handelt von den Rechten der Person, die aus dem Naturrecht begründet werden. Die bürgerlichen (politischen) Rechte leitet M. mittelbar aus dem Naturrecht ab, als dessen innerer Dynamik entsprechend. Es würde den Gedanken zu größerer Deutlichkeit verholfen haben, wenn die aktiven staatsbürgerlichen Rechte (der Mitwirkung an der Gestaltung des politischen Gemeinwesens) von den anderen, z. B. dem Recht auf Rechtsschutz, auf Gleichheit vor dem Gesetz, deutlicher getrennt

wären; dann hätte sich klarer gezeigt, daß aktive Rechte, etwa das angeführte des allgemeinen Stimmrechts (73), nicht in gleicher Weise naturrechtlich begründet werden können wie etwa das Recht auf Sicherheit und Schutz. Zu dem Recht der Redefreiheit macht M. beachtenswerte Ausführungen über seinen echten Sinn (77 f.). — Leider ist die deutsche Übersetzung ungenügend. Immer wieder wird man gezwungen, Sätze zu lesen, deren Bau rein französisch und dem deutschen Sprachgeist zuwider ist; öfters ist die Wiedergabe einzelner Ausdrücke ungeschickt, und an einigen Stellen weiß der Übersetzer nicht, wovon die Rede ist, so, wenn er ius gentium sinnstörend mit Völkerrecht übersetzt (59) oder eine juristische (moralische) Person zu einer „sittlichen" Person macht (87). Er scheint auch François Suarez (neben Francisco de Vitoria!) für einen Franzosen zu halten (51). Hartmann

Sorokin, P. A., Die Wiederherstellung der Menschenwürde. 8° (245 S.) Frankfurt M., 1952. Henrich. — Maquet, J., Sociologie de la connaissance. gr. 8° (360 S.) Louvain 1949, Nauwelaerts. Fr. 175.—. — Nach S.s „Krise unserer Zeit" erscheint nun auch sein daran sich anschließendes Buch The Reconstruction of Humanity (1948) in deutscher Übersetzung. Zu den soziologischen und kulturphilosophischen Anschauungen, auf denen es aufbaut, vgl. unsere eingehende Stellungnahme (25 [1950] 565—568). Eine ausführliche kritische Darstellung der Soziologie S.s und ihrer Methoden unter besonderer Berücksichtigung der Wissenssoziologie enthält das Buch von Maquet, das aus persönlicher Bekanntschaft mit S. geschrieben ist und dessen ausdrückliche Anerkennung gefunden hat. M. behandelt zugleich die Wissenssoziologie K. Mannheims und stellt sie der S.s gegenüber. Außerdem ist M. um die Klärung des Verhältnisses von Wissenssoziologie und philosophischer Erkenntnislehre bemüht. — Da S. die heutige Lage als die Selbstauflösung einer Periode beurteilt, in der die Kultur auf den „sensoriellen" (sinnlichen) Werten beruhte und infolgedessen wesentlich vom Egoismus bestimmt war, sieht er die Notwendigkeit einer Kulturerneuerung in der Rückwendung zu höheren, idealen Werten, deren Bejahung und Verwirklichung die Menschen altruistisch macht. An dieser Grundidee richtet S. eine alle Bereiche umfassende Kulturkritik aus und fragt nach den Wegen, auf denen das gesellschaftliche Leben mit Altruismus in Gesinnung und Handeln erfüllt werden kann. Im einzelnen enthält das Buch anregende Gedanken; es ist von dem Ethos eines Mannes erfüllt, der sich um die Erneuerung des sittlichen Lebens und der gesamten Kultur ernste Sorge macht. S. fühlt sich gedrängt, seine soziologischen Erkenntnisse auszuwerten. Aber der wissenschaftliche Soziologe hat hier einen gefährlichen Schritt getan, als er zum programmentwerfenden Reformer wurde, der von der „Schaffung eines höheren Menschentyps auf dieser Erde" träumt (124) und einen „neuen Homer und Shakespeare, einen neuen Bach und Beethoven, einen neuen Phidias und Michelangelo" erwartet (128). Die Psychologie S.s löst den Menschen in eine ganze Reihe von biologischen und „soziokulturellen" Egos auf (198 ff.), die überformt sein sollen von dem Überbewußten, das als die höchste Schicht der menschlichen Persönlichkeit, als Selbst, Geist, überpersönliche unendliche Mannigfaltigkeit oder Gottheit definiert wird (204). Die religiösen Begriffe, mit denen S. operiert, enden in einem Relativismus, dem aller Unterschied der Religionen vom Hinduismus über das Christentum bis zum — Atheismus von „untergeordneter Bedeutung" ist (118 f.). Ähnlich vage bleibt schließlich die „oberste Prämisse", die für die neue Kultur bestimmend sein soll (vgl. 110 ff., 159). Hartmann

Stratenwerth, G., Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus. 8° (118 S.) Göttingen 1951, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 7.80. — Die Arbeit ist unter der Leitung von *H. Welzel* entstanden, der sich die philosophische Durcharbeitung der Naturrechtsgeschichte zur Aufgabe gesetzt hat (vgl. sein Buch: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 1951). Sie greift einen entscheidenden Punkt in der Entwicklung des Rechtsgedankens auf: den Beginn eines voluntaristischen Verständnisses des Naturrechts bei Scotus gegenüber der klassischen Naturrechtsidee des hl. Thomas. Die Untersuchung der Lehre von Scotus, die S. vorlegt, ist sorgfältig aus den Texten belegt. Das 3. Kap., das das Naturrecht bei Scotus nach Geltungsgrund, Inhalt und Erkennbarkeit behandelt, ist durch eine weiter ausholende Darstellung der meta-

physischen Voraussetzungen vorbereitet. Darin wird die Willens- und Freiheitslehre von Scotus und seine Deutung des sittlichen Wertes verhältnismäßig eingehend dargelegt und in ihrem Unterschied zu Thomas herausgearbeitet. An einigen Stellen ist es S. wohl nicht ganz geglückt, die beiden Denkweisen sachlich gegeneinander abzugrenzen. Das Urteil, daß im Thomismus an die Stelle des lebendigen Gottes wieder ein sehr ferne ruhendes Wesen getreten sei (6), wird Thomas nicht gerecht. Es scheint, daß S. die Umformung, die die aristotelische und andere Konzeptionen in der wesentlich von der christlichen Tradition geprägten Denkweise des Aquinaten erhalten haben, nicht hinlänglich in Betracht zieht. Wenn er den Voluntarismus des Scotus als Ausdruck des Bemühens erklärt, Gott von aller Notwendigkeit dem Außergöttlichen gegenüber freizumachen, und ihn als Antithese gegen den rationalistischen Aristotelismus stellt, der die Beziehungen Gottes zur Welt bis ins Letzte einsichtig und rational erklärbar machen wollte (54), so entspricht das nicht der tatsächlichen Stellung des hl. Thomas. Er ist kein „Rationalist"; wenn man mit Recht von einem „Intellektualismus" bei Thomas spricht, muß doch immer festgehalten werden, daß damit etwas ganz anderes bezeichnet ist als das, was man in heutiger Sprache Rationalismus nennt. Thomas hat nie die Beziehungen Gottes zur Welt restlos rational erklärbar machen wollen; man denke nur an das, was über den Geheimnischarakter in seiner Philosophie, über seine theologia negativa gezeigt worden ist. Dazu lehrt Thomas wie Scotus, daß Gott von aller Notwendigkeit gegenüber dem Außergöttlichen frei ist: non tamen ex necessitate vult ea, quae vult, propter bonitatem suam (S. th. I, 19, 3): also eine Freiheit, an der jede „rationale Erklärbarkeit" scheitert. Aus ähnlichem Grunde ist auch die lex aeterna bei Thomas nicht „das letzte Element einer unpersönlichen Gottesvorstellung" (6). — Aber solche nicht annehmbaren Formulierungen stehen mehr am Rande. Für die Kenntnis der Wert- und Rechtsphilosophie des Scotus ist die Arbeit S.s ein sehr brauchbarer Beitrag. Hartmann

Beyer, W. R., Recht und Rechts-Ordnung; eine Grenzziehung. 8° (142 S.), Meisenheim/Glan 1951, Westkulturverlag Anton Hain. DM 9.20, geb. DM 11.50. — „Die Mehrzahl der Fragenden (und gerade der nach-Recht-Fragenden!) will in der Regel nicht die Wahrheit als Antwort"; dieser Satz, mit dem der Verf. sein Vorwort schließt, könnte dahin mißverstanden werden, als wolle er bösen Willen als Regelfall unterstellen. Dem ist nicht so; der Satz ist vielmehr Ausfluß des im 1. Teil der Schrift nur andeutungsweise und existentialistisch überformt, im 2. Teil dagegen ganz offen sich enthüllenden Marxismus des Verf.s. Gilt dem Verf. aber jede Überzeugung als standortgebunden („Ideologie"), so ist eine geistige Auseinandersetzung mit ihm noch viel weniger möglich, als wenn er dem Gesprächspartner bösen Willen unterschöbe. Die Ausführungen des Büchleins verlohnen aber eine Auseinandersetzung; statt sie mit dem Verf. zu führen, muß man es also mit sich selbst tun. — Viele Meinungsverschiedenheiten über das Recht sind nur lis de verbo: in welchem Sinne gebraucht man das Wort „Recht" oder sollte man sich einigen, es gebrauchen zu wollen? Hier aber geht es mindestens nicht allein darum, sondern wesentlich um die Sache selbst. Was gemeint ist, wenn man von „Recht" spricht, wird als bekannt und allgemein übereinstimmend vorausgesetzt; gefragt wird nach dem richtigen Verständnis, der zutreffenden Wesenserklärung oder Sinndeutung dieses Gemeinten; damit verbindet sich die Frage nach der Herkunft oder dem Ursprung dieses „Rechts". — Nach B. ist Recht das „Instrument einer Gesellschaft zur Durchsetzung ihrer Ziele" (31), Werkzeug, das eine Gesellschaft sich schafft entsprechend ihren Bedürfnissen: „Der Grund für die Geltung des Rechts und der Grund für die Geltung der Moral sind die — jeweiligen— Bedürfnisse einer Gesellschaft" (88); „die Gesellschaft stellt sowohl die Moral- als die Rechtspflichten auf" (90); „Recht ist nur, was als Recht funktioniert. Dazu muß es mit Zwang durchsetzbar sein" (ebd.). Dementsprechend ist Rechts-Ordnung „mit Zwang durchsetzbare gesellschaftliche Ordnung" (94), näherhin „die mit Zwang durchsetzbare Ordnung der von der — jeweiligen — Gesellschaft gesetzten Normen-Ordnungen" (ebd.). „Rechts-Ordnung ist die Ordnung der Ordnungen" (ebd.; ebenso schon 69), ist „Ordnungs-Ordnung", die als solche „Kompetenz-Kompetenz" für sich in Anspruch nimmt (95), ist „Ordnungsletztheit; das Ordnungsprinzip findet in ihr seine Krönung: den

Zwang" (80). — Wenn es an anderer Stelle heißt: „Recht ist die Gerechtigkeit erstrebende, mit Zwang durchsetzbare gesellschaftliche Ordnung" (124), so führt der Zusatz „Gerechtigkeit erstrebend" nichts Neues und vor allem keinen objektiven Maßstab ein, denn „diese Idee der Gerechtigkeit ... ist niemals eine abstrakte, objektive, über dem Sein der Menschheit schwebende, etwa gar (sic!) naturrechtliche ‚Idee'", ist vielmehr „Ausfluß des gesellschaftlichen Seins, den Bedürfnissen der — jeweiligen — Gesellschaft erwachsen und mit diesen gesetzmäßig verbunden" (125). — Darin, daß das Recht im gesellschaftlichen Raum beheimatet ist (ius est ad alios!), stimmt die scholastische Lehre mit dem Verf. durchaus überein. Offenbar aber verstehen beide unter „Gesellschaft" etwas sehr Verschiedenes. Für die scholastische Lehre sind es die Menschen, die kraft ihrer wesenhaft gesellschaftlichen Anlage die menschliche Gesellschaft bilden. Und da die Menschennatur immer und überall die gleichen Wesenszüge aufweist, ist auch die menschliche Gesellschaft trotz der außerordentlich wechselnden Gestalt, in der sie im Raume und in der Zeit erscheint, im wesentlichen immer und überall die gleiche, sind Sinn, Ziel, Aufgaben der menschlichen Gesellschaft durch eben diese Menschennatur in allem Wesentlichen unwandelbar vorgegeben und unterliegen nur Mittel und Wege der jeweils möglichen Sinnerfüllung, Zielverwirklichung oder Aufgabenlösung dem Wandel. Nach dem Verf. ist nun zwar das Recht ein Vorzug des Menschen, der dem Tier unzugänglich ist. Man wäre geneigt, dies auf die unveränderliche, den Menschen wesenhaft über das Tier erhebende Menschennatur, näherhin seine Personhaftigkeit, zurückzuführen. Damit würde man aber den Sinn des Verf.s bestimmt nicht treffen. Für ihn ist die Gesellschaft erste und letzte Instanz, und in der Gesellschaft ist alles ohne Ausnahme in ständigem Fluß, zunächst im gesellschaftlichen Sein und in gesetzmäßiger Entsprechung in ihren Bedürfnissen, ihren moralischen und rechtlichen Wertungen, in dem, was sie jeweils als „gerecht" ansieht und darum mittelst der von ihr — jeweils — geschaffenen und abgewandelten Rechtsordnung anstrebt. „Der Wechsel einer Gesellschafts-Ordnung ist bedingt durch den Wechsel der Gesellschaft selbst, ihrer Bedürfnisse und ihrer Anschauungen. Dieser — und nur dieser — Wechsel zieht einen Wechsel der Rechts-Ordnung nach sich. Die seinsgesetzlichen Änderungen und Veränderungen der Gesellschaft macht die — sollensgesetzlich auf dieser Gesellschaftsordnung aufgebaute — Rechtsordnung notwendigermaßen mit" (61). Also genau die Lehre von Karl Marx von dem sich langsamer oder rascher umwälzenden Überbau (Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einführung). Ebenso in Übereinstimmung mit Karl Marx ist „Gesellschaft", solange gesellschaftliche Klassen bestehen, für den Verf. gleichbedeutend mit der derzeit oder in diesem Kreise herrschenden Klasse (besonders deutlich 45), und erst in der klassenlosen Gesellschaft mit der Gesellschaft insgesamt. Ebensolange ist auch der Staat (96) bloßes Instrument der Gesellschaft bzw. der in ihr herrschenden Klasse. Genau wie bei Karl Marx wurzelt dieser historische Materialismus des Verf.s im ontologischen Materialismus: „Sein ist Sein im Raum und in der Zeit" (71), m. a. W. der Verf. kennt nur materielles Sein, denn nur dieses ist raum- und zeitgebunden. — Im 1. Teil der Schrift („Recht") ist der Marxismus existentialistisch überformt, was die Lesung dieses Teils für denjenigen, dem diese Sprache und Denkweise nicht geläufig ist, recht mühsam macht. Im 2. Teil („Rechts-Ordnung") fällt das fort, was der Verständlichkeit sehr zustatten kommt. In dem kurzen 3. Teil („Recht und Rechts-Ordnung") wird abschließend das Verhältnis von Recht und Gnade erörtert. Wenn Verf. meint, seit Thomas von Aquin habe die katholische Philosophie (sic!) „die ‚Gnadenordnung' einer Seinsbefindlichkeit in überirdischer, rein göttlicher Sphäre gleichgestellt" usf. (136), so erhellt, daß er einer Verwechslung erlegen ist und die Gnade im *theo*logischen Sinn (Begriffspaar: Übernatur/Natur) und die Gnade im allgemeinen, nicht-theologischen Sinn (Begriffspaar: Gnade/Recht) irrigerweise ineins wirft. Die beiden Wortbedeutungen von „Gnade" stimmen im Merkmal des ‚gratis', des Ungeschuldeten, überein, bestehen im übrigen aber völlig unabhängig nebeneinander. — Die Schrift will eine Widerlegung des Naturrechts sein. Was sie in Wirklichkeit beweist, ist die Unvereinbarkeit von Naturrechtslehre und Marxismus. Diesen Beweis würden wir auf anderem Wege führen; im Ergebnis sind wir mit dem Verf. insoweit durchaus einig.

v. Nell-Breuning

v. Wiese, L., Gesellschaftliche Stände und Klassen. kl. 8° (85 S.) München o. J. (1950), Lehnen. DM 3.80. — Die berühmt gewordenen Artikel von Gustav Gundlach im Staatslexikon der Görresgesellschaft (^{5}III, 383 ff. und ^{5}V, 45 ff.) bemühen sich, scharfe Begriffe von Klasse und Stand herauszuarbeiten und einander gegenüberzustellen. Darum geht es in diesem Büchlein nicht, das nur ziemlich beiläufig zu verstehen gibt (47), was es unter Klasse und Stand verstanden wissen will. Für v. W. ist auch der Stand in jedem Fall eine gesellschaftliche Schicht (so besonders klar 45) und darum auch das Problem der hierarchischen Stufung der Gesellschaft bzw. der Elitenbildung in der Klassengesellschaft und in der ständisch strukturierten Gesellschaft im wesentlichen das gleiche. — In seiner klugen und maßvollen Art weiß v. W. dem Wahrheitsgehalt des Marxschen Zweiklassenschemas gerecht zu werden und doch die unzulässige Simplifikation dieses Schemas zu berichtigen. — Auf welchem erkenntnistheoretischen und metaphysischen Boden baut v. W.? Auf der einen Seite — wörtlich im Sinn der Blattseite des Buches zu verstehen — schreibt er: „Die für alle bestehende völlige Ungewißheit über Sinn oder Unsinn unseres Daseins legt ein verbindendes und gleichmachendes Schicksalsband um alle Kreatur" (80). Das klingt nach kraß nihilistischem Agnostizismus. Auf der anderen Seite — fast genau gegenüberstehend — spricht er von zwei „Wertgesetzen" (sic!) und bezeichnet als Fernziel, „möglichst viel von der vor Gott bestehenden Gleichheit immer mehr zu verwirklichen", und als Nahziel, „über dieser religiös begründeten Gleichheit die Gradabstufungen nicht zu ignorieren, aber sie zu vervollkommnen" (81). Also klar ausgesprochene Gläubigkeit. In der Gewissensfrage, nach der Berechtigung des vom Kommunismus geübten Verfahrens, den Menschen ungemessene Leiden zuzumuten als Preis für die soziale Höherentwicklung, bezieht v. W. klar ablehnenden Standpunkt, meint aber: „Beweisen läßt sich freilich hierbei nichts. Gott wird richten!" (78.) Diese beiden kurzen Sätze mit ihrem unvermittelten Gegensatz von „wertfreier" Wissenschaft und sicherer religiöser Überzeugung geben den Schlüssel zum Verständnis der W'schen Haltung in die Hand. Erfreulicherweise ist das Schriftchen als *Ganzes* alles andere als „wertfrei"; es ist durchpulst von hohem humanitärem, letztlich doch religiöse fundiertem Ethos. v. Nell-Breuning

Weber, Alfred, Prinzipien der Kultur- und Geschichtssoziologie. 8° (176 S.) München 1951, Piper. DM 8.80; geb. DM 11.50. — Für sein großes Werk „Kulturgeschichte als Kultursoziologie" gibt der Verf. eine Grundlegung, die aus meist schon veröffentlichten Beiträgen besteht. Als Beispiel der Anwendung dieser Prinzipien folgt die ebenfalls schon früher gedruckte Abhandlung: Das alte Ägypten und Babylonien. Nach allerlei kritischen Hinweisen auf gegensätzliche Standpunkte (Spengler, Toynbee und ältere) werden als die drei wesentlichen Prinzipien entwickelt: Gesellschaftliche Struktur, Zivilisation und Kultur. Der Verf. will seine Soziologie nicht nur als rein formale Wissenschaft aufbauen. An der deutschen Soziologie kritisiert er, daß sie sich zu weit vom wirklichen Lebensstrom entfernt und sich in einem Systematisieren und Katalogisieren, das niemand satt macht, erschöpft. Auf der anderen Seite will der Verf. auch keine Kulturprognose geben, sondern eine Analyse des Vorhandenen und Gewordenen ohne erschöpfende historische Kausalerklärung. Die Kulturphysiognomie soll mehr als bloßes Phänomen, nämlich Ausdruck von etwas sein. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte scheidet aus, obwohl darüber an anderem Ort noch gesprochen werden soll. — Die Kürze und Schwierigkeit der sprachlichen Darstellung sind hinderlich; aber auch grundsätzliche Bedenken betreffs der Vollständigkeit der Prinzipien, der Ausscheidung der Sinnfrage und namentlich des Verzichts auf die Darstellung eines Menschenbildes stellen sich. Im geschichtlichen Teil über Ägypten und Babylonien scheinen die Ergebnisse der Ethnologie und Religionsgeschichte nicht genügend berücksichtigt. Schuster

Dulckeit, G., Philosophie der Rechtsgeschichte. 8° (148 S.) Heidelberg (1950), Quelle u. Meyer. DM 7.20; geb. 8.90. — Wie frühere Arbeiten D.s, auf die er des öfteren zurückgreift (Rechtsbegriff und Rechtsgestalt 1936, System und Geschichte in Hegels Philosophie 1937, Die Idee Gottes 1947), ist auch diese Philosophie der Rechtsgeschichte von Hegel inspiriert. Die Problemstellung ist im wesentlichen neu; es sollen die inneren Prinzipien rechtsgeschichtlicher Entwicklung herausgearbeitet

werden. Dabei verbindet D. Hegels Rechtsphilosophie und seine Philosophie der Geschichte: die eine entfaltet die logischen Momente des Rechtsbegriffs, der „die geheime Triebfeder und verborgene Kraft" (99) in aller geschichtlichen Entwicklung des Rechtes ist; als Teil der Gesamtgeschichte hinwieder ist die Rechtsgeschichte philosophisch zu begreifen nach den Prinzipien der Philosophie der Weltgeschichte. In den beiden ersten Kapiteln werden darum Hegels Geschichts- und Rechtsphilosophie behandelt. In der Darstellung der Geschichtsphilosophie verteidigt D. Hegels Konzeption gegen die Einwände, die gegen sie gemacht worden sind. Schon dieser Teil ist sehr lehrreich; D. ist ein geistvoller Interpret und ein beredter Anwalt Hegels. Aber es gelingt ihm, natürlich, nicht, alle Einwände zu entkräften. Er bleibt, im ganzen gesehen, innerhalb der Welt Hegels, dessen Philosophie nach seinem Urteil „die Wirklichkeit nahezu erschöpfend" ist (9). Besonders deutlich zeigt sich das darin, daß er die Dialektik des Unendlichen und Endlichen bei Hegel als das wahre philosophische Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt anerkennt: „Auch Gott als Persönlichkeit ist wirklich nur in der Person des Gott erkennenden Menschen" (21); deshalb ist für ihn Weltgeschichte *das* immanente Weltgericht (25), und er kennt keine „außerhalb des Geistes und seiner Geschichte liegende Vorsehung" (77). D. stellt mit Recht hohe Anforderungen an eine Kritik Hegels; aber grundsätzlich ist die Ablehnung dieser für Hegel wesentlichen Dialektik nicht nur als „Bekenntnis" auf Grund des Offenbarungsglaubens (18) möglich, sondern ist auch philosophisch zu rechtfertigen. — Auf diesem Hegelschen Standpunkt, dabei aber die Gedanken weiterführend, entfaltet D. das Verhältnis der logischen Entwicklung des Begriffs und der geschichtlichen Entwicklung in der Zeit. Ein kurzes, aber verständnisvolles Kapitel legt die systematischen Grundgedanken der Rechtsphilosophie Hegels auseinander. Das 3. Kapitel, als größter Teil des Buches, zeichnet die geschichtliche Entwicklung des Rechts, ganz auf der Hegelschen Dialektik der Momente des Rechtsbegriffes aufbauend und die Geschichtsphilosophie auswertend. Innerhalb der Grenzen, die mit diesem grundsätzlichen Anschluß an Hegel gezogen sind, ist das Buch D.s als Verdeutlichung und Anwendung Hegelscher Gedanken von hohem Interesse. Hartmann

Lemberg, E., Geschichte des Nationalismus in Europa. 8° (319 S.), Stuttgart o. J. (1950), Schwab. DM 14.80. — Das Werk bietet viel mehr als eine Geschichte des Nationalismus; die Geschichte wird nur ausgebreitet, um die tragfähige Erfahrungsgrundlage zu gewinnen, von der aus ein klarer Begriff des Nationalismus gewonnen, sein wahres Wesen gedeutet werden kann. Verf. geht also nicht von einer gegebenen oder von ihm selbst aufgestellten Begriffsbestimmung aus, um diesen seinen „Nationalismus" in den verschiedenen geschichtlichen Epochen verwirklicht zu finden. Er sucht vielmehr umgekehrt das auf, was im Leben der europäischen Völker seit der pax Augusti sich jeweils als die stärkste gemeinschaftsbildende Kraft erwiesen hat. Er zeigt, wie und warum die gemeinschaftsbildende Kraft der christlichen Glaubens- und Kultureinheit, die ein einheitliches Europa geschaffen hatte, allmählich dahinschwand und andere gemeinschaftsbildende Kräfte, zuletzt die Einzelstaaten (Staatsnationen) und die sprachlich-kulturellen Gemeinschaften der Völker (Kulturnationen) strukturbestimmend wurden. Auf diese Weise wird der Nationalismus nicht bloß mit andern gemeinschaftsbildenden Kräften in eine Reihe, sondern — was wichtiger ist — in einen übergeordneten Sinnzusammenhang gestellt; das aber heißt, ihn bereits weitgehend entgiften oder wenigstens einer Umbildung und Läuterung zugänglich machen. Nach der mit guten Gründen gestützten Meinung des Verf.s hat der Nationalismus seinen Kulminationspunkt bereits überschritten und sind die mit Berufung auf ihn begangenen Ausschreitungen, die wir erlebten und von denen er selbst durch Vertreibung von seinem Lehrstuhl in Prag hart genug betroffen worden ist, in Wirklichkeit bereits Auswirkungen der die Struktur einer neuen Welt bestimmenden übernationalen Ideologien, denen es nicht mehr um Staat oder Volk, sondern um zwei gegensätzliche Auffassungen von Sinn und Ordnung menschlichen Zusammenlebens zu tun ist. — In durchaus gradliniger Gedankenführung bietet Verf. eine reiche Fülle von Stoff. Dabei erliegt er aber niemals der Versuchung, den Tatsachen, um sie in die gerade Linie zu zwingen, Gewalt anzutun. Auch da, wo der Gegenstand leidenschaftlichen Affekt wecken könnte,

bewahrt Verf. die vollkommene Sachlichkeit des Wissenschaftlers und bleibt seine Sprache unter Verzicht auf jedes Pathos und jedes Brillantfeuerwerk wohltuend ausgeglichen und nüchtern. Das Werk ist ein Muster dafür, wie man einen die Leidenschaften entzündenden Gegenstand vollendet sachlich, wissenschaftlich gründlich und zugleich für breite Kreise verständlich und anziehend behandeln kann. Ein wirklich wertvolles Buch, dem man viele aufgeschlossene Leser wünscht. — ‚Genus electum', ‚ethnos hagion' (20 und 36) gehen nicht auf Paulus, sondern auf den Apostelfürsten Petrus zurück; Fundstelle ist 1 Petr 2, 9. v. Nell-Breuning

Wetter, G., S. J., Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. 8° (XII u. 647 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 28.—. — Zur Einführung in den sowjetischen dialektischen Materialismus stand uns bisher nur das zwar ausgezeichnete, aber doch allzu knappe, die Dinge zu sehr zusammenpressende Büchlein von I. M. Bocheński, Der sowjetrussische dialektische Materialismus (DIAMAT), Bern und München 1950 (vgl. Schol 26 [1951] 130) zur Verfügung. Das Buch von W. behandelt den gleichen Gegenstand viel ausführlicher und kann ihn darum sowohl anschaulicher als auch einprägsamer vorlegen. Im 1. Hauptteil stellt W. die Geschichte des dialektischen Materialismus von Hegel und Marx bis zu Stalin, im 2. Hauptteil das System des heutigen sowjetischen dialektischen Materialismus dar. Diese Verfahrensweise macht Wiederholungen unvermeidlich. Nichtsdestoweniger scheint sie zweckmäßig. Gerade dadurch, daß der Leser die gleichen Fragestellungen, Lösungsversuche und Meinungskämpfe zuerst im geschichtlichen und nachher wieder im systematischen Zusammenhang kennen lernt, gewinnt er ein sozusagen körperhaftes und lebendiges Bild. Dadurch, daß der systematischen Entfaltung der historische Ablauf vorausgeschickt ist, kennt der Leser bereits die praktische Tragweite und aktuelle Bedeutung, ja manchmal geradezu Dramatik der ansonsten vielfach völlig abstrus anmutenden theoretischen Diskussionen. Als Entgelt dafür, daß er, um sich durch das Buch hindurchzuarbeiten, länger zu lesen hat, bleibt ihm die Langeweile erspart. So muß die Anlage des Werkes als durchaus gelungen bezeichnet werden. — Da der Verf. in beträchtlichem Umfang aus Quellen schöpft, die nur in russischer Sprache vorliegen und überdies zum Teil nur schwer erreichbar sind, ist eine Nachprüfung im einzelnen praktisch unmöglich. Wer diese Quellen zu benutzen nicht in der Lage ist, kann nur feststellen, daß das Wesentliche des dialektischen Materialismus und seiner sowjetischen Ausprägung zuverlässig und klar dargelegt ist; auch die Gesamtwürdigung trifft zweifellos ins Schwarze. — Bemerkenswert ist, zu welch untergeordneter Bedeutung der historische Materialismus herabsinkt im Vergleich mit dem dialektischen Materialismus. Nur an einer Stelle erscheinen Dialektik der Geschichte und historischer Materialismus gleichgesetzt (186), doch ist das wohl eher die Wiedergabe der Auffassung Deborins als die eigene Auffassung des Verf.s. — Die Ausführungen über das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit (403 ff.) würden gewinnen durch Bezugnahme auf die zwei Seelen in der Brust von Karl Marx, des eisigen Theoretikers und des glühenden Revolutionärs, und die verschiedenartigen Bemühungen der Marx-Interpreten um einen Ausgleich dieses Widerspruchs. — In seinem Schlußwort meint der Verf., die Weltanschauung, die im System des dialektischen Materialismus „ihre konsequenteste Formulierung erhalten" habe, sei „nicht allein die Weltanschauung der verschiedenen kommunistischen Parteien", sondern gebe „darüber hinaus die oft unbewußte und unausgesprochene Einstellung des Durchschnittsbürgers von heute wieder, soweit er nicht noch positiv religiös und christgläubig (sei), und zwar unabhängig von politischer Haltung und sozialer Zugehörigkeit, die denselben Durchschnittsbürger vielfach zum erbitterten Gegner des Kommunismus machen mögen" (567). Leider dürfte Verf. damit recht haben. Ein ernsthaftes Studium des dialektischen Materialismus dürfte vermutlich genügen, um die meisten dieser Durchschnittsbürger aufschrecken zu lassen und in dieser ihrer Weltanschauung zu erschüttern. Aber ein Werk wie dieses verlangt trotz seiner flüssigen und leichtverständlichen Schreibweise *denkende* Leser und hat daher wenig Aussicht, von diesen „Durchschnittsbürgern" gelesen oder erst gar studiert zu werden. Wer sich ernsthaft mit dem Kommunismus (Bolschewismus) auseinandersetzen will, kann an diesem Werk nicht vorbeigehen. v. Nell-Breuning

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Lottin, O., Quelques Réflexions sur la Théologie Morale des XIIe et XIIIe siècles: Mél. de Science Religieuse 9 (1952) 73—84. — L., dessen außergewöhnliche Verdienste um die historische Erforschung der Moral des 12. und 13. Jahrhunderts allgemein anerkannt werden, gibt in diesem kurzen, aber ungemein inhaltsreichen Artikel eine reife Frucht jahrzehntelanger Beobachtung. Worin liegt das Verdienst und die treibende Kraft der Moraltheologie des 12. und 13. Jahrhunderts? Die Väter haben Großes geleistet, aber die stets sich vervollkommnende Systematik der einzelnen Traktate ist eine Frucht dieser Zeit. Der Einfluß der Häresien und ihrer Bekämpfung trug jedoch wenig zur Entwicklung bei; es war vor allem die innere Lebendigkeit der Zeit und ihrer bedeutenden Vertreter, die von den bescheidenen Anfängen gelegentlicher Quästionen zur Bibel oder anderen Texten so Großes in der Systematik und spekulativen Durchdringung schufen. — Gab es auch Fehler bei Schaffung dieser Gebilde? Die Antwort ist besonders lehrreich, selbst noch für unsere Zeit. Zunächst nahm man ererbte Begriffe und Termini zu leicht in streng eindeutigem Sinn auch dort, wo der eine Terminus verschiedene Dinge bezeichnete, z. B. das Wort Tugend, Erbsünde und Sünde, Gesetz. Zweitens: die Theologie im Bewußtsein ihrer königlichen Würde hielt sich oft zu fern vom kanonischen Recht und der Moralphilosophie, auch dort, wo sie wertvolle Hilfe hätte finden können, z. B. in der Tugendlehre. Die wertvollste Schule des Porreta wurde mehrfach vernachlässigt. Drittens eine übermäßige Freude an Symmetrie und Parallelismus, z. B. Beweise aus der Harmonie zwischen Natur und Übernatur, die Sucht, alles nach der Siebenzahl zu ordnen. Endlich im Gegensatz zur freien Diskussion der Opiniones magistrorum eine oft übertriebene Achtung vor der Auctoritas, z. B. eine Schriftdeutung, die in der Sache nicht begründet ist, Annahme der Glossa als entscheidendes Moment, Festhalten an Sätzen Augustins, die mit der fortgeschrittenen theologischen Erkenntnis nicht mehr übereinstimmten. Alles Fehler, die bis auf den heutigen Tag nachwirken. L. zeigt, wie selbst Thomas wegen der Autorität Augustins neue Gedanken nicht bis zum letzten durchführte, so daß sich gewisse Widersprüche ergeben. L. macht alsdann wertvolle Anregungen für die Thomasinterpretation und eine umgebildete Systematik der Moral, deren Diskussion den Moralisten von Fach überlassen sei. Pelster

Meier, L., De quodam elencho titulorum scholasticorum denuo invento: Ant 27 (1952) 367—376. — Zu den von Spettmann, Ehrle, P. Lehmann veröffentlichten Verzeichnissen der Ehrentitel scholastischer Lehrer kann M. ein neues in Cod. 325 der Universität Bonn (saec. 15) hinzufügen. Es stammt aus dem Karmeliterkloster Boppard und enthält 23 Namen. Besonders wertvoll ist der Vergleich der Titel mit jenen der bisher bekannten Verzeichnisse, der oft eine bedeutende Verschiedenheit aufdeckt. Auffallend ist, daß sämtliche Hss deutschen Ursprungs sind und dem 15. Jahrhundert angehören. Damals scheinen solche Bezeichnungen zu einem gewissen Sport geworden zu sein. Ihr Nutzen für uns liegt vorzüglich darin, daß sie die Bestimmung des Inhabers solcher Titel erleichtern. Der Titel selbst ist öfter, zumal bei den älteren, aus dem 14. Jahrhundert stammenden Titeln, für den Inhaber bezeichnend, wie Doctor subtilis, Doctor sanctus (Thomas), Doctor devotus (Bonaventura), Doctor profundus (Bradwardine), der dann später auch nach Ware und Jacobus de Aesculo hinüberwanderte. Andere verdanken mehr einem Zufall ihr Dasein, wie Doctor solemnis für Heinrich von Gent, welcher Titel ursprünglich nur irgendeinen bedeutenden Lehrer bezeichnete, z. B. bei Michael de Massa in Cod. Neapel VII C. 1 f. 13^{v}: patet per dicta doctorum solemnium scilicet fratris Thome et Egidii. Auch Petrus de Tarantasia ist bei Wilhelm von Woodford (Cambridge Univ. 1154 Ff. 1. 21 f. 257^{r}) Doctor solempnis. Manche andere wie Heinrich von Gent, Albert Durandus, sind bei Woodford doctores praeclari oder famosi. Ähnliches gilt von dem Venerabilis inceptor Ockham bei Woodford, wie schon Ehrle gezeigt hat. Für das langsame Wachsen der Titel im 14. Jahrh. kann ich auf einen Artikel über die Ehrentitel in der ThQschr 103 (1922) 37—56 verweisen. Für den doctor subtilis haben wir 2 weitere Zeugnisse aus der ersten Hälfte des 14. Jahrh.: Johannes von Reading O.F.M. (bald nach 1320) in Cod. D. 4. 95 der Nationalbibliothek Florenz

f. 104^{v} und f. 227^{v} (und öfter, im Text) — Duns wird auch doctor noster genannt f. 43^{r} —, ebenso kurz vor Reading bei Robert Chatton in Cod. C. 5. 357 der gleichen Bibliothek f. 128^{v} (im Text). Um die gleiche Zeit sagt Magister Thomas Buckingham aus dem Weltklerus nach Cod. 134 New College Oxford f. 339^{v}: Johannes Duns Scotus, qui communiter nominatur doctor subtilis. Andere Titel habe ich bei diesen Autoren nicht gefunden. Der um1365 in Cambridge und Norwich lehrende Franziskaner Johannes von Walsham (vgl. Franz St 34 [1952] 129—146) kennt in Cod. 182 des Corpus Christi College Oxford bereits 3 Titel: Doctor solemnis für Heinrich von Gent (f. 66^{r} und öfter), Doctor communis für Thomas (f. 69^{r}), Doctor subtilis für Duns (f. 69^{r} und öfter). Bradwardine dagegen ist nur Cancellarius, nicht Doctor perfundus. Einen Hinweis, daß reverendus ursprünglich kein Titel war, haben wir an dem unbekannten Forsete, quidam reverendus doctor. Bei Johannes von Basel O.E.S.A. (1368/69) kommen nach den Aufzeichnungen von Ehrle aus Cod. Monac. 26711 hinzu Doctor inventivus für Jakob von Viterbo (f. 388^{v} und öfter) — Aegidius ist nur dominus Aegidius und doctor noster —, Doctor profundus für Bradwardine (f. 392^{v}), Doctor sanctus für Thomas (f. 25^{v}), Doctor authenticus für Gregor von Rimini (f. 28^{v}) — letzterer ist nach Thomas Claxton (um 1415) in Cod. B. 6. 340 I der Nationalbibl. Florenz (f. 135^{v}) auch Gregorius novellus. Thomas de Rossi redet in seiner Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis (1373) von Aureoli „doctoris facundi domini Aurioli" (Cod. Marc. Venedig Z. lat. 495 f. 123rb). So geht es in fortschreitendem Tempo über Dionysius de Montina O.E.S.A. (1268/69) (nach Zumkeller fälschlich Dionysius Cisterciensis genannt), Johannes von Wales, Wilhem von Verillon weiter bis zu den umfangreichen, aber teilweise nicht viel besagenden Listen des 15. Jahrhunderts. Diese mehr sporadischen Notizen zeigen jedenfalls, daß die Entwicklung nur langsam vor sich ging. Pelster

Van den Eynde, D., O.F.M., Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XIIe siècle: Ant 26 (1951) 223—246. — Ders., William of Saint-Thierry and the author of the Summa sententiarum: FrancStud 10 (1950) 241 bis 256. — G. gibt in der 1. Arbeit für eine größere Anzahl von Werken des 12. Jahrh. genauere *Datierungsangaben:* Summa sententiarum (vor 1138—1140), Collectanea des Lombarden (1138—1140), Rationale des Joh. Beleth (1160—1164), Verbum abbreviatum des P. Cantor (1191—1192), dessen Summa de sacramentis (1192 bis 1197), die Summe des Praepositinus (1190—1194), das Speculum des Radulph Ardens (1193—1200), die Summe Ps. Langtons Breves dies hominis (1195—1210 oder vielleicht genauer 1202—1206). Es ist natürlich nicht möglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung die interessanten Einzelbeobachtungen von E. mitzuteilen. Nur auf die beiden frühesten und wichtigsten Datierungen sei hingewiesen. Für die *Summa sententiarum* steht nach der Untersuchung von L. Ott über Vivianus von Prémontré als frühesten Zeugen einer Benutzung der Summa sententiarum (vgl. Schol 14 [1939] 80—90) 1141 als späteste Verfassungszeit fest. E. belegt nun darüber hinaus, daß auch Petrus Lombardus sie in seinen Collectanea benutzt hat. Der Beweis ist stichhaltig; denn die betreffenden Stellen hat die Summa sententiarum teilweise aus De sacramentis Hugos von St. Viktor (oder dessen Dialog) entnommen. Der Lombarde hat sie ein wenig verändert in seinen Paulinenkommentar eingeordnet, so daß es nicht möglich ist, die umgekehrte Entstehungslinie De sacramentis — Collectanea — Summa sententiarum anzusetzen. Die Summa muß vor den Collectanea liegen. Diese aber sind 1142/3 von Gerhoh bereits bezeugt. Das setzt also die Entstehung der Summa sententiarum mindestens um 1140 voraus. Dazu ist noch eine andere Beobachtung von E. wesentlich. Er konnte in der Summa sententiarum keine Spur des Streites Wilhelms von St. Thierry mit Abaelard aus den Jahren 1138—1140 finden. Das ist doppelt auffällig, da die Summa in anderen Lehren, die schon vorher angegriffen worden waren, deutlich Stellung gegen Abaelard nimmt. Freilich ist dieser Grund mit Recht von E. sehr vorsichtig formuliert worden. Denn wir wissen ja noch nicht, inwieweit dieser Kampf schon vor Sens, auf dem er endgültig ausgetragen wurde, die Gemüter erregte, so daß der Verfasser der Summa auf ihn Rücksicht nehmen mußte. — Für die Datierung der *Collectanea des Lombarden* dagegen konnte E. vielleicht einen Hinweis auf diesen Streit Wilhelms finden. Sie weisen nämlich auf die abaelardsche Theorie von den eucharistischen Akzi-

denzien „in aere" hin, die einen der Punkte des Streites bildete. Sie wird vom Lombarden erwähnt, aber noch nicht zurückgewiesen. Das ergäbe als Abfassungszeit also den Anfang des Streites 1138 und sein Ende in Sens 1140, was ja mit der durch Gerhoh belegten Zeit kurz vor 1142/3 fast zusammenfällt. Jedenfalls scheint mir, daß die Collectanea vor 1140, als vor der Verurteilung in Sens entstanden sein müssen, da die Lehre nicht abgelehnt wird. — Für die Quellen der Summa sententiarum gibt der 2. Artikel einen sehr wertvollen Beitrag. Er belegt gut, daß der Liber de sacramento altaris des *Wilhelm von St. Thierry* (geschrieben vor 1134) Quelle der Summa in ihrer Eucharistielehre ist. Auch die Verbindung der Summa mit der Anselmschule wird erneut belegt. Weisweiler

Geyer, B., Neues und Altes zu den Sententiae divinitatis: Mélanges J. de Ghellinck, Gembloux 1951, Duculot, 617—630. — Diese ganz ausgezeichnete Untersuchung bietet die Erfüllung eines Versprechens, das G. 1916 in der ThRev bei Gelegenheit der 1. Aufl. des Werkes von J. de Ghellinck, Le mouvement, gemacht hat. Er machte damals auf die St. Florianer Hs XI 264 f. 127^{v}—123^{v} aufmerksam, in der sich teilweise mit den Sententiae divinitatis übereinstimmende Quästionen zur Christologie finden. In der vorliegenden Arbeit gibt nun G. diesen Text. Der beigefügte Vergleich mit den Sent. div. zeigt, daß die Florianer Quästionen nicht auf unsere Überlieferung der Sent. div. zurückgehen können. Es muß eine gemeinsame Urquelle vorliegen, die auch das Sondergut der beiden Werke enthalten hat. Das stimmt sehr gut mit meiner Beobachtung zusammen, die aus der Überlieferung der Sakramentensumme des Mag. Simon gemacht werden konnte: der edierte Text der Sent. div. ist im Beginn von einer in Tegernsee befindlichen schlechten Überlieferung des Mag. Simon abhängig und vielleicht dort oder in einem Kloster der Nähe mit den ursprünglichen Sent. div. zusammengestellt worden. Mit Recht weist G. darauf hin, daß man daraus nicht schließen dürfe, die edierten Sent. div. enthielten nicht die ursprünglichen Sent. div. in ihrer „wesentlichen Identität" (621). Das kann G. auch damit stützen, daß er, auf den Veröffentlichungen Landgrafs aufbauend, eine Reihe gilbertinischer Sentenzen über die bisher bekannten hinaus in den edierten Sent. div. aufweisen kann. So kann man nur das Schlußurteil unterschreiben: „Die Untersuchungen Weisweilers und unsere obigen Ausführungen haben gezeigt, daß der Verfasser der [edierten] Sent. div. ältere Quellen benutzt hat" (625). Ich möchte dazu vielleicht auch die Summa sententiarum rechnen. „So ist es leicht möglich, daß ... das in Reims verbrannte Sentenzenbuch in die oberdeutschen Klöster gelangt wäre und dort eine Verarbeitung gefunden hätte, die uns in der jetzigen Form der Sent. div. vorliegt" (625). Weisweiler

Ott, L., Walter von Mortagne und Petrus Lombardus in ihrem Verhältnis zueinander: Mélanges J. de Ghellinck, Gembloux 1951, Duculot, 647—697. — Der eingehende Artikel bietet einen Beitrag zu der wichtigen Frage nach den Beziehungen der ersten frühscholastischen Lehrer zueinander. Bei dem Übergang des patristischen Denkens zum scholastischen des 12. Jahrh. war zunächst das reiche patristische Gut von den einzelnen Schulen und Lehrern naturgemäß ihrer persönlichen Eigenart und der Zeitlage entsprechend recht verschieden bearbeitet worden. Desto bedeutungsvoller war daher das Zusammenarbeiten der entstandenen Werke und Ideen zu neuen Summen, welche der patristischen Gesamtauffassung so stärker Rechnung tragen konnten. Es war das auch das große Verdienst der Sentenzenbücher des Lombarden. O. zeigt erneut diese Arbeitsart des Lombarden am Beispiel der Einarbeit der Ehelehre des Walter von Mortagne. Sowohl in die Ehelehre seiner Collectanea wie in das Sentenzenbuch hat der Lombarde sie eingebaut, in die Sentenzen sogar fast gänzlich. Nur aus zwei Kapiteln läßt sich ein Einfluß Walters nicht nachweisen. Dabei zeigt es sich, daß der Einfluß Walters bei den theologischen Erörterungen größer ist als in den rein kanonistischen Teilen, in denen Gratian mehr benutzt wurde. Bedeutungsvoll ist endlich der nicht zu unterschätzende Einfluß Hugos von St. Viktor auch auf diese Lehre des Lombarden. Am deutlichsten und einflußreichsten zeigt sich die Zusammenarbeit in den Ausführungen über die Konsenstheorie, die Walter und mit ihm der Lombarde vertritt. Die positiven Darlegungen sind auch hier meist Walter entnommen; die lange Auseinandersetzung mit der Kopula-

theorie aber gründet auf dem Material Gratians, den der Lombarde damit bekämpft. Die tiefen theologischen Darlegungen Hugos verwendet er am Ende von dist. 27 und im Anfang der 28. dist, während er in dist. 27. d. 3 auch noch auf die früheren eigenen Darlegungen in den Collectanea zurückgreift. So ist das mittelalterliche Schulbuch auch hier eine Sammlung früher erarbeiteten Materials geworden, auf das man ideengeschichtlich zurückgehen muß, um seine wahre Bedeutung bei der Kürze der Ausführungen würdigen zu können. Weisweiler

Martin, R. M., O. P., Oeuvres de Robert de Melun. Tom. III: Sententiae. Texte inédit. Vol. I et II (Spicilegium S. Lovaniense 21 et 25). gr. 8° (XXI u. 347 u. 423 S.) Louvain 1947 u. 1952, Spic. S. Lovaniense, Rue Juste Lipse 22.—. — Nach dem Tod von R. M. Martin hat sein Ordensbruder R. M. Gallet die Fortsetzung der textkritischen Edition der Sentenzen Roberts von Melun in diesem 2. Bd. fortgeführt. Nach dem 1. Bd. mit einer kurzen Einführung und den beiden ersten Teilen der Sentenzen (Einleitung, Sechstagewerk und Beginn der Trinitätslehre) enthält der 2. Bd. die weiteren Teile 3—6 des 1. Buches und damit den Schluß der Lehre über die Dreifaltigkeit. Wie in allen Editionen des Spic. S. Lovaniense sind in beiden Bänden eingehende Register der verwerteten Hss und Bücher, vor allem auch der Zitationen, und wertvolle Initienverzeichnisse der ‚auctoritates' beigegeben. Man wird es nach dem Ableben von M. besonders bedauern, daß die Einführung des 1. Bds. so karg geblieben ist. M. hätte als der beste Kenner Roberts uns am leichtesten in die Eigenlehren der Sentenzen einführen können, auch wenn das Werk noch nicht gedruckt ganz vorlag. Es bleibt nun zunächst eine „Edition", dessen Aufschließung und dessen Nutzen noch auf sich warten läßt. Die relativ geringe Benutzung in den fünf Jahren seit dem Erscheinen des 1. Bds. belegt das. Hoffentlich schenkt uns daher G. doch bald diese eingehende Einführung. — Für die ideengeschichtliche Stellung der Sentenzen zeigt der Apparat sehr gut bereits den weitgehenden Einfluß Hugos von St. Viktor, aber auch Abaelards und seiner Schule auf Robert. In der Vereinigung der beiden so grundverschiedenen Schulen zu einer ideellen Einheit liegt wohl das Bedeutende der Stellung Roberts — natürlich unter Ausschaltung der verurteilten Lehren Abaelards. Es ist nach der bisher vorliegenden Edition wohl nicht zuviel gesagt, wenn man das Weiterleben abaelardischer Lehren — mit der notwendigen Kritik an ihnen verbunden — mit auf Robert zurückführt. Das dürfte besonders für die Trinitätslehre gelten, wie schon die 60 Verweise in den Anmerkungen der Edition des 2. Bds. belegen, wobei die Hinweise auf die Abaelardschule noch gar nicht mitgezählt sind. Diese Zahl übersteigt weit die aller anderen Lehrer der Zeit, Hugo nicht ausgenommen, über den der 2. Bd. nur 9 Hinweise bringt. Dennoch bleibt der Einfluß Hugos besonders im 1. Bd. der weitaus überwiegende. Nicht nur die Gesamteinteilung in die beiden Bücher nach den „Sakramenten" des Alten und Neuen Bundes, also des opus creationis (Gotteslehre und Schöpfung) und recreationis (Erlösungslehre und Sakramente des NT) ist viktorinisch, sondern auch der Großteil der vorgetragenen Lehre. Der Schule von St. Viktor ist vor allem auch die Grundmethode der Sentenzen angepaßt, in der die Heilige Schrift und nicht die Vernunft letztlich führend ist. Die Ablehnung der Katenenliteratur und der Glossen mit ihren schematischen Einleitungen in der Einführung, die Robert dem Werk vorausschickt (10 f.) gehört mit in das Erbe, das er von Hugo übernommen hat. Übrigens muß zu den Hugowerken, die Robert benutzt hat, auch die „Vorlesung" gerechnet werden. Sie ist z. B. in der wichtigen Frage nach der Wort- und Sinnbedeutung der Heiligen Schrift benutzt. Denn weder De sacramentis noch das Didascalicon oder die Praefatiunculae Hugos haben die Bezugnahme auf die caprea des Hohenliedes, welche die Vorlesung bringt und die Robert von ihr fast wörtlich übernommen hat (vgl. Zur Einflußsphäre der „Vorlesungen" Hugos von St. Viktor: Mélanges J. de Ghellinck 527—581; in der vorliegenden Edition I 172). Hugos Ideen sind von Robert auch der heute so akuten Frage nach der allegorischen Schrifterklärung in ihrer ruhigen Art übernommen worden. Wie Hugo fordert Robert eine sachliche Grundlage und unterstreicht daher die Bedeutung des Trivium und Quadrivium für die Theologie (perutilia I 180). Hugo steht also hier nicht so allein. Weisweiler

Lottin, O., O.S.B., Le traité d'Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du Saint-Esprit: Mediaeval Studies 12 (1950) 20—56.—. — In der Schol 25 (1950) 424 ist bereits auf den Handschriftenfund von L. in London, Brit. Roy. E XII und in Paris, Bibl. nat. lat 3238 F hingewiesen worden. Die letztere Hs enthält eine gekürzte, überarbeitete Form des Londoner Tugendtraktates und bringt ausdrücklich den Namen des Alanus als Verfasser. Das konnte L. im früheren Artikel auch aus internen Kriterien festigen. Die vorliegende nähere Untersuchung zeigt, daß unmittelbare Quellen für Alanus die von Landgraf edierte Ysagoge in theologiam der Abaelardschule und für einzelne Ausführungen der Lombarde waren. Die gleichlautenden Ausführungen bei Simon von Tournai aber sind sicher erst aus dem Werk des Alanus geschöpft und nicht Quelle. Auf dem Weg über die Ysagoge scheint auch das Moralium dogma philosophorum indirekt eingewirkt zu haben. Da weder Gandulphs noch des Peter von Poitiers Einfluß nachweisbar ist, dürfte der Traktat zwischen 1155 und 1165 geschrieben sein. Dogmengeschichtlich ist er für die genauere Wesensbestimmung der Tugend von großer Bedeutung. Gegenüber dem mehr philosophisch orientierten Tugendbegriff Abaelards als habitus mentis bene constitutae entwickelt Alanus an Hand dieser Definition den theologischen Begriff der übernatürlichen Tugend. Er fordert dazu die rechte Beziehung zum debitus finis, d. h. propter deum, und zum debitum officium, als das er die „mores et instituta ecclesiae" bezeichnet. Diese verlangen: ut opus dirigatur ad Deum et in caritate fiat (27). Somit kann jemand im Stand der Todsünde (etwa des Mordes) keine rechte Tugend üben, selbst wenn er z. B. in Keuschheit propter deum, also aus der guten Zielsetzung heraus, leben würde. Die Beziehung zum Übernatürlichen ist damit also bereits grundsätzlich herausgestellt, wenn auch erst in der Übergangsform des 12. Jahrh., wie sie Landgraf im 1. Bd. seiner „Dogmengeschichte" allgemein geschildert hat. Fehlt eines der beiden Elemente, so gibt es nur ein Handeln der „virtus politica", nicht aber der „virtus catholica". Die übernatürliche Tugend wird so genannt, quia universalis vel quia universaliter ab hominibus appellatur vel quia fides catholica, id est universalis, eam approbat (28). Als Übergangsform ist der Traktat also sowohl dogmatisch wie moraltheologisch hier und in ähnlichen Fragen von echtem Interesse, so daß man seine Edition (25—56) sehr begrüßen wird.

Weisweiler

Balić, C., De auctore operis quod ‚Ars fidei catholicae' inscribitur: Mélanges J. de Ghellinck S. J., Gembloux 1951, 793—814. — Neben den Regulae sacrae theologiae des Alanus von Lille ist die Ars fidei catholicae seit langem Gegenstand des Interesses gewesen. Der Verfasser unternimmt es nach dem Vorbild des Boethius in De hebdomadibus theologische Axiome aufzustellen und aus ihnen andere Sätze abzuleiten, mit einem Worte: die Vernunftgemäßheit des Glaubens deduktiv nachzuweisen. Den Glauben selbst will er durch seine Methode keineswegs überflüssig machen. Die Ars wurde zuerst von B. Pez 1721 gedruckt und später in Migne t. 210 aufgenommen. Baeumker lieferte im PhJb 1893, 163—175, ganz wesentliche Textverbesserungen nach 2 Hss. Baeumker, der nicht nur Philosoph, sondern auch ein guter Philologe war, nahm aus innern Gründen das Werk für Alanus in Anspruch, während Hauréau und später Grabmann, sich allein auf äußere Zeugnisse verlassend, es dem Nikolaus von Amiens, der in mehreren Hss als Verfasser auftritt, zuschrieben — andere Hss allerdings nennen Alanus. Balić hat das Rätsel gelöst. In wenigstens 4 Hss folgt den 5 Büchern der Ars eine Ergänzung: ‚Potentia et vis', die sich deutlich von der Ars unterscheidet und allem Anschein nach einen anderen Verfasser hat — die Zitationen allein sind allerdings kein vollgültiger Beweis. Diese Ergänzung nun wird in Cod. M R 97 von Agram dem Nikolaus von Amiens zugeschrieben, während in der gleichen Hs die Ars in 5 Büchern für Alanus in Anspruch genommen wird. Der Irrtum erklärt sich somit ohne Mühe. Ein Abschreiber fand unter ‚Potentia et vis', das auf die Ars folgte, den Namen des Nikolaus und übertrug ihn auf das Ganze. Wir haben ein typisches Beispiel dafür, wie bei der Bestimmung eines Verfassers innere und äußere Kriterien zusammenarbeiten müssen. Hätte man die inneren Kriterien ernster genommen, so wäre man, gestützt auf einige äußere Zuteilungen, denen andere widersprachen, nicht zu einer so entschiedenen Zuteilung an Nikolaus gekommen. Hätte man anderseits die handschriftliche

Bezeugung besser untersuchen können, so wäre man auf die Ergänzung und deren Zuteilung an Nikolaus z. B. in Cod. 523 der Madrider Nationalbibliothek aufmerksam geworden und hätte eine Spur für die Lösung gefunden. — Es bleibt mir ein Zweifel. Ist ‚Potentia et vis' die ganze Schrift? In n. 3 wird gesagt: Quas initium *saepe* dicti libri (sc. artis) distinguit. Die Ars ist vorher nur *einmal* genannt. Fehlt vielleicht eine Einleitung? B. hat durch diese sorgfältige Erstausgabe nach 4 Hss das Schriftchen zum ersten Mal zugänglich gemacht. — Diese und manche andere Textausgaben in Zeitschriften legen einen Wunsch nahe. Bei den heutigen Schwierigkeiten im wissenschaftlichen Buchhandel flüchtet sich alles in Zeitschriften. Es wäre von großem Werte und eine bedeutende Erleichterung, wenn jemand ähnlich wie Pelzer es für die Initienverzeichnisse in vorbildlicher Weise getan hat, eine Zusammenstellung der in neueren Zeitschriften oder auch sonst erschienenen Ganz- oder Teilausgaben von Texten mittelalterlicher Philosophen und Theologen machte. Der Dank vieler wäre ihm sicher. Pelster

Landgraf, A. M., Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton (BeitrGeschPhThMA 37, 1). gr. 8° (XXXIX u. 160 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 12.50. — Von den Werken St. Langtons ist auffallenderweise nichts außer kleinen Textstücken und einem von G. Lacombe in CathHistRev 15 (1930) veröffentlichten Sermo gedruckt worden. Und doch steht der 1228 gestorbene Kardinal mitten in dem Umbruch des Überganges von der Früh- zur Hochscholastik. So schon ist die Ausgabe von L. als mutiger Versuch sehr zu begrüßen, uns das erste theologisch-systematische Werk des Mannes ganz vorzulegen. Es ist zugleich der erste eigentliche Kommentar zum Lombarden über die bloßen Worterklärungen und Stichwortglossen hinaus. (Darüber, daß sie nicht in die frühen Glossen zum Lombarden hineinpaßt, vgl. vom Referenten Eine neue frühe Glosse zum 4. Buch der Sentenzen des P. Lombardus: Festschrift Grabmann I 377 ff.) Aber sie ist noch nicht eine eigentliche Summe, die sich von dem Text des Lombarden loslöst. Ursprünglich war der Text offenbar eine für die Vorlesung bestimmte Marginalglosse. Ein Abschreiber hat sie dadurch, daß er vom Lombarden nur mehr die Stichworte nahm, stärker zur Stichwortglosse gemacht. Aber sie blieb ausführlicher, wenn sie auch noch kurz gehalten ist. Für längere Deutungen verweist sie auf einen Paulinenkommentar und auf Quästionen. Das brachte L. auf die Spur nach dem Verfasser des anonym in Cod. VII C 14 der Bibl. naz. in Neapel überlieferten Kommentars. Denn die angezogenen Stellen finden sich im Paulinenkommentar Langtons wie auch z. T. in seinen Quästionen. Besonders beweiskräftig dürfte z. B. der Vergleich mit dem Galaterbriefkommentar sein. Der Sentenzenkommentar schreibt: Hic assignandus est syllogismus, quo Christus conclusit diabolo. De quo extra ad Galatas (126). Tatsächlich findet sich im Paulinenkommentar diese sonderbare Abhandlung (XXIII f.). Ähnliche Gleichheit läßt sich auch mit dem Philipperbriefkommentar für das Verhältnis von gaudium saeculi und gaudium dei feststellen (139 bzw. XXVI f.). Auch sonst finden sich gleiche Ansichten, wie daß die Feier der Geburt Mariens für den Augenblick ihrer Empfängnis „häretisch" ist; man darf nur den Augenblick ihrer Heiligung feiern (XXVIII); oder der Hinweis auf die Unlöslichkeit der Ehe als Beweis für die Verbundenheit von Gottheit und Körper in Christus nach der Trennung von der Seele im Tod (XXX). Referent hat an Hand der von D. Van den Eynde in seinem Werk Les définitions des Sacrements, Rom-Löwen 1950, mitgeteilten Lehre Langtons nach den Quästionen von Cambridge St. John's College 57 oder Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 14556 die allgemeine Sakramentenlehre mit der des Sentenzenkommentars verglichen, um zu einem weiteren persönlichen Urteil zu kommen. Als Ergebnis läßt sich buchen, daß die Lehre in wesentlichen Punkten übereinstimmt. So ist bei der Taufe der Charakter sehr betont und die Lösung der Schwierigkeit, die sich daraus für die augustinische Definition des Sakramentes als visibilis forma ergibt, in der typischen Art Langtons in beiden Werken geboten: Die Taufe bleibt dennoch visibilis „in suo adiuncto", wie es in den Quästionen heißt (Eynde 87), oder „mediante (aqua) qua fit (caracter) sacramentum", (147) wie der Kommentar schreibt. Es fehlt freilich im Kommentar der technische Ausdruck für diese indirekte Sichtbarkeit „quasi per causam". Das aber mag an seiner Kürze liegen. Wichtig ist auch die Ausdrucksweise in beiden Werken über die

Beschneidung, die nur passio ist, da sie nur die Sündenvergebung bringt, während die Taufe auch actio ist (ebd. 86 bzw. 150). Endlich ist in beiden Werken das Prinzip, daß die Sakramente des Alten Bundes nicht heiligen, für die Beschneidung dadurch unwirksam gemacht, daß es nur für jene alttestamentlichen Sakramente, die im Alten Bund eingesetzt wurden, gilt: Cricumcisio autem legem praevenit (weil es schon von Abraham seinen Ursprung herleitete: ebd. 95 bzw. 150). Jüngst hat D. Van den Eynde auch die ganze Frage über die Heiligung durch die alttestamentlichen Sakramente aus Cambridge veröffentlicht: Stephen Langton an Hugh of St.-Cher on the Causality of the Sacrements, in FrancStud 11 (1951) 141—156. Dadurch läßt sich noch weiter die Ähnlichkeit mit der Edition von L. belegen. So ist die Wirksamkeit der Beschneidung als occasio in beiden Werken dargestellt (L. 148, Eynde 143). Damit ist also erneut auch über die Feststellungen von L. hinaus an unauffälligen Beispielen bewiesen, daß die Gedanken der sicher echten Quästionen bis in Einzelzüge denen Langtons im Kommentar entsprechen. Wir haben somit keinen Grund an der rechten Zuteilung an ihn zu zweifeln. Es bleibt natürlich die von L. eigens hervorgehobene Möglichkeit, daß vor der Abschrift in eine fortlaufende Stichwortglosse einzelne Zusätze in die frühere Form der Marginalglosse sich eingeschlichen haben. So ist also ein echtes Werk des Kardinals aus dieser ideengeschichtlich so wichtigen Zeit der Forschung in mustergültiger Edition geschenkt. Es zeigt uns den Fortschritt der theologischen Deutung seit dem Lombarden in diesen fünf Jahrzehnten angestrengtester theologischer Arbeit der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts. Weisweiler

Betti, H., Notes au sujet de la Littérature Théologique sur les Sacrements en général au début de la Grande Scolastique: RechThéolAncMéd 18 (1951) 211 bis 237. — Schon ein Blick in die Prolegomena zum 3. Buch der Summa Alexanders von Hales zeigt die Fortschritte, die in den letzten Jahrzehnten in der Erforschung der Quaestionenliteratur von ca. 1230 bis 1250 gemacht wurden. Leider ist das meiste noch unveröffentlicht, so daß die Benutzung für die Dogmengeschichte dieser Zeit noch recht erschwert ist. B. gibt einzelne neue Beiträge. Vor allem veröffentlicht er aus Cod. 3804 A der Pariser Nationalbibl. eine *Quaestio über die Sakramente im allgemeinen* mit 5 Unterfragen. Sie hängt ab von der Quaestio Alexanders: ‚Primo queritur de numero sacramentorum novae legis', die in mehreren Hss erhalten ist, und ebenso vom 4. Buch des Sentenzenkommentars Alexanders. Beides ergibt sich aus den von B. angeführten Stellen. Daß sie von Alexander selbst stammt, halte ich für ausgeschlossen; denn einmal ist das Formelwesen ganz verschieden, ferner wird die auf Alexander zurückgehende Stelle durch ‚Quidam sumunt' eingeführt, dem ‚Alii sumunt sic' gleichgestellt werden. Nach Alexander ist das Weihwasser ‚signum et causa', nach unserer Quaestio ‚non causat gratiam'. Auch Rupella hat wenig Aussicht. Es finden sich keine positiven Anzeichen. Besser bleibt man bei einem unbekannten Kompilator: Franziskaner oder Dominikaner? — Für die Bestimmung eines *anonymen Kommentars zum 4. Buch der Sentenzen* in Cod. Paris. Nat. 3032 kann B. nachweisen, daß sowohl der Kommentar Hugos von St. Cher als jener Alexanders zitiert wird. Aus der Stelle ‚Contrarium videmus de facto quia fratres de sancto Victore parisiensi et fratres minores et praedicatores contrarium faciunt... Unde quia fratres *nostri* et fratres ⟨praedicatores⟩ hoc faciunt in ista dioecesi' (sc. Metensi) läßt sich fast mit Notwendigkeit schließen, daß der Verfasser Franziskaner sei; denn praedicatores muß ergänzt werden, damit der Satz Sinn hat. Die fratres nostri werden aber die zuerst genannten fratres minores sein. — Eine Bemerkung über die *Summa Rolands von Cremona* in Cod. Mazarine 795 gibt ein ungelöstes Rätsel auf. Dort steht f. 80ra secundum quod dicit ‚beatus' Thomas. Eine irgendwie ähnliche Stelle findet sich bei Thomas in Sent. l. 4 d. 6 q. 2 a. 3 und Summa 3 q. 71 a. 2. So erfahrene Paläographen wie Molinier, Ehrle, Filthaut setzen die Hs ins 13. Jahrh. — Ehrle und Filthaut in die erste Hälfte — und das nach sorgfältiger, umfassender Prüfung. Und nun sollte die Hs nach der Heiligsprechung geschrieben sein, wo die Schriftunterschiede der Zeiten für jeden greifbar sind! Steht dort wirklich von gleicher Hand beatus oder ist es ein Verlesen oder eine Verbesserung für frater? Ein Einschub mit Bezug auf den Sentenzenkommentar 1253—55 wäre möglich; aber nach 1323? Übrigens würde allenfalls 1274 genügen.

Denn Nikolaus von Lyra nennt in seinem Quodlibet von 1310 Bonaventura frater und auch beatus. — Endlich weist B. *Herbert von Auxerre* als Verfasser einer Summa de sacramentis nach. Cod. 1760 Troyes (Clairvaux) (aus welcher Zeit?) und eine anonyme Glosse in Cod. Paris. Nat. 15702 sowie ein Obituar von Clairvaux (Zeit?), das sich auf Hss in Clairvaux und der Sorbonne bezieht, bezeugen es. Eine methodische Bemerkung: Herbert als Verfasser von De sacramentis soll besser bezeugt denn als Verfasser der Abbreviatio der Summa Wilhelms von Auxerre; denn für diese habe man „nur" das Zeugnis von Hss. Führt dies nicht zu einem übertriebenen historischen Skeptizismus, wenn das Zeugnis alter, gleichzeitiger Hss keine moralische Gewißheit bietet, bei der allerdings die ‚absolute' Möglichkeit eines Irrtums besteht? Nun gehört der von mir eingesehene Cod. 291 Montpellier (aus Clairvaux) mit der Summa ‚de sacramentis secundum magistrum Hubertum de Anthissiodoro' der 1. Hälfte des 13. Jahrh. an. Ein solches Zeugnis allein und mehr noch im Verein mit anderen Hss scheint mir historische Gewißheit zu geben. Für die nach B. weniger als echt bewiesene Abbreviatio haben wir als Zeugen für Herbert wenigstens die von mir eingesehenen Hss — sehr wahrscheinlich noch andere — Cod. Troyes 1966 (saec. 13) ‚Summa magistri Guilelmi Antisiodorensis abreviata a magistro Herberto' — Cod. Avignon 290 (A. F. 133) saec. 13 ‚Summa magistri Hereberti' — Cod. Bodl. 146 der Bodleiana Oxford (s. 13) ‚Summa magistri Auberti Altisiodorensis'. Cod. Ambros. L. 42 sup. gibt in der Aufschrift f. 1^{r} Anno domini M° CC° XXXIIII, XIIII Kal. Magii auch einen terminus ante quem für die Abbreviatio (vgl. Schol 3 [1928] 442). Ob das auch für De sacramentis gilt, muß noch untersucht werden. — Solch kurze Notizen, wie B. sie bietet, geben oft wichtige Aufschlüsse und stellen neue Probleme. Pelster

Roos, H., Die Modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter (BeitrGeschPhThMA 37, 2). gr. 8° (168 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 11.—. — Die Arbeit nimmt die grundlegenden Forschungen bes. von Grabmann und P. Lehmann über die Modi significandi auf und führt sie für Martinus von Dacien weiter. R. hat über ihn bereits früher zwei Artikel in der Dänischen Zeitschrift Classica et Mediaevalia veröffentlicht: Martinus de Dacia und seine Schrift De modis significandi: 8 (1946) 87—115, und Sprachdenken im Mittelalter: 9 (1948) 200—215, denen jüngst noch ein dritter folgte: Martinus de Dacia's Isagogekommentar, in der Festschrift L. L. Hammerich 208—217. Eingehend wird in dem vorliegenden Buch die Überlieferung der Modi significandi des Martinus zusammen mit den Kommentaren zu ihnen und auch das Verhältnis der Hss untereinander untersucht (8—40). Somit ist einer späteren Edition gut vorgearbeitet. Überzeugend ist auch der weitausgeführte Beweis für die Autorschaft des Martinus. Die wenigen sonst in den Hss genannten Verfassernamen lassen sich m. E. nach wohl am besten aus den in der Schrift selbst bei Beispielen genannten Vornamen (vgl. 44) Johannes und Petrus erklären (42), während Elgeri in Troyes wohl aus egregii entstanden sein dürfte, wie die mit Troyes eng verbundene Erfurter Hs schreibt (42). Von ideengeschichtlicher Bedeutung sind die beiden weiteren Kapitel, in denen die Grammatik im Bildungssystem des Mittelalters zunächst mehr allgemein dargestellt wird (4. Kap., 121—159). Die Ergebnisse werden dann auf die Schrift des Martinus angewandt (5. Kap., 121—159). Es ergebe sich daraus nach R. mit großer Wahrscheinlichkeit, daß die Schrift um 1250 in Paris entstanden sei. Denn Anlage und Methode stimmten sehr mit der von Grabmann so gründlich untersuchten Schrift des Nikolaus von Paris aus dem gleichen Milieu der Pariser Artistenfakultät der Zeit überein. Wie bei ihm sind auch bei Martinus nur Schriften zur logica vetus überliefert, wie sie im 1. Teil des Dekretes von 1255 aufgezählt sind. Die Kommentare scheinen also noch vor der Auswirkung des neuen Dekretes angesetzt werden zu müssen (126 f.). Auch die Art der Texterklärung, die kurze lectio und längere quaestio noch miteinander verbindet und nicht die erstere von der ausgebauten quaestio disputata wie Albert der Gr. trennt, ist von Martinus noch angewandt. Als terminus ad quem hat R. mit Grabmann (vgl. jetzt dazu von M. Grabmann: Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik. Ein Überblick, in Mélanges J. de Ghellinck, Gembloux 1951, 421—433, bes. 428) 1286 gut angesetzt, also das Jahr, in dem Martinus däni-

scher Kanzler wurde. R. konnte als terminus a quo ein zwar anonymes aber doch wohl typisches Zitat aus Robert Kilwardby feststellen, in dem dieser „antiquus expositor" genannt wird (122). Da wahrscheinlich die logischen Schriften Kilwardbys vor dessen Ordenseintritt liegen dürften (um 1250), wäre damit ein Datum zwischen 1250 und 1286 gegeben. R. möchte das aber näher „um 1250" begrenzen, weil die Richtlinien der früheren Aristotelesdekrete von 1215 bzw. 1231 noch eingehalten sind. Auf Thomas von Aquin fand er noch keine Hinweise. Die Hauptschwierigkeit für diese „Arbeitshypothese" (134) dürfte wohl die Bezeichnung Kilwardbys als „antiquus expositor" sein. Konnte man ihn um 1250 schon so nennen? R. sucht die Bezeichnung mehr inhaltlich im Gegensatz zu modernus zu deuten, also nicht zeitlich, sondern bewertend aufzufassen (132). Ob das genügt, wenn es sich nicht um eine Richtung, sondern um eine Einzelpersönlichkeit handelt? Durch eine spätere Ansetzung der Abfassungszeit würden die übrigen Gründe zwingen, den Abfassungsort von Paris wegzuverlegen — vielleicht nach Dänemark. Denn in Paris kann das Werk nachher wohl kaum mehr in der alten Art geschrieben worden sein. Auch die Abhängigkeitsfrage müßte dann wohl anders gelöst werden, wie ja auch Grabmann Boetius von Dacien etwas früher als Martinus ansetzt (ebd. 428), während R. anders urteilt (135). Aber unabhängig davon bleibt die Einfügung des Werkes in die Zeitströmung äußerst wertvoll und interessant. — Die inhaltliche Würdigung durch R. bringt noch einen anderen sehr wichtigen Punkt zur Sprache. Die Modi significandi stehen im Streben der Zeit, eine eigentliche Sprachlogik aufzubauen. Die grammatikalische Tatsache wird meist vorausgesetzt. Das Mühen geht darauf, die *logische* Definition des grammatikalischen Vorganges zu finden und ihn dann in ein logisches System einzuordnen. Damit ist nun zweifellos ein Bruch mit den Bestrebungen der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts gegeben, in dem nach Abaelards stark logischen Abhandlungen die Schule des Petrus Heliae und besonders die Radulphs von Beauvais wieder mehr die Grammatik pflegten. Jüngst hat R. M. Hunt darauf eindrucksvoll hingewiesen (vgl. Schol 27 [1952] 476f.). Leider wurde diese Arbeit R. erst nach Fertigstellung seines Buches zugänglich (96). Hunt hat dargetan, wie das volle Untergehen dieser Schule im 13. Jahrh. gerade darauf zurückzuführen ist, daß die neue aristotelische Linie die Logik wieder stärker über die bloße Grammatik stellen ließ. Es gibt also doch wohl ein stärkeres Auf und Ab seit Abaelards stark logischem Einschlag über Petrus Heliae und Radulph zu den Modi significandi, als R. meint, wenn er mit Grabmann mehr das organische Werden seit Abaelard hervorhebt. (Übrigens ist die Grammatica Hugos von St. Viktor bereits von J. Leclerq in ArchHistDoctrLittMA 14 [1945] 263—322 ediert worden.) Aber gerade dieses Wechseln der Richtungen macht den neuen Versuch der Modi significandi zur Logik hin ideengeschichtlich so wertvoll, und man möchte nach dieser Einführung recht gerne auch bald die Edition von R. gedruckt sehen. Es würde ein großer Dienst für die Gesamtbetrachtung der Hochscholastik sein. Weisweiler

Studia Albertina. Festgabe für B. Geyer. Hrsg. von H. Ostlender (BeitrGPhThMA, Supplementbd. 4). gr. 8° (472) S.) Münster/Westf. 1952, Aschendorff. DM 30.—. — H. Ostlender, Die Autographe Alberts des Großen: ebd. 3—21. — Fr. Stegmüller, Das Uppsalenser Albertusautograph: Ebd. 22—29. — T. Schmid, Albertus-Magnus-Fragmente in Schweden: Ebd. 30—31. — Aus der reichhaltigen Festschrift zum 70. Geburtstag des um die Albertusforschung und die Ausgabe der Werke hervorragend verdienten Prof. Geyer seien hier zunächst drei Arbeiten, die sich mit den Autographen und der handschriftlichen Überlieferung der Werke Alberts befassen, genannt. Anschließend werden dann einzelne weitere Arbeiten der Festschrift getrennt besprochen, damit sie nicht in einer bloß summarischen Aufzählung des Inhaltes der Festschrift, wie es heute so vielfach der Fall ist, verschwinden. — Der Sekretär des Albertus-Magnus-Instituts Ostlender gibt eine sehr eingehende und wertvolle Übersicht mit allen Nachweisen über die ehemals existierenden und die heute noch vorhandenen Autographe Alberts. Verloren sind die Urschrift des Lukasevangeliums, früher in Regensburg, ebenso das Autograph des Metaphysikkommentars in der Speyrer Dombibliothek, eine Irrtumsliste über Sätze der Brüder des freien Geistes. Erhalten sind dagegen die Autographe von De animalibus und des Matthäuskommentars, beide im Historischen Archiv zu Köln,

ferner Cod. misc. lat. 273 der Nationalbibl. Wien mit einem Bruchstück aus der Physik, mit De coelo et mundo, De natura locorum und De causis proprietatum elementorum. Hinzu kommen jetzt 2 Pergamentblätter in Cod. C. 232 der Universitätsbibl. Uppsala, die *Stegmüller* gefunden hat und deren Echtheit er in seinem Artikel beweist. Sie enthalten Sent. l. 2 d. 3 a. 6 und l. 2 d. 4 a. 1 (bruchstückweise). Da es von l. 2 nur 3 Hss gibt, ist der Fund recht wertvoll. St. weist hin auf die Mangelhaftigkeit des Druckes Jammy-Borgnet, wie es früher Stadler für De animalibus getan hat. O. berührt das graphologische Problem, das bei mittelalterlichen Autoren seine außergewöhnlichen Schwierigkeiten hat. Vielleicht läßt sich bei Autographen und in mehr der Kursivschrift sich nähernden Werken einiges erreichen. Noch eher gilt dies für die Datierung. So zeigt u. a. der Isaiaskommentar bei Thomas einen jugendlicheren Charakter als die Summa contra gentiles und ebenso das Fragment von Uppsala als De animalibus und der Matthaeuskommentar. Ein Wunsch für die Beigabe von Tafeln sei erlaubt. Wie so oft ist auch hier die Reproduktion viel zu klein und deshalb teilweise kaum brauchbar. Besser ein kleines Stück, das lesbar ist, als ein größeres in unmöglicher Verkleinerung. Betreffs der Auswertung der Werke für die Charakteristik möchte ich darauf hinweisen, daß sich aus einem Studium der Werke nicht nur in Bezug auf die Lehre, sondern auch auf die Person manches ergibt, so auch bei Albert. — Die Studie von *Schmid* über die Albertus-Fragmente in Schweden zeigt am Beispiel Alberts, wie ein geduldiges Studium der Vorsatzblätter manche Funde in den Hss ergeben kann. Pelster

Filthaut, E., Um die Quaestiones de animalibus Alberts des Großen: Studia Albertina, Münster 1952, 112—127. — Diese mit außergewöhnlicher Sorgfalt und Sachkenntnis geschriebene Untersuchung über die lange verschollenen Quaestiones de animalibus Alberts des Großen lassen für die vom Verf. vorbereitete Ausgabe das Beste erwarten. Nach Aufzählung der bisher bekannten 5 Hss, von denen die Mainzer eine freiere Bearbeitung ist, beweist F. mit überzeugenden äußeren und inneren Gründen die Echtheit der Fragen, die freilich auf ein Reportatum zurückgehen, so daß man mit kleineren Änderungen rechnen muß. Die Fragen De pulsu in der späten Erfurter Hs dürfte F. mit Recht als Einschub ansehen. Interessant sind auch hier die eingeflochtenen Berichte über Selbsterlebtes und Beobachtetes. Wiederum drängt sich die Frage auf: Hat Albert nicht in Padua Medizin studiert? Daß diese für Albert so charakteristischen Berichte in einzelnen Hss ganz oder teilweise fehlen, erklärt sich leicht daraus, daß der Abschreiber für sie kein Interesse hatte. Eine wirkliche Schwierigkeit macht die Datierung. Nach der Mailänder Hs, die in diesem Teil noch dem 13. Jahrh. angehören kann, hätte Albert die Vorlesungen 1258 in Köln gehalten. Dies Datum ist wenigstens für die heutige Fassung unmöglich. Sie setzt nämlich De animalibus voraus, das nicht vor 1268 vollendet war; ferner zitiert sie zwar in den Lemmata die arabisch-lateinische Übersetzung von De animalibus, aber im Text auch einzelne Male die griechisch-lateinische, ebenso De causa motus animalium. Sie setzt auch das vierte Buch der Meteora in der neuen Übersetzung voraus. All diese Übersetzungen sind aber erst um 1260 entstanden, und Albert gebraucht in seinen Kommentaren noch die älteren Übersetzungen. F. möchte deshalb eine spätere Überarbeitung der Kölner Vorlesung durch den Reportator annehmen. Das ist möglich. Ob sehr wahrscheinlich? Daß ein Reportator die neuen Übersetzungen einschob, dazu noch in ungenauer Form, ist wenig wahrscheinlich. Daß Alberts Wissensdurst sich bald nach dem Erscheinen den neuen Übersetzungen zuwandte, wie er ja auch die Metaphysica media alsbald statt der arabischen Übersetzung benützte, ist leicht verständlich. Ich möchte daher an der früher geäußerten Ansicht einer Textverderbnis in der Zahl 1258 der Ambrosiana-Hs einstweilen festhalten. Die Quaestiones lägen demnach erst nach etwa 1260, dem frühesten Datum der Vollendung von De animalibus. Albert nahm 1269 endgültig seinen Wohnsitz in Köln. Die gegen diese Datierung erhobenen Schwierigkeiten scheinen nicht unlösbar. Albert wird frater, nicht dominus genannt. Die Hss von Poitiers und Erfurt stammen nicht aus Deutschland; ein Deutscher würde nicht von Albertus theotonicus reden. Doch brauchte man um den Episkopat Alberts sich nicht viel zu kümmern, zumal Albert wieder unter die Obedienz des Ordens zurückkehrte. Deshalb ist auch der frater keine entscheidende Instanz, ebensowenig wie bei Thomas gegen die Datie-

rung nach 1323. Im Stamser-Katalog wird weder bei Hugo von St. Charo noch Anibaldus die Kardinalswürde genannt. Aber Albert zitiert Köln, als sei er nicht dort. Antwort: In der Vorlesung wird Albert wohl eher hic oder in nostro conventu gesagt haben. Der Reportator mußte dies natürlich für den neuen Leserkreis in Colonia usw. abändern. Da übrigens Albert ein Pferd und einen Hund sich hielt, so denkt man eher an den ehemaligen Bischof als an den frater. Daher scheint die Annahme einer auch sonst häufigen Verderbnis in der Zahl nicht unwahrscheinlich. Absolute Sicherheit wird man kaum erhalten. Pelster

Backes, J., Das zeitliche Verhältnis der Summa De incarnatione zu dem dritten Buch des Sentenzenkommentars Alberts des Großen: Studia Albertina, Münster 1952, 32—51. — Das von F. Haberl, Die Inkarnationslehre Alberts des Großen, 1939, aufgeworfene Problem über das zeitliche Verhältnis der noch ungedruckten Summa de incarnatione und des 3. Buches der Sentenzen war eigentlich schon vor Haberl in einem seiner Lösung entgegengesetzten Sinn durch Ohlmeyer und Lottin endgültig gelöst. Ohlmeyer (RechThAncMéd 1932, 397) zeigt, daß De incarnatione in Sent. l. 3 d. 1 a. 1 zweimal zitiert wird. Lottin (RechThAncMéd 1936, 141 f.) weist nach, daß die Summa de bono De incarnatione voraussetzt. Nun aber verweist Sent. l. 3 d. 40 a. 4 klar auf die Summa De bono et de virtutibus: Qui vult potest inducere longam quaestionem de legibus et iure naturali, quam disputavimus in tractatu de iustitia. Gleichwohl ist diese neue Widerlegung von Haberl nicht überflüssig. B. vergeicht eine Reihe von Stellen, die nach Haberl eine Priorität des Kommentars beweisen sollen. Er zeigt, daß eine solche Priorität keineswegs notwendig ist, ja daß oftmals im Kommentar eine gewisse Entwicklung und Besserung zu Tage tritt. Es wird dadurch ein tieferes Eindringen in die allmähliche Entwickung nach Inhalt und Form ermöglicht. Allzugroß kann allerdings der sachliche Unterschied nicht sein, da die Werke ja zeitlich recht nahe stehen. Pelster

Hiedl, A., Die ursprüngliche Einteilung des Sentenzenkommentars Alberts des Großen: Studia Albertina, Münster 1952, 189—201. — Wer einmal Kommentatoren zum Lombarden aus dem Anfang, der Mitte und dem Ende des 13. Jahrh. und dem 14. Jahrh. verglichen hat, dem ist es sofort offenbar geworden, wie allmählich die Erklärung immer mehr zurücktritt, bis wir im 14. Jahrh. vielfach nur noch Sammlungen von Quästionen haben, die irgendwie lose mit dem Inhalt der angezogenen Distinctio zusammenhängen. Schon bei Thomas und Bonaventura sind die Fragen scharf geschieden von der Divisio und der Expositio textus oder den Dubia circa textum. Bei Fishacre und Albert dagegen ist die Verbindung von Lectio und Quaestio noch viel inniger. H. geht dieser Behandlung, die leider durch die Drucke stark verdeckt ist, umsichtig nach und liefert damit eine wichtige Vorbereitung für die Neuausgabe. Albert beginnt mit der Divisio textus. Dann aber müssen wir 2 Arten von Quaestionen unterscheiden: die einen lehnen sich unmittelbar an die Einteilung des Lombarden an und hängen eng mit dem Text zusammen. Sie werden eingeleitet durch Deinde quaeritur, nicht nur zu Anfang der Distinctio, sondern auch innerhalb derselben und das entsprechende Lemma des Lombarden; dann folgen ein oder mehrere Dubia, eingeleitet durch Incidit quaestio (dubium), wobei er im Gegensatz zu anderen Erklärungen die Einteilung des Lombarden als Wegweiser benutzt. Die Expositio „litterae" der anderen Kommentatoren tritt ganz zurück; nur im ersten und dritten Buch findet sie sich nach H. zweimal, ein Anzeichen, daß diese beiden Bücher zuerst geschrieben wurden, wie anderweitig feststeht. Eine Untersuchung der Einteilung bei anderen Autoren jener Zeit dürfte sich lohnen. Pelster

Fries, A., Principium Biblicum Alberti Magni: Studia Albertina. Münster 1952, 128—147. — F. hatte in Cod. Vat. 42 45 eine Einleitung in die Hl. Schrift „Principium biblicum" aufgefunden. Durch eingehenden Vergleich mit anderen Schriften Alberts konnte er den ziemlich umfangreichen Traktat als echt nachweisen. (Eine Vorlesung Alberts des Großen über den biblischen Kanon: DivThom[Fr] 1950, 194 bis 213.) Hier veröffentlicht er das ganze Principium. Es ist ein schönes Beispiel für diese Gattung, und es zeigt die große Kenntnis der Schrift und der Väter bei Albert. Es stammt aus der Pariser Zeit. Pelster

S. Thomas d'Aquin, Contra Gentiles III. Texte de l'Edition Léonine, traduction de M. J. Gerland. 4° (882 S.) Paris o. J., Lethielleux. Fr. 3400.—. — Die neue lateinisch-französische Ausgabe der Summa contra Gentiles hat mit dem 3. Buch begonnen. Sie wird von den PP. Dominikanern von Chambéry-Leysse besorgt, die aber den Text der Leonina einfach nur übernehmen und der Übersetzung keine Erklärungen oder Anmerkungen beifügen. In einer kurzen Einleitung wird Thema und Methode dieses Buches der S. c. G. nur ganz im allgemeinen skizziert. Man möchte meinen, daß eine solche Selbstbescheidung dem Zweck der Ausgabe, weiteren, wenn auch gebildeten Kreisen zu dienen, nicht völlig gerecht wird. Allerdings soll Bd. 1 eine größer angelegte Einführung bringen. Auch das beigefügte Begriffsregister bleibt im allgemeinsten Rahmen. Es will ausdrückich nur als ein erstes Hifsmittel zum Studium gelten. Der eigentlich wissenschaftliche Wert des Ganzen ist damit sehr herabgedrückt im Gegensatz etwa zu den deutschen Thomasausgaben. Vielleicht bedeutet die Übersetzung als solche in diesem Fall schon eine gewisse Hilfe auch für die Interpretation; man möchte es wünschen, da ja der Originaltext unmittelbar zum Vergleich zur Verfügung steht. Aber die Herausgeber betonen die Wörtlichkeit der Übersetzung. Rezensent kann sich über sie verständlicherweise kein Urteil erlauben. Doch scheint strenge Wörtlichkeit nicht immer vorzuliegen. Ogiermann

Meier, L., Die Rolle der Theologie im Erfurter Quodlibet: RechThAncMéd 17 (1950) 283—302. — Auch nach den Untersuchungen von P. Glorieux (La Littérature Quodlibétique 2, Paris 28—50 und DivThom [Pi] 42 [1939] 61—93) bestehen, zumal über manche Äußerlichkeiten der Quodlibeta, noch einige Dunkelheiten. Über die Zeit nach etwa 1350 wußten wir so gut wie nichts. Da können uns die zumal in deutschen Bibliotheken erhaltenen Bruchstücke von Quodlibeta des 15. Jahrhunderts, wenn mit der nötigen Vorsicht behandelt, vielleicht einige Rückschlüsse für die ältere Zeit erlauben. L. Meier, der wie wohl kein anderer eine umfassende Kenntnis der kleineren deutschen Bibliotheken hat, bringt aus den verschiedensten Bibliotheken eine Menge von Hss der an der Erfurter Universität gehaltenen Quodlibeta des 15. Jahrh., die großenteils datiert sind und den Namen des Quodlibetarius angeben. Wir erfahren aus den Statuta disputationum de Quodlibet: 1. Die Quodlibeta wurden in der philosophischen Fakultät am Tag nach Bartholomäus (24. August) vormittags und nachmittags gehalten; 2. der Vorsitzende wird am 2. Januar gewählt, er wählt eine Frage aus Metaphysik, Naturphilosophie und Ethik aus, die er zu Anfang des Quodlibet disputiert, wobei ein Baccalar ihm und anderen Magistri und Prälaten antwortet. Außerdem bestimmt er für jeden Magister artium eine Frage, die er zu behandeln hat; sie wird 2 oder 3 Wochen vor dem Quodlibet zugestellt. Die Studenten dürfen ‚utiles et honestae quaestiones et problemata de materia artium liberalium' schriftlich den disputierenden Magistri einreichen. Der Quodlibetarius (Vorsitzende) muß magister artium sein und darf noch nicht die Lizenz in der Theologie erworben haben. Die von ihm disputierte Quaestio mit einem Baccalarius als Respondens heißt Quaestio principalis. Hier erhält eine öfter ausgesprochene Vermutung eine Bestätigung, daß nämlich nur bei der ersten Quaestio ein Responsalis da war. Bemerkenswert ist auch, daß der Quodlibetarius allem Anschein nach nur die erste Frage beantwortete; darauf traten andere Magistri auf. M. untersucht nun den Anteil der Theologen an diesen Quodlibeta. Sie konnten, wie gesagt, nicht Quodlibetarius sein, falls sie bereits die Lizenz in der Theologie erworben hatten. Bei der nahen Verwandtschaft der Fakultäten beantworteten sie aber nicht selten rein theologische Fragen, die wohl in erster Linie von wißbegierigen Studenten gestellt wurden. — Es bleibt mir noch der Zweifel, ob diese rein theologischen Fragen streng zum Quodlibet gehörten oder nur zur Erhöhung der Feierlichkeit ‚tempore Quodlibeti', wie es mehrmals heißt, disputiert wurden. Wie umfangreich ein Quodlibet sein konnte, zeigt das Quodlibet des Magister Johannes Lamsiden, in dem die Namen von 61 Disputierenden angeführt werden. Es gab auch, wie beim Doktorat der Theologie, eine quaestio expectatoria zur Erwartung säumiger Besucher. — Hatte die theologische Fakultät auch eigene Quodlibeta? Es scheint nicht; wenigstens findet sich in den Statuten keine Nachricht. Auf Grund von vor Jahren gesammelten, leider nur dürftigen Notizen aus den Codd. 340 (369), 241 (491), 342 (564), 343 (441) der Universitätsbibliothek Münster, die leider sämtlich dem furor bellicus zum Opfer

gefallen sind; gab es auch in den Ordensstudien Quodlibeta mit einer quaestio principalis cum argumentis, mit quaestiones sine argumentis, so in Bremen (Cod. 343 f. 199va), in Soest (Cod. 342 f. 43^{r}), in Utrecht (Cod. 342 f. 172^{r}). Das Quodlibet bestand aus der Quaestio principalis und einer oder mehreren Quaestionen cum argumentis und sine argumentis; determinator und respondens sind hier gleichgesetzt, desgleichen in Utrecht anno 1448 (Cod. 340 f. 4^{r}). Cod. 341 enthielt unter anderem die 4 Quästionen bei Erlangung des theologischen Doktorats (2 für die Vesperien, 2 für die Aula); die von verschiedenen Magistri zur Disputation vorgelegten Quaestiones in Utrecht, eine ausgeführte ‚Quaestio principalis pro quodlibet (f. 103^{r}), ferner die Anzeige einer Disputatio de quodlibet (f. 123^{r}): Item lector apud fratres predicatores suas /// (2 Worte unleserlich) continuando lecciones cras hora octava pro gracia principii vel quodlibeti infra scriptas disputabit questiones. Ähnlich die Anzeige einer Predigt auf den hl. Thomas: Hodie post prandium hora tercia vel paulo post baccalarius predicatorum faciet sermonem latinum ob honorem doctoris sancti beati Thome. In scolis eorundem (wahrscheinlich in Utrecht). Es fanden sich in den Hss Fragen aus den Konventen von Utrecht (1447—1448), Marburg (1477), Lübeck, Soest, Magdeburg, Bremen 1451. Neu ist auch, daß mit der quaestio principii (für die Sentenzen) eine Questio quotlibetaria, d. h. hier eine Frage über irgendein Thema verbunden war. Es sei in diesem Zusammenhang auf Cod. lat. Monacensis 655 (saec. 15) hingewiesen. Er enthält ff. 53^{r}—59^{r}: Statuta facultatis artium: In ihnen werden auch über das Abhalten der Quodlibeta eine Anzahl Einzelbestimmungen gegeben. Es würde sich der Vergleich mit Erfurt wahrscheinlich lohnen. Man sieht aus dem Artikel sowie aus den Arbeiten von A. Lang über die Verhältnisse an der Wiener Universität, die ein reges Leben verraten, daß wir uns abgewöhnen müssen, Philosophie u. Theol. des 15. Jahrh. einfachhin als Dekadenz abzutun. Pelster

Simeón de la S. Familia, O.C.D., Un nuevo códice manuscrito de las obras de San Juán de la Cruz usado y anotado por el P. Tomás de Jesús: Ephemerides carmeliticae (Firenze) 4 (1950) 95—148. — Juan de Jesús María, O.C.D., El Cántico espiritual de San Juán de la Cruz y ‚Amores de Dios y el alma' de A. Antolinez, O.S.A.: ebd. 3 (1949) 443—542; 4 (1950) 3—70. — S. bietet einen Beitrag zur Geschichte der handschriftlichen Überlieferung der Werke des hl. Johannes v. Kreuz. Er weist auf ein Ms. von dessen Werken hin, das sich im Generalarchiv des Ordens zu Rom findet, aber bisher wenig bekannt und vor allem nicht dem wahren Herausgeber, Thomas von Jesus, zugeteilt war. Dieser gelehrte mystische Schriftsteller (1564—1627) hat die Werke des Heiligen von älteren Mss. abschreiben lassen, mit Korrekturen und Anmerkungen versehen und schon 1603/4 zum Druck vorbereitet. Doch kam es erst 1618/19 durch einen andern Karmeliten dazu. Der Verf. gibt genau die Tätigkeit des Thomas an allen Teilen der Werke an, die begreiflicherweise für den Inhalt kaum in Betracht kommt. Besonders weist S. zum Schluß darauf hin, daß Thomas den Heiligen und seine Werke sehr hoch geschätzt hat, wenn er ihn auch in seinen eigenen nicht namentlich zitiert. — Dieser Gedanke ist die Überleitung zum 2. Aufsatz. Denn er wendet sich scharf gegen das Buch des Professors Krynen von Salamanca, der Thomas als Gegner des Heiligen hinstellt. Er habe ihn wegen dieser Gegnerschaft nie genannt. Von ihm sei auch die Ausgabe B des Cántico espiritual, die bisher ebenso wie A allgemein dem Heiligen zugeschrieben wurde. Nach Krynen ist sie auf folgende Weise zustande gekommen: Karmeliten haben dem Augustiner Antolinez ein Exemplar der Ausgabe A geliehen und dieser habe daraufhin ein eigenes mystisches Lied: ‚Amores de Dios y el alma', verfaßt. Soweit stimmt Kr. mit den Tatsachen überein. Aber dann — so fährt der Verf. fort — irrt er und vergewaltigt die Quellen, wenn er schreibt, aus Vermischung von A und dem Lied des Antolinez sei B entstanden, und B sei nicht ein Werk des Heiligen, sondern seines angeblichen Gegners Thomas. Demgegenüber beweisen die ältesten Mss. und die besten Herausgeber, daß Cántico B immer als ein Werk des Heiligen galt. Außerdem legt der Verf. mit Recht dar, daß die inneren textkritischen Beweise von Kr. nicht durchschlagen, da er B. nur mit Antolinez und Thomas vergleicht, nicht aber mit Johannes v. Kreuz selbst, und die Abhängigkeit des B von Antolinez nicht zu beweisen vermag. So muß man bei der alten Ansicht bleiben, daß A und B zwei verschiedene mystische Dichtungen desselben Verfassers im Anschluß an das Hohelied sind. Raitz v. Frentz

Zur naturphilosophisch-erkenntnistheoretischen Problematik der Quantenphysik

Von Wolfgang Büchel S. J.

In einer früheren Untersuchung[1] wurde herausgestellt, daß es sich bei dem vielerörterten Problem des quantenphysikalischen Indeterminismus in erster Linie nicht um die Frage nach Kausalität oder Freiheit, sondern um die Realbedeutung der quantenphysikalischen Zustandsfunktion („Wahrscheinlichkeitswelle") handelt. Bei der Diskussion dieses letzteren Problems hat man einerseits vom naturphilosophisch-ontologischen Standpunkt aus den Gedanken eines „Möglichkeitsfeldes", innerhalb dessen die Elementarteilchen sich jeweils neu „aktualisieren", vorgeschlagen; andererseits wurde vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus die Gültigkeit der zweiwertigen Logik wie die des kritischen Realismus in Zweifel gezogen. In der Auseinandersetzung mit diesen Auffassungen soll im Vorliegenden eine gewisse Eingrenzung des Problembereichs versucht werden, indem als Grundproblem des ganzen Fragenkomplexes der Analogiecharakter der Erkenntnis der Mikrowelt wahrscheinlich gemacht wird. Wenn infolgedessen eine restlos einsichtige Lösung hier vielleicht ebensowenig möglich erscheint wie etwa bei den aus dem Analogiecharakter der menschlichen Gotteserkenntnis entspringenden Problemen, so sind doch wohl gewisse Abgrenzungen möglich, die z. B. für das Kausalitätsproblem nicht uninteressant sind.

Im Folgenden wird zunächst umschrieben, in welcher Form sich das Problem der Deutung der Zustandsfunktion in der Quantenphysik stellt (I); die Auseinandersetzung mit dem Gedanken des „Möglichkeitsfeldes" (II) leitet zu der eigentlichen erkenntnistheoretischen Problematik (III) über. Dabei ist es unvermeidlich, etwas genauer auf den physikalischen Sachverhalt einzugehen, als dies gewöhnlich geschieht; denn gerade daraus ergeben sich für die philosophische Diskussion Gesichtspunkte, die oft übersehen werden.

Zu der Diskussion von *Gedankenexperimenten,* auf die wir uns gelegentlich beziehen, eine Vorbemerkung: Die tatsächlich durchgeführten physikalischen Experimente erfordern gewöhnlich einen gewissen Aufwand an technischen Hilfsmitteln, der den eigentlichen Grundgedanken für den Nichtphysiker oft nur mehr schwer erkennbar werden läßt. Verzichtet man auf diese Hilfsmittel, um den Grundgedanken klarer hervortreten zu lassen, so wird das Experiment technisch (d. h. praktisch, nicht grundsätzlich) undurchführbar und kann nur mehr durchgerechnet werden, d. h. es wird zum Gedankenexperiment. Die Diskussion eines solchen Gedankenexperiments ist insoweit beweiskräftig, als die Gültigkeit der zugrundegelegten Theorie voraus-

[1] Schol 27 (1952) 225 ff., bes. 233.

gesetzt werden darf. In unserem Fall handelt es sich um die Quantenmechanik und Quantenelektrodynamik, deren Gültigkeit (innerhalb des in Frage stehenden Bereiches) von den Diskussionspartnern anerkannt wird und sich aus der stets wiederholten Bewährung in den tatsächlich durchgeführten Experimenten ergibt.

I. Physikalische Voraussetzungen

a) Allgemeine Charakterisierung der quantenphysikalischen Naturbeschreibung

Das Problem der quantenphysikalischen Zustandsfunktion ergibt sich aus der grundsätzlichen Eigenart der quantenphysikalischen Naturbeschreibung. Die Quantenphysik beschreibt ein physikalisches Gebilde — Elementarteilchen, Atom, Molekül usw. —, indem sie ihm eine sog. *Zustandsfunktion* zuordnet. Diese Zustandsfunktion (auch als Zustandsvektor, in der allgemeinverständlichen Darstellung meist als Wahrscheinlichkeitswelle oder ähnlich bezeichnet) ist jedoch — wenigstens von der Quantenphysik her — nicht als Abbild des wirklichen Zustandes des betreffenden Objektes aufgefaßt, sondern lediglich als mathematisches Hilfsmittel, um die Ergebnisse von zukünftigen Messungen mit Wahrscheinlichkeit vorauszusagen, als „Erwartungskatalog" (Schrödinger) der späteren Meßresultate. Zu diesem Zweck ist jeder physikalisch meßbaren Größe (Ort, Impuls, Energie usw.) eine 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.

Das beschriebene Verfahren sei kurz veranschaulicht am Beispiel eines frei, d. h. ohne den Einfluß von irgendwelchen Kräften, durch den Raum fliegenden Elementarteilchens mit der Masse m und der Geschwindigkeit v. Bezeichnet man den Impuls, d. h. das Produkt aus Masse und Geschwindigkeit des Teilchens mit p und seine Energie mit E, so gilt nach der klassischen Mechanik die Beziehung

$$E = \frac{p^2}{2m}$$

Ersetzt man in dieser Gleichung E und p durch die mathematischen Operationen, die der Energie- bzw. Impulsmessung gemäß der Quantenphysik zugeordnet sind, so wird aus der obigen Gleichung eine Art Wellengleichung für eine Welle, die sich in dem Raum ausbreitet, in dem sich das Teilchen bewegt, und deren Wellenlänge λ gegeben ist durch $\lambda = h/p$ (h = Plancksches Wirkungsquantum). Daraus ergibt sich weiter, daß die Zustandsfunktion für das Teilchen die Gestalt einer solchen Welle hat.

Fragt man nun nach der Wahrscheinlichkeit, das Teilchen an einem bestimmten Raumpunkt P vorzufinden, so entspricht diese Wahrscheinlichkeit der Amplitude, d. h. der Schwingungsweite der beschriebenen Welle am Punkt P (genauer: dem Quadrat des Betrages der Amplitude): Eine große Amplitude bedeutet eine große Wahrscheinlichkeit, eine kleine eine geringere usf.

Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß es nicht möglich ist, die Zustandsfunktion einfachhin als Abbild des wirklichen Zustands des Teilchens aufzufassen; denn die beschriebene „Wahrscheinlichkeitswelle" erfüllt *kontinuierlich* den *ganzen* Raum, das Teilchen dagegen tritt immer nur an einem *einzigen* Raumpunkt auf. —

Läßt man das beschriebene Teilchen gegen einen im übrigen undurchdringlichen Schirm anlaufen, in den in regelmäßigen Abständen Öffnungen eingeschnitten sind, so hat die Zustandsfunktion die Form einer Welle, die durch die Öffnungen im Schirm in den Raum hinter dem Schirm eindringt. Dabei kommt es zu *Interferenzerscheinungen*, womit folgendes gemeint ist: Betrachtet man einen herausgegriffenen Punkt Q in dem Raum hinter dem Schirm, so wird dieser Punkt von Wellenzügen überstrichen, die von all den verschiedenen Öffnungen des Schirms herkommen. Es kann sein, daß alle diese Wellenzüge in Q gerade im gleichen Takt schwingen; dann werden sie sich gegenseitig verstärken, und als Folge davon ist die Wellenbewegung in Q sehr lebhaft, hat in Q eine große Amplitude. Es kann aber auch sein, daß die verschiedenen Wellenzüge sich in Q gegenseitig aufheben, indem ein Wellenberg des einen Wellenzuges auf ein Wellental des anderen trifft; als Folge davon herrscht in Q überhaupt keine Wellenbewegung, die Amplitude der Welle ist dort gleich Null. Außerdem können natürlich noch die Zwischenzustände eintreten. Auf jeden Fall entsteht hinter dem Schirm eine gesetzmäßige Verteilung von Raumpunkten mit großer und von solchen mit kleiner Amplitude; die Art dieser Verteilung hängt im wesentlichen ab von dem Abstand der Schirmöffnungen voneinander und von der Wellenlänge der betreffenden Welle.

Genau das gleiche gilt nun auch für die Zustandsfunktion eines Teilchens, das gegen einen derartigen Schirm anläuft: Es entsteht hinter dem Schirm eine gesetzmäßige Verteilung von Stellen, an denen die Wahrscheinlichkeit, das Teilchen anzutreffen, groß, und von anderen Stellen, an denen diese Wahrscheinlichkeit gering ist. Läßt man nun viele derartige Teilchen hintereinander (oder auch gleichzeitig, aber dann so, daß die Teilchen sich nicht gegenseitig beeinflussen) gegen einen solchen Schirm anlaufen, so verteilt sich die durchschnittliche Häufigkeit der Teilchen in dem Raum hinter dem Schirm genau gemäß der durch die Interferenzeffekte der Zustandsfunktion festgelegten Wahrscheinlichkeitsverteilung, und da man den Abstand der Schirmöffnungen kennt, kann man auch umgekehrt aus der beobachteten Häufigkeitsverteilung auf die Wellenlänge der „Wahrscheinlichkeitswelle" zurückschließen und findet genau die obige Formel $\lambda = h/p$ bestätigt. (Praktisch benutzt man keinen derartigen Schirm, sondern Kristalle, in denen die regelmäßige Anordnung der Atome die gleiche Wirkung wie die regelmäßige Abfolge der Schirmöffnungen hat.)

Eine derartige Übereinstimmung der quantenphysikalischen Naturbeschreibung mit dem experimentellen Befund zeigt, daß die quantenphysikalische Zustandsfunktion, wenn sie auch nicht einfachhin als Abbild des wirklichen Zustands des betreffenden Systems angesehen werden kann, dennoch in irgendeiner Form Grundstrukturen dieses wirklichen Zustandes wiedergeben muß; andernfalls wäre eine derartige Übereinstimmung von Voraussage und experimentellem Befund nicht möglich.

b) Verschränkte Systeme

Von besonderer Bedeutung für die Frage nach der Realinterpretation der Zustandsfunktion ist ein Hinweis auf eine (scheinbare oder tatsächliche?) Paradoxie in der quantenphysikalischen Beschreibung gewisser miteinander in Wechselwirkung stehender Systeme, den Einstein gegeben hat[2]. Man bezeichnet die betreffenden Systeme

[2] Einstein—Podolsky—Rosen, Phys. Rev. 47 (1935) 777 ff.; vgl. auch Schrödinger, Naturwiss. 23 (1935) 807 ff., 823 ff., 844 ff.

als „*verschränkt*“[3] und versteht darunter Systeme, die für eine gewisse Zeit in physikalischer Wechselwirkung miteinander gestanden haben, später aber wieder getrennt worden sind. Diese Systeme bleiben dann unter Umständen trotzdem in der quantenphysikalischen Beschreibung derart miteinander „verschränkt“, daß die Messung einer physikalischen Größe an dem einen System den Wert einer Größe im *anderen* System bestimmt, obgleich dieses letztere System durch den Akt der Messung gar nicht mehr physikalisch beeinflußt wird. Eine derartige Verschränkung liegt z. B. in dem Gedankenexperiment der Beobachtung eines Elektrons vor, welches von C. F. v. Weizsäcker durchgerechnet wurde[4]. Für die Herausarbeitung und Veranschaulichung der in unserem Zusammenhang interessierenden Eigenschaften verschränkter Systeme dürfte dieses Beispiel wohl geeigneter sein als das von Einstein selbst angegebene; darum sei es im Folgenden behandelt.

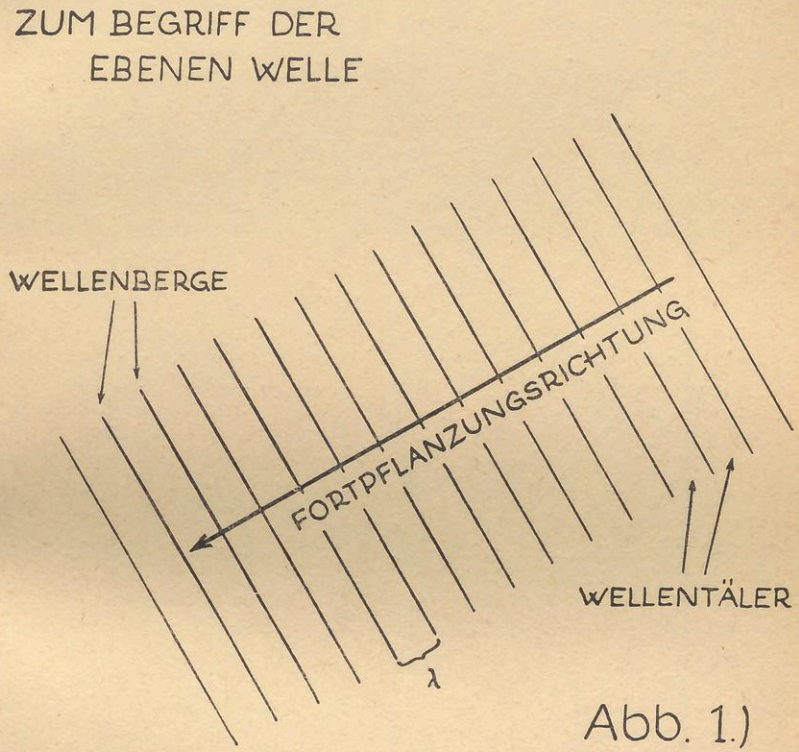
Zuvor ist jedoch noch kurz zu erklären, wie die bekannte *Heisenbergsche Unschärfebeziehung* in der quantenphysikalischen Beschreibung eines physikalischen Systems durch eine Zustandsfunktion zum Ausdruck kommt. Die Heisenbergsche Unschärfebeziehung besagt, daß es unmöglich ist, etwa Ort und Impuls eines Teilchens gleichzeitig genau zu messen; je genauer die Ortsmessung ist, desto ungenauer muß die Impulsmessung werden, und umgekehrt, wobei das Produkt der beiden Ungenauigkeiten größer oder gleich dem Betrag des Planckschen Wirkungsquantums ist. In der quantenphysikalischen Charakterisierung eines (materiellen) Teilchens durch eine Zustandsfunktion kommt das folgendermaßen zum Ausdruck: Wenn durch eine Messung festgestellt ist, daß sich das Teilchen in einem bestimmten Augenblick an dem Raumpunkt P befindet, dann ist die Wahrscheinlichkeit, das Teilchen in dem gleichen Augenblick irgendwo anders als in P zu finden, natürlich gleich Null; demgemäß erhält das Teilchen als Zustandsfunktion eine „Wahrscheinlichkeitswelle“, die völlig auf den Punkt P „zusammengedrängt“ ist, d. h. deren Schwingungsweite in P groß, dagegen im ganzen übrigen Raum gleich Null ist. Eine solche Wahrscheinlichkeitswelle kann aber, wie die Rechnung zeigt, nicht dauernd auf den Punkt P zusammengedrängt bleiben, sondern sie wird in kürzester Zeit nach allen Seiten hin auseinanderlaufen. Dies bedeutet, daß die Geschwindigkeit, mit der sich das Teilchen von P aus weiterbewegt, sowohl der Größe wie der Richtung nach völlig unbestimmt ist, und das gleiche gilt für den Impuls als Produkt aus Masse und Geschwindigkeit. Wird dagegen der Ort des Teilchens nicht genau gemessen, sondern nur festgestellt, daß sich das Teilchen innerhalb eines gewissen Raumbereiches befindet, so ist innerhalb dieses ganzen Raumbereiches die Schwingungsweite der Wahrscheinlichkeitswelle von Null verschieden. Die Wahrscheinlichkeitswelle ist also weniger stark zusammengedrängt, und das hat zur Folge, daß sie auch weniger rasch auseinanderläuft: Die Geschwindigkeit des Teilchens ist zwar noch unbestimmt, aber nicht mehr völlig, sondern nur innerhalb gewisser Grenzen, und diese Grenzen rücken um so enger zusammen, je größer die Ausdehnung des Raumbereiches wird, auf den die Wahrscheinlichkeitswelle ursprünglich zusammengedrängt war. Will man daher ein Teilchen beschreiben, dessen Geschwindigkeit und Impuls ganz genau bestimmt sind, so darf die entsprechende Wahrscheinlichkeitswelle überhaupt nicht auf einen bestimmten Raumbereich zusammengedrängt sein, sondern muß sich bis ins Unendliche hinein erstrecken: Der Ort dieses Teilchens ist also völlig unbestimmt. Näherhin hat diese Wahrscheinlichkeitswelle die Gestalt einer ins Unendliche aus-

[3] Vgl. Reichenbach, Philosophische Grundlagen der Quantenmechanik, Basel 1949, 185 ff.

[4] Zeitschr. f. Physik 70 (1931) 114 ff. — Auf die philosophische Bedeutung dieses Beispiels wies als erste G. Hermann, Die naturphilosophischen Grundlagen der Quantenmechanik, Berlin 1935, hin.

gedehnten ebenen Welle, die sich in der gleichen Richtung wie das Teilchen selbst bewegt und deren Wellenlänge durch $\lambda = h/p$ (vgl. S. 162) gegeben ist. (Zum Begriff der ebenen Welle vgl. Abb. 1.)

v. Weizsäcker betrachtet nun ein Elektron, von dem auf irgendeine Weise bekannt ist, daß es sich irgendwo auf der Ebene E (vgl. Abb. 2) befindet; innerhalb dieser Ebene ist jedoch der Ort des Teilchens völlig unbestimmt, sein Impuls aber nach Richtung und Größe genau bestimmt[5]. Um nun den Ort dieses Elektrons messend



festzustellen, wird ein Mikroskop-Objektiv O auf die Ebene E scharf eingestellt, so daß es die Ebene E auf eine photographische Platte P scharf abbildet. Dazu muß das Elektron natürlich beleuchtet werden; dies geschieht vermittels eines einzigen Lichtquants (Photon), welches mit genau bestimmtem Impuls auf die Ebene E und das darin befindliche Elektron fällt.

Nun kann man zwar diesem Lichtquant keine Wahrscheinlichkeitswelle zuordnen, die der quantenmechanischen Wahrscheinlichkeitswelle eines materiellen Elementarteilchens exakt entspräche[6]; aber die im jetzigen Zusammenhang interessierenden Züge im Verhalten dieses Lichtquants lassen sich doch durch eine Art „Welle"

[5] Wenn hier und im Folgenden vom Impuls des Elektrons einfachhin gesprochen wird, so soll damit immer die in die Ebene E fallende Impulskomponente gemeint sein. Beim Impuls des Quants interessiert gleichfalls nur diese Komponente; sein Impuls werde jedoch als völlig bekannt vorausgesetzt, vgl. Anm. 7.

[6] Vgl. etwa Pauli in: Handbuch der Physik², Bd. 24, 1. Teil, S. 259.

beschreiben, die wir im Folgenden der Kürze halber einfach als „Lichtwelle" bezeichnen wollen, obwohl sie mit der Lichtwelle der klassischen Physik nur mittelbar zusammenhängt. Das Lichtquant, welches mit genau bestimmtem Impuls auf die Ebene E und das darin befindliche Elektron fällt, ist demgemäß zu charakterisieren durch eine unendlich ausgedehnte ebene Welle, deren Fortpflanzungsrichtung der Impulsrichtung des Quants entspricht und deren Wellenlänge durch den Betrag des Impulses gemäß $\lambda = h/p$ gegeben ist. An dem Elektron wird das Lichtquant

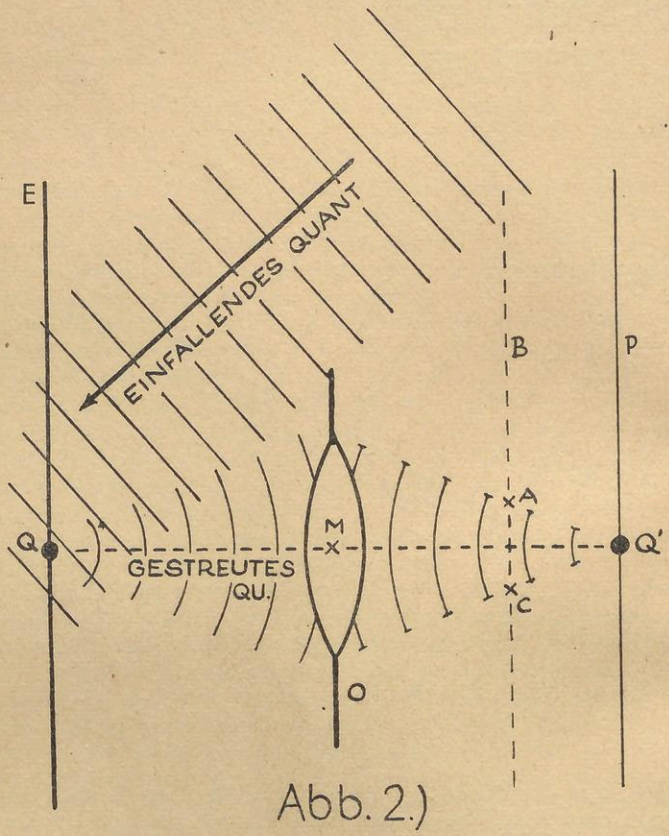


Abb. 2.)

„gestreut", d. h. von dem Punkt Q der Ebene E, in dem sich das Elektron tatsächlich befindet, geht eine *kugel*förmige Lichtwelle aus; diese Kugelwelle, die das Lichtquant nach seiner Wechselwirkung mit dem Elektron repräsentiert, fällt in das Objektiv des Mikroskops und wird von diesem so beeinflußt, daß sie hinter dem Objektiv wieder auf einen Punkt Q′ der Ebene P hin zusammenläuft (denn die Scharfeinstellung des Mikroskops bedeutet gerade, daß die Entfernungen zwischen E, O und P so gewählt werden, daß jede Kugelwelle, die von einem Punkt in E ausgeht und in das Objektiv fällt, wieder auf einen entsprechenden Punkt in P hin zusammenläuft. Man sagt dann, daß die Photoplatte in der zur Ebene E gehörigen „Bildebene" liegt. Q′ liegt so, daß die Verbindungsgerade QQ′ durch den Mittelpunkt M des Objektivs läuft). Wenn also das Photon in Q′ ankommt und dort durch eine photo-

chemische Reaktion die Platte schwärzt, so wissen wir, daß das Elektron sich in dem entsprechenden Punkt Q der Ebene E befindet, und eine sofort anschließende unmittelbare Ortsmessung würde das Elektron auch dort finden (wenn wir der Einfachheit halber davon absehen, daß das Lichtquant für den Weg von Q nach Q' eine wenn auch sehr kleine Zeit gebraucht hat und sich das Elektron in dieser Zeit wieder etwas von Q entfernt haben kann). —

Wir können aber das Mikroskop auch so einstellen, daß es uns nicht den Ort, sondern den Impuls des Elektrons nach der Wechselwirkung mit dem Photon zu messen gestattet. Dazu ist nur erforderlich, daß wir den Impuls des Photons nach der Wechselwirkung messen. Denn der Impuls von Elektron und Photon vor der Messung war uns ja bekannt, die Gesamtsumme dieser Impulse muß aber nach der klassischen wie nach der Quantenphysik bei der Wechselwirkung von Elektron und Photon unverändert bleiben; wenn wir also den Impuls des Photons nach der Wechselwirkung kennen, brauchen wir ihn nur von der Gesamt-Impuls-Summe abzuziehen, um den Impuls des Elektrons nach der Wechselwirkung zu erhalten.

Wenn wir aber so nach dem Impuls von Elektron und Lichtquant fragen, können wir an der anschaulichen Darstellung des Streuvorgangs, die wir eben gegeben haben, nicht mehr festhalten. Denn in dieser Darstellung war angenommen, daß das

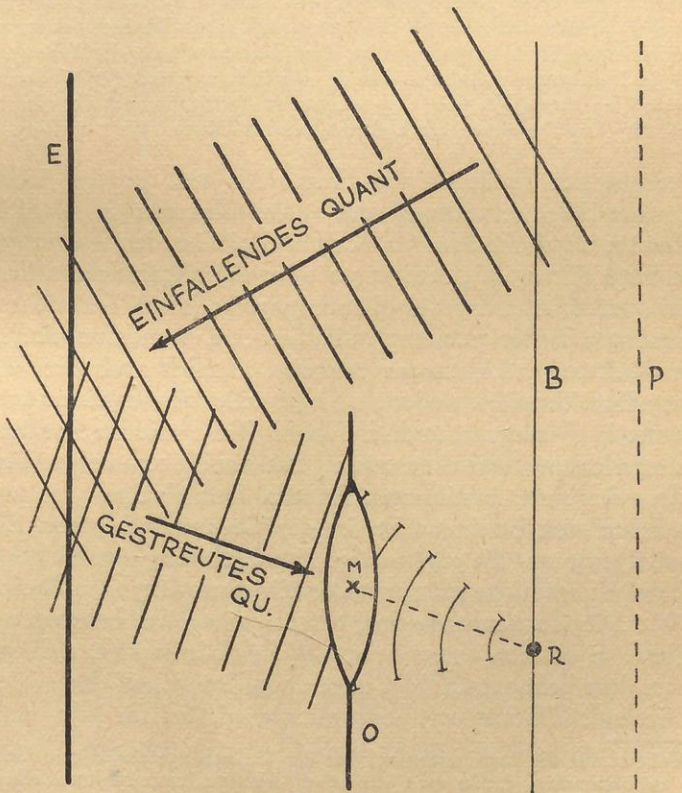


Abb. 3.)

Elektron einen *bestimmten Ort* tatsächlich habe, von dem das gestreute Licht als Kugelwelle ausging. Ort und Impuls können aber nach der Unschärfebeziehung nicht gleichzeitig genau bestimmt sein; wenn wir also jetzt nach dem Impuls des Elektrons fragen, muß sein Ort unbestimmt bleiben. Auch das Lichtquant muß jetzt durch eine ebene Welle repräsentiert werden und nicht mehr durch eine Kugelwelle; denn nur eine ebene Welle hat eine genau bestimmte Fortpflanzungsrichtung und damit einen genau bestimmten Impuls. Wir müssen also jetzt den Streuvorgang so auffassen, daß von der ganzen Breite der Ebene E her (Unbestimmtheit des Ortes des Elektrons und damit des Ortes der Wechselwirkung von Elektron und Lichtquant!) das Lichtquant als eine (grundsätzlich unbegrenzte) ebene Welle in das Objektiv fällt (vgl. Abb. 3).

Um nun die Fortpflanzungsrichtung dieser ebenen Welle und damit die Impuls-Richtung des Lichtquants zu finden, legen wir die Photoplatte in die *Brenn*ebene des Objektivs. Die Brennebene B des Objektivs O (vgl. Abb. 3) ist dadurch definiert, daß jede ebene Lichtwelle, die in das Objektiv O fällt, durch das Objektiv so beeinflußt wird, daß sie hinter dem Objektiv auf einen Punkt in der Brennebene hin zusammenläuft, und zwar auf denjenigen Punkt der Brennebene hin, der vom Mittelpunkt M des Objektivs aus gesehen in der gleichen Richtung liegt, die die einfallende ebene Welle als Fortpflanzungsrichtung hatte. Wenn also das Lichtquant den Punkt R der in der Brennebene liegenden Photoplatte schwärzt und wir, wie oben gesagt, voraussetzen, daß das Lichtquant nach seiner Wechselwirkung mit dem Elektron als ebene Welle aufzufassen ist, dann können wir aus der Lage von R den Impuls[7] des Lichtquants und damit auch den des Elektrons nach der Wechselwirkung bestimmen. Und tatsächlich würde, so behauptet die Quantenphysik, eine anschließende direkte Impulsmessung am Elektron den errechneten Wert ergeben.

Es erhebt sich natürlich die Frage: Als was ist das Lichtquant nach seiner Wechselwirkung mit dem Elektron in Wirklichkeit aufzufassen, als ebene oder als Kugelwelle? Gerade diese Frage wird das Problem bilden, mit dem wir uns bei der allgemeinen erkenntnistheoretischen Beurteilung des quantenphysikalischen Formalismus befassen müssen. In der quantenphysikalischen Zustandsfunktion für das System Elektron + Lichtquant erscheint nämlich nach der Wechselwirkung das Lichtquant weder als Kugelwelle, die von einem bestimmten Punkt in E ausgeht, noch als ebene Welle mit bestimmter Fortpflanzungsrichtung, und ebensowenig hat das Elektron einen bestimmten Ort oder einen bestimmten Impuls. Das einzige, was in dieser Zustandsfunktion bestimmt ist, ist der *Gesamt*impuls von Elektron und Lichtquant und die *gegenseitige* Lage*beziehung* von Elektronenort und Schwärzungspunkt auf der in der Bildebene liegenden Photoplatte. M. a. W.: Die Zustandsfunktion besagt: Für jeden beliebigen Punkt der Ebene E besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß sich das Elektron dort befindet und der zugehörige Punkt auf der in der Bildebene liegenden Photoplatte geschwärzt wird, und für jeden beliebigen

[7] Zunächst nur die Impulsrichtung. Um die Wellenlänge und damit den Impulsbetrag zu bestimmen, denke man sich etwa ein (ideal monochromatisches) Filter vorgeschaltet, so daß nur Licht einer bestimmten Wellenlänge bis zur Platte gelangen kann. Grundsätzlich ist jedenfalls eine gleichzeitige Bestimmung von Impulsrichtung und -betrag möglich, und darauf kommt es hier lediglich an.

Wert (innerhalb gewisser Grenzen) des Elektronenimpulses besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß er bei einer unmittelbaren Impulsmessung am Elektron festgestellt und der zugehörige Punkt auf der in der Brennebene liegenden Photoplatte geschwärzt wird. Dagegen ist es unmöglich, daß eine Orts- oder Impulsmessung am Elektron einen Wert ergäbe, der nicht mit der vorher festgestellten Lage des Schwärzungspunktes vereinbar wäre.

Diese Zustandsfunktion ist gültig bis zu dem Augenblick, da die Photoplatte tatsächlich geschwärzt wird. Nehmen wir etwa an, daß die Platte in der Bildebene liegt, so ist es von diesem Augenblick an unmöglich, das Elektron irgendwo anders zu finden, als es nach den Abbildungsgesetzen der Optik dem Schwärzungspunkt entspricht; der Ort des Elektrons ist jetzt also genau bestimmt, und deswegen muß nun das ganze System durch eine Zustandsfunktion beschrieben werden, in der der Ort des Elektrons genau festgelegt ist.

Dieses „Umschlagen" der Zustandsfunktion des Elektrons im Augenblick der Schwärzung der Platte bildet den Kern des Problems. Es wäre sehr einfach zu verstehen, wenn man die quantenphysikalische Unbestimmtheit lediglich als Ausdruck eines subjektiven Nicht-Wissens, nicht dagegen einer objektiven Unbestimmtheit auffassen würde; das „Umschlagen" würde dann einfach den Übergang vom subjektiven Nicht-Wissen zum Wissen bedeuten. Sieht man dagegen in der quantenphysikalischen Unbestimmtheit irgendwie eine objektive Unbestimmtheit, dann würde z. B. die objektive Unbestimmtheit des Elektronenortes behoben durch ein Geschehen, das nach allen physikalischen Vorstellungen mit dem Elektron überhaupt nichts mehr zu tun hat, nämlich durch die Schwärzung der Photoplatte im Mikroskop. Auf die Paradoxie, die in einer solchen Annahme liegt, wollte Einstein mit seiner Veröffentlichung hinweisen. Anderseits würde aber die Auffassung der quantenphysikalischen Unbestimmtheit als eines lediglich subjektiven Nicht-Wissens zu ähnlichen Paradoxien bei der Deutung der Interferenzerscheinungen führen, wie dies noch auszuführen sein wird. Es erscheint demnach unmöglich, sich eindeutig für die eine oder andere Auffassung der quantenphysikalischen Unbestimmtheit zu entscheiden; diese Unmöglichkeit stellt das Problem dar, mit dem wir uns im Folgenden befassen müssen.

II. Naturphilosophische Lösungsansätze

a) Quantenphysik und klassische Wahrscheinlichkeitsrechnung

C. F. v. Weizsäcker hat neuerdings eine Auffassung vorgeschlagen, die die soeben entwickelte Schwierigkeit zu umgehen scheint. Wenn sie

auch inhaltlich etwa auf der Grenzlinie von Naturphilosophie und Erkenntnistheorie steht, so möchten wir sie doch an erster Stelle behandeln, weil ihre Diskussion eine gute Einführung in den Gedanken des „Möglichkeitsfeldes" bietet.

v. Weizsäcker schreibt: „Soweit die Quantenmechanik als geschlossenes System vorliegt, bedeutet sie eigentlich nicht eine Änderung der klassischen Mechanik, *sondern nur eine Änderung der klassischen Wahrscheinlichkeitsrechnung.*" [8] Noch deutlicher findet sich das Gemeinte an anderer Stelle formuliert: „Die aprioristische Auffassung des Wahrscheinlichkeitsbegriffes ... war ... meist *mit der Illusion verbunden, man könne inhaltliche Wahrscheinlichkeitsaussagen a priori mit Gewißheit machen.* Daß Wahrscheinlichkeitsgesetze genau so der Hypothese und empirischen Kontrolle unterworfen sind wie alle Naturgesetze, hat uns demgegenüber gerade die Quantenmechanik gelehrt. Sie ändert nämlich die Grundgesetze der Wahrscheinlichkeitsrechnung ab, indem sie die Zusammensetzung von Wahrscheinlichkeiten durch den Begriff der Wahrscheinlichkeitsamplitude dem Superpositionsprinzip unterwirft [9]. Quantenmechanisch kann es vorkommen, daß ein Ereignis, das im Fall A und im Fall B jeweils mit einer endlichen Wahrscheinlichkeit zu erwarten ist, die Wahrscheinlichkeit Null erhält, wenn die Fälle A und B zugleich eintreten (Interferenz der Wahrscheinlichkeiten). Auch die Wahrscheinlichkeitsrechnung verliert also den Charakter als ‚reine' mathematische Disziplin und wird ein Teil einer ‚Wirklichkeitswissenschaft'." [10] (Hervorhebungen von uns.)

Eine solche Auffassung erscheint jedoch unannehmbar, da das in Frage stehende Grundgesetz der Wahrscheinlichkeitsrechnung, das sog. Additionstheorem, recht verstanden, einen derart elementaren logischen Charakter trägt, daß seine Leugnung auf eine Leugnung des Widerspruchsprinzips hinauslaufen dürfte.

Das Additionstheorem der Wahrscheinlichkeitsrechnung lautet: Ist ein Ereignis E auf mehrere verschiedene Weisen verwirklichbar und sei W_1 die Wahrscheinlichkeit dafür, daß E auf die erste Weise, W_2 die Wahrscheinlichkeit, daß E auf die zweite Weise verwirklicht wird usf., dann ist die Wahrscheinlichkeit W, daß E überhaupt, d. h. auf irgendeine Weise verwirklicht wird, gleich der Summe der Einzelwahrscheinlichkeiten: $W = W_1 + W_2 + W_3 + \ldots$ Die scheinbare Durchbrechung dieses Theorems in der Quantenphysik läßt sich an dem eingangs behandelten Durchgang eines Teilchens durch einen Schirm mit mehreren Öffnungen veranschaulichen. Das Ereignis E sei das Eintreffen des zunächst vor dem Schirm befindlichen Teilchens im Punkt Q hinter dem Schirm; die erste (zweite usf.) Verwirklichung dieses Ereignisses bestehe darin, daß nur eine einzige Öffnung $Ö_1$ ($Ö_2$, $Ö_3$ usf.) frei und alle anderen verschlossen sind, so daß das Teilchen auf jeden Fall durch $Ö_1$ (bzw. $Ö_2$, $Ö_3$ usf.) hindurch muß. Q soll so liegen, daß, wenn nur $Ö_1$ offen ist, die Amplitude der durch $Ö_1$ hindurchgegangenen Wahrscheinlichkeitswelle in Q von Null verschieden sei und demgemäß die Wahrscheinlichkeit, das Teilchen in Q vorzufinden, etwa 1 % betrage. Sind nun alle Öffnungen gleichzeitig frei, so kann es geschehen, daß die Wirkung des durch $Ö_1$ hindurchgegangenen Wellenzuges im Punkt Q gerade von den durch die anderen Öffnungen hindurchgegangenen Wellenzügen durch

[8] Der begriffliche Aufbau der theor. Physik, Vorlesungsnachschrift, Göttingen SS 1948, S. 210.

[9] Damit ist nichts anderes als die eingangs erklärte Interferenz von Wahrscheinlichkeitswellen gemeint, auf die wir anschließend nochmals zurückkommen.

[10] Naturwiss. 38 (1951) 533 ff.; die angeführte Stelle auf S. 543.

Interferenz aufgehoben wird; dann ist also die Amplitude der Wahrscheinlichkeitswelle in Q gleich Null und demnach auch die Wahrscheinlichkeit, das Teilchen in Q zu finden, gleich Null.

Im Sinn des Vorschlags v. Weizsäckers müßten wir diesen Sachverhalt so formulieren: Die Wahrscheinlichkeit W_1, daß das Teilchen durch die Öffnung $Ö_1$ hindurch nach Q gelangt, beträgt 1 %, die Wahrscheinlichkeit W, daß es durch irgendeine Öffnung nach Q gelangt, ist dagegen gleich Null; W ist also kleiner als W_1, und damit ist das Additionstheorem durchbrochen.

Vom Standpunkt der von v. Weizsäcker angegriffenen „aprioristischen" Auffasung des Wahrscheinlichkeitsbegriffes aus ist dazu folgendes zu sagen: Bei der Aufstellung des Additionstheorems wird (vielleicht stillschweigend, aber jedenfalls selbstverständlich) die Voraussetzung gemacht, daß die verschiedenen in Betracht kommenden Verwirklichungsweisen sich nicht gegenseitig beeinflussen, daß z. B. die Wahrscheinlichkeit W_1 für die Verwirklichung auf die erste Weise nicht dadurch verändert wird, daß noch eine zweite Verwirklichungsweise in Betracht zu ziehen ist. Diese Voraussetzung ist für die Begründung des Theorems wesentlich; wenn sie fällt, wird niemand mehr das Theorem vertreten und sich so der „Illusion" hingeben, a priori inhaltliche Wahrscheinlichkeitsaussagen machen zu können. Wird diese Voraussetzung aber gemacht, dann läuft die von v. Weizsäcker vorgeschlagene Form der Ablehnung des Theorems in der Tat auf einen Selbstwiderspruch hinaus. v. Weizsäcker sagt: Wenn W_1 von Null verschieden ist, kann trotzdem W gleich Null sein. Der Satz „W_1 ist von Null verschieden" bedeutet, daß vorgängig zur Berücksichtigung der übrigen Verwirklichungsweisen eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür besteht, daß E auf die erste Weise verwirklicht wird. Gemäß unserer Voraussetzung wird diese Wahrscheinlichkeit dadurch, daß noch andere Verwirklichungsweisen zu berücksichtigen sind, nicht verändert; auch nach der Berücksichtigung der übrigen Verwirklichungsweisen besteht also noch eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß E auf die erste Weise verwirklicht wird. In dem letzten Satz ist aber logisch-analytisch enthalten, daß eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür besteht, daß E überhaupt verwirklicht wird; es kann also ohne Verletzung des Widerspruchsprinzips nicht W gleich Null sein.

Wenn trotzdem in unserem obigen Beispiel W tatsächlich gleich Null ist, so folgt daraus, daß die *Voraussetzungen* für die Anwendung des Additionstheorems nicht erfüllt sind; m. a. W.: durch die Tatsache, daß noch weitere Öffnungen geöffnet werden, wird die Wahrscheinlichkeit W_1, daß das Teilchen durch die erste Öffnung nach Q kommt, geändert und zu Null gemacht. Ob aber die Voraussetzungen für die Anwendung des Additionstheorems gegeben sind oder nicht, das kann nie a priori entschieden, sondern günstigstenfalls aus einer genaueren Theorie der in Frage stehenden Ereignisse, in unserem Fall des Durch-

gangs des Teilchens durch die Öffnungen, abgeleitet werden. Diese Theorie ist natürlich, darin hat v. Weizsäcker durchaus recht, der Hypothese und empirischen Kontrolle unterworfen wie alle Naturgesetze; aber das wußte man auch schon vor der Quantenmechanik.

b) Die Theorie des „Möglichkeitsfeldes"

Wie ist nun der Durchgang des Teilchens durch die verschiedenen gleichzeitig geöffneten Öffnungen im Schirm aufzufassen? Die Interferenzerscheinungen zeigen, daß das Verhalten des Teilchens in dem Raum hinter dem Schirm (wenn auch nur statistisch) von dem Zustand *aller* Schirmöffnungen abhängig ist, daß also das Teilchen von *allen* Öffnungen her irgendwie beeinflußt worden ist. Wie ist diese Beeinflussung zu denken?

Zunächst könnte man daran denken, daß es sich bei den Experimenten gewöhnlich um einen ganzen Strom von Teilchen handelt, die gegen einen solchen Schirm anlaufen, und vermuten, daß die durch die verschiedenen Öffnungen hindurchgegangenen Teilchen hinter dem Schirm so aufeinander einwirkten, daß daraus die Interferenz resultierte. Aber diese kommt auch dann zustande, wenn man die Teilchen den Schirm jeweils einzeln und mit so großen zeitlichen Abständen voneinander passieren läßt, daß das erste Teilchen bestimmt schon lange weggeflogen ist, bevor das folgende überhaupt an den Schirm gelangt.

Man könnte weiter daran denken, dem Teilchen ein Kraftfeld zuzuschreiben von der Art, daß das Teilchen selbst immer nur durch *eine* bestimmte Öffnung hindurchginge, durch die Vermittlung dieses Kraftfeldes aber auch mit allen übrigen Öffnungen in Wechselwirkung träte. Eine solche Auffassung dürfte nicht streng unmöglich, aber doch sehr unwahrscheinlich sein angesichts der Tatsache, daß die ganze Entwicklung der Physik darauf hinzielt, „Teilchen" und „Kraftfeld" nicht als zwei verschiedene Wirklichkeiten, sondern lediglich als verschiedene Aspekte derselben Wirklichkeit zu betrachten. So stellt z. B. das „Teilchen" Lichtquant den korpuskularen Aspekt dessen dar, was andererseits als Welle des elektromagnetischen „Kraftfeldes" erscheint. Und ein Elektron kann man sich immer aus dem Zerfall eines Mesons entstanden denken; das „Teilchen" Meson ist aber wieder nur der korpuskulare Aspekt der Welle des „Kernkraftfeldes". Umgekehrt führt die Quantenphysik das elektromagnetische und das Kernkraftfeld auf den „virtuellen" Austausch von Lichtquanten bzw. Mesonen zurück.

Heisenberg gibt vom positivistischen Standpunkt aus für unser Problem folgende Lösung: Wenn kein Experiment stattfindet, welches die Feststellung des Teilchenortes kurz vor dem Durchgang durch den Schirm ermöglicht, so hat es auch keinen Sinn, von einem Teilchenort zu sprechen, und es ist durchaus verständlich, daß der ganze Schirm für

den Vorgang des Teilchendurchgangs maßgeblich ist[11]. „Durchaus verständlich" ist diese Begründung jedoch nur dann, wenn man mit dem Positivismus die Unterscheidung zwischen einer lediglich nicht gemessenen und einer objektiv nicht bestehenden Eigenschaft eines physikalischen Gebildes (in unserem Fall Teilchenort) als sinnlos verwirft. Hält man jedoch mit dem kritischen Realismus an der grundsätzlichen Berechtigung dieser Unterscheidung fest, so wird die Heisenbergsche Erklärung gemäß dem im Vorausgegangenen Gesagten nur dann verständlich, wenn man dem Teilchen auch objektiv eine solche Art der Raumbezogenheit zuschreibt, daß man von einem genau definierten Teilchen„ort" nicht mehr sprechen kann, eine Art „Allgegenwart" also, kraft deren das Teilchen durch alle Öffnungen im Schirm gleichzeitig hindurchgeht und daher auch in seinem weiteren Verhalten durch die Verteilung und Anordnung aller Öffnungen im Schirm beeinflußt wird.

Gegen die Annahme einer solchen „Allgegenwart" des Teilchens erhebt sich jedoch folgende wesentliche Schwierigkeit[12]: Entsprechend der Ausdehnung der Wahrscheinlichkeitswelle über die ganze Schirmfläche müßten wir das Teilchen, etwa ein Elektron, auffassen als eine Art „Ladungswolke", die breit ausgedehnt auf den Schirm zufliegt und durch alle Öffnungen gleichzeitig hindurchgeht. Was aber, wenn wir alle Öffnungen schließen, so daß das Teilchen bestimmt am Schirm „hängenbleibt"? In diesem Fall müßte sich die Ladungswolke im Augenblick des Auftreffens auf den Schirm schlagartig auf einen einzigen Punkt hin zusammenziehen; denn nur an einem einzigen Punkt tritt das Teilchen tatsächlich auf. Ein solches schlagartiges Sich-Zusammenziehen erscheint aber physikalisch zumindest äußerst merkwürdig und unwahrscheinlich.

Zwar tritt auch bei der quantenphysikalischen Wahrscheinlichkeitswelle ein gewisses „Sich-Zusammenziehen" auf; denn in dem Augenblick, in dem der Ort des Teilchens etwa durch ein Aufblitzen auf dem Schirm festgestellt wird (wenn wir uns den Schirm mit einer beim Aufprall von Teilchen leuchtenden Masse überzogen denken), muß natürlich die alte Zustandsfunktion, gemäß welcher der Ort des Teilchens unbestimmt war, ersetzt werden durch eine neue, gemäß der das Teilchen sich mit Gewißheit an dem Ort des Aufblitzens und nirgendwo anders befindet. Man bezeichnet dies als „Reduktion" der Zustandsfunktion durch die Vornahme der (Orts-) Messung; eine derartige Reduktion der Zustandsfunktion tritt ganz allgemein immer dann ein, wenn eine gemäß der Zustandsfunktion unbestimmte physikalische

[11] Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie[4], S. 59; die Stelle ist unwesentlich abgeändert, um den Anschluß an unser Beispiel anstelle der bei Heisenberg diskutierten Reflexion an einem Gitter herzustellen.

[12] Man könnte einwenden, eine solche Auffassung habe auch alle anderen Schwierigkeiten der ursprünglichen Schrödingerschen Ladungswolken-Theorie gegen sich. Diese richten sich jedoch nur gegen eine „Ladungswolke", die der kontinuierlichen Ladungsverteilung der klassischen Elektrodynamik nachgebildet ist, und könnten bei einer allgemeineren Fassung der „Allgegenwart" vermieden werden; vgl. etwa W. Büchel, PhJb. 58 (1948) 55 ff.

Größe gemessen wird und dementsprechend die alte Zustandsfunktion durch eine neue ersetzt werden muß, in der die gemessene Größe genau den bei der Messung gefundenen Wert hat. Aber diese Reduktion der Zustandsfunktion besagt nach der statistischen Interpretation der quantenphysikalischen Formeln lediglich, daß man den Wert der betreffenden Größe vor der Messung nicht kannte, während man ihn nach der Messung natürlich kennt. Von einer realen, objektiven Veränderung des betreffenden Systems kann — immer nach der statistischen Interpretation — schon darum keine Rede sein, weil die statistische Interpretation einen derartigen „wirklichen" Zustand überhaupt nicht kennt bzw. keinerlei Aussagen darüber macht. Gerade durch diese Selbstbeschränkung wird das Auftreten von Widersprüchen und physikalischen Ungereimtheiten vermieden, die sich unvermeidlich einstellen, wenn man die Zustandsfunktion als unmittelbaren Ausdruck des „wirklichen" Zustandes des betreffenden Systems betrachtet. Denn wollte man, um zu unserem Beispiel zurückzukehren, ein wirkliches schlagartiges Sich-Zusammenziehen unserer Ladungswolke annehmen, so müßten sich, wenn wir nicht geladene materielle Teilchen, sondern Lichtquanten für unsere Versuche verwenden, gemäß den experimentell festgestellten Interferenz-Eigenschaften Wellenzüge von unter Umständen 10 und mehr Metern Breite momentan mit Überlichtgeschwindigkeit zusammenziehen, was physikalisch zumindest äußerst merkwürdig und unwahrscheinlich erscheint.

Die angegebene Schwierigkeit scheint sich (wenigstens zunächst) durch die Einführung des Begriffes des „Möglichkeitsfeldes" umgehen zu lassen, wie sie von verschiedenen Autoren in verschiedener Form vorgeschlagen wird[13]. Nach dieser Auffassung besäße das Teilchen beim Durchgang durch den Schirm keine „aktuelle" Realität oder wenigstens keinen „aktuellen" Ort, sondern es wäre nur der Möglichkeit nach realisierbar bzw. lokalisierbar; diejenigen Bereiche hinter dem Schirm, in welchen sich zukünftige Aktualisationen bzw. Lokalisationen vollziehen könnten, wären durch ein „Möglichkeitsfeld" abgesteckt, und dieses Möglichkeitsfeld wäre es, das der „Wahrscheinlichkeitswelle" real entspräche.

An die Stelle des schlagartigen Sich-Zusammenziehens träte dann der Aktualisations- bzw. Lokalisationsprozeß: Dadurch, daß das Teilchen sich an einem bestimmten Punkt aktualisiert oder lokalisiert, wird eo ipso die Möglichkeit der Aktualisation bzw. Lokalisation an einem anderen Punkt aufgehoben[14].

Auf ontologische Bedenken, die sich gegenüber einem derartigen Begriff etwa erheben könnten, möchten wir an dieser Stelle nicht eingehen, sondern nur die Frage seiner Vereinbarkeit mit den physikalischen Gegebenheiten betrachten.

[13] Ausdrücklich von A. Wenzl, z. B. in: Metaphysik der Physik von heute, Leipzig 1935; aber auch die Auffassung von H. Conrad-Martius: Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven, Heidelberg 1947, oder von W. Böhm, PhJb 61 (1951) 38 ff., scheint in eine ähnliche Richtung zu gehen.

[14] Das hier Gemeinte hat natürlich nichts zu tun mit der in der Quantenphysik üblichen Unterscheidung von „reellen" und „virtuellen" oder Zwischen-Zuständen. In den von uns betrachteten Fällen befinden sich die Elementarteilchen, physikalisch gesprochen, immer in „reellen" Zuständen.

Diese Frage erhebt sich bei dem Versuch, die Theorie auf verschränkte Systeme anzuwenden. An welcher Stelle soll etwa in dem oben beschrieben Beispiel des Elektrons unter dem Mikroskop der Aktualisations- oder Lokalisationsprozeß angesetzt werden?[15] Verlegt man ihn in den Augenblick des Auftreffens des Lichtquantes auf die Photoplatte, so ergibt sich die paradoxe Rückwirkung von der Photoplatte auf das Elektron, auf die Einstein hinwies: Durch die Aktualisation des Lichtquantes an der Platte würde gleichzeitig das Elektron vor dem Objektiv aktualisiert bzw. lokalisiert. Infolgedessen bleibt wohl nichts anderes übrig, als den Aktualisationsprozeß in den Augenblick der Wechselwirkung von Elektron und Lichtquant zu verlegen[16]. Man müßte also sagen: Bis zu ihrer Wechselwirkung haben Elektron wie Lichtquant keinen bestimmten Ort, sondern sind lediglich durch Möglichkeitsfelder künftiger Aktualisationen charakterisiert. In und durch die Wechselwirkung geschieht ihre Aktualisation; d. h. durch die Wechselwirkung wird ein bestimmter, sehr kleiner Raumbereich (denn ein Raum„punkt" stellt natürlich eine Idealisation dar) derart ausgezeichnet, daß sich das Elektron jetzt mit Gewißheit innerhalb dieses Raumbereiches befindet und das Lichtquant (das ja nicht dort „stehenbleiben" kann) durch eine Kugelwelle zu charakterisieren ist, die von diesem Raumbereich als Zentrum ausstrahlt. Hinter dem Objektiv läuft diese Kugelwelle wieder auf einen sehr kleinen, praktisch punktförmigen Bereich der Bildebene hin zusammen; und wenn die Photoplatte in der Bildebene liegt, kann nur in diesem „Bildpunkt" des Elektronenortes das Quant auf die Platte treffen und die zur Schwärzung führende chemische Reaktion einleiten.

Was aber, wenn die Platte in der *Brenn*ebene liegt, das Mikroskop also für Impulsmessung eingerichtet ist? Wie aus der Abb. 2 auf S. 166 hervorgeht, durchsetzt eine Kugelwelle, die auf einen Punkt Q′ in der Bildebene P hin zusammenläuft, die Brennebene B in einem recht aus-

[15] Die folgende Überlegung stellt eine Art Anwendung der Heisenbergschen „Schnitt"-Überlegung dar; vgl. Schol 27 (1952) 229 ff. Es zeigt sich dabei jedoch, daß das eigentliche Problem nicht in der Verschiebbarkeit des formalen „Schnitts", sondern in der Verschränkung von Quant und Elektron nach ihrer Wechselwirkung besteht. Bestünde diese Verschränkung nicht, so könnte man unbeschadet der Verschiebbarkeit des formalen „Schnitts" den realen Aktualisationsprozeß eindeutig in den Augenblick der Wechselwirkung von Quant und Elektron legen.

[16] Vgl. Wenzl a. a. O. 23: „Licht und Materie sind, wenn sie *energetische* Erscheinungen liefern, Korpuskeln, *in actu Korpuskeln*, materialisiert, lokalisiert als Korpuskeln." Eine solche Auffassung scheint jedoch nicht nur bei dem im Text diskutierten Beispiel, sondern auch schon bei der Beugung an einem Gitter zu Schwierigkeiten zu führen. Denn das durchgehende Teilchen gibt die Impulsdifferenz, die der Ablenkung bei der Beugung entspricht, an das Gitter ab. Mit einem solchen Impulsaustausch ist aber immer auch eine energetische Wechselwirkung verbunden (wenn man nicht die Masse des Gitters fiktional als „unendlich groß" ansetzt). Trotzdem führt diese energetische Wechselwirkung zu *keiner* Lokalisation des Teilchens.

gedehnten Bereich, der in unserer Zeichnung von A bis C geht. Wenn also die Photoplatte nicht in der Bildebene P, sondern in der Brennebene B liegt, dann ist es wieder unbestimmt, wo zwischen A und C der tatsächliche Auftreffpunkt des Quants liegt; es bedarf also eines erneuten Aktualisationsprozesses am Lichtquant, um dessen Auftreffpunkt und damit den Schwärzungspunkt eindeutig festzulegen. Diesen Aktualisationsprozeß kann man vernünftigerweise nur in den Augenblick des Auftreffens des Quants auf die Platte verlegen; auf jeden Fall hat er mit dem Elektron vor dem Objektiv nichts mehr zu tun.

Andererseits ist auch der Impuls des Elektrons bei dem ersten Aktualisationsprozeß, der zur Festlegung des Elektronenortes führte, gemäß der Heisenbergschen Unschärfebeziehung unbestimmt geworden. Wird nun nach irgendeinem Verfahren der Impuls des Elektrons gemessen, so braucht es einen dritten Aktualisationsprozeß, um den bei der Messung sich ergebenden Wert des Impulses festzulegen; dieser dritte Aktualisationsprozeß spielt sich auf jeden Fall irgendwo vor dem Objektiv ab und hat mit dem zweiten Aktualisationsprozeß an der Photoplatte sicher nichts zu tun.

Wenn aber der zweite und der dritte Aktualisationsprozeß nichts miteinander zu tun haben — wie soll es dann möglich sein, aus dem Resultat des zweiten einen Rückschluß auf das des dritten zu ziehen? Dies *ist* aber möglich; denn die Lage des Schwärzungspunktes auf der in der Brennebene liegenden Photoplatte gibt den Impuls des Lichtquantes nach der Wechselwirkung an, und daraus läßt sich, wie oben angegeben, der Impuls des Elektrons nach der Wechselwirkung und damit auch das Resultat einer anschließenden Impulsmessung am Elektron berechnen. Um diesen Zusammenhang verständlich zu machen, haben wir oben bei der anschaulichen Darstellung der Impulsmessung das Quant nach der Wechselwirkung nicht durch eine Kugelwelle, sondern durch eine ebene Welle charakterisiert. Wir konnten das damals tun, weil es ja lediglich ein Hilfsmittel zur Verdeutlichung des von der Quantenphysik behaupteten Zusammenhanges und keine Aussage über den „wirklichen" Zustand des Quants bedeutete. Jetzt dagegen haben wir angenommen, daß das Quant *in Wirklichkeit* von einem bestimmten Punkt Q der Ebene E als Kugelwelle ausgehe — denn Q ist jetzt der *wirkliche* Elektronenort —; und dann ist natürlich eine Darstellung des Quants durch eine ebene Welle nicht mehr zulässig.

An dieser Schwierigkeit scheint die Deutung der „Wahrscheinlichkeitswellen" als „Möglichkeitsfeld" zu scheitern. Man müßte höchstens zwei verschiedene Arten von Aktualisationsprozessen einführen, eine, durch die der Ort, und eine andere, durch die der Impuls von Elektron und Quant nach der Wechselwirkung festgelegt würden, und es durch

die Lage der Photoplatte in der Bild- bzw. Brennebene bestimmt sein lassen, was für ein Aktualisationsprozeß tatsächlich einträte[17]. Aber eine solche „Vorauswirkung" der Photoplatte auf das Geschehen vor dem Objektiv erschiene ebenso paradox wie die früher besprochene „Rückwirkung".

III. Erkenntnistheoretische Lösungsansätze

a) Lösungsansätze außerhalb des kritischen Realismus

Angesichts der Schwierigkeiten, die sich dem mehr ontologisch orientierten Versuch der Deutung der „Wahrscheinlichkeitswelle" als eines „Möglichkeitsfeldes" entgegenstellen, liegt es nahe, das Problem vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus anzugehen. Tatsächlich verschwinden für den *Positivismus* sämtliche Schwierigkeiten, wie der oben angeführte Satz von Heisenberg zeigt, und man muß weiterhin zugeben, daß die positivistische Geisteshaltung auf die Entwicklung der modernen Quantenphysik einen großen Einfluß ausgeübt hat. —

Reichenbach schlägt zur Vermeidung der Schwierigkeiten eine *dreiwertige Logik*[18] vor, in der es neben den Wahrheitswerten „Wahr" und „Falsch" noch den Wahrheitswert „Unbestimmt" gibt, der Aussagen über quantenphysikalisch unbestimmte Größen zugeschrieben werden und die ausdrücken soll, daß solche Aussagen weder als wahr noch als falsch angesehen werden dürfen. Dabei ist „unbestimmt" nach Reichenbach sorgfältig von „unbekannt" zu unterscheiden: der Ausdruck „unbekannt" kann auch auf Aussagen der zweiwertigen Logik angewandt werden, deren Wahrweitswert man zwar nicht kennt, von denen man aber weiß, daß sie auf jeden Fall wahr oder falsch sind; die „unbestimmten" Aussagen dagegen sind gerade dadurch charakterisiert, daß die Alternative von Wahr und Falsch auf sie nicht angewandt werden kann.

Für die Auflösung der uns beschäftigenden Schwierigkeiten vermittels der dreiwertigen Logik ein Beispiel: Bei den durch den durchlöcherten Schirm fliegenden Teilchen ist ihr Ort und damit die zum Durchgang benutzte Öffnung „unbestimmt". Man darf darum nach Reichenbach nicht behaupten („aussagen"), daß ein Teilchen durch eine bestimmte Öffnung durchgegangen sei, und darf darum auch nicht folgern, daß es von den anderen Öffnungen her nicht beeinflußt worden sein kann. Andererseits darf man aber auch nicht „aussagen", daß es *nicht* durch eine bestimmte Öffnung gegangen sei, und kann darum

[17] Prozesse der letzten Art könnten übrigens nur als Aktualisations-, nicht mehr als Lokalisationsprozesse bezeichnet werden, weil dabei der Ort der Wechselwirkung von Quant und Elektron unbestimmt bleiben muß; vgl. S. 168 oben.

[18] A. a. O. 159 ff.

keine Paradoxie darin finden, daß das Teilchen sich beim Verschließen aller Öffnungen nur an einem einzigen Punkt des Schirms und nirgendwo anders bemerkbar macht.

Im Grunde stellt die Reichenbachsche Logik nichts anderes als die systematische Formulierung der tatsächlich in der Quantenphysik gebräuchlichen Ausdrucks- und Schlußweise dar. Somit bleibt als eigentliches Problem die Frage bestehen, wie das Aussageverbot für die „unbestimmten" Aussagen erkenntnistheoretisch aufzufassen und zu begründen ist. —

Die von *Bohr* begründete[19] und auch in außerphysikalischen Kreisen geläufigste Auffassung der erkenntnistheoretischen Situation der Quantenphysik legt den Nachdruck auf die *Komplementarität* der jeweils auf Grund der Unschärfenbeziehung nicht gleichzeitig genau meßbaren Größen. Nach dieser Auffassung bleiben die klassische Physik und ihre Naturgesetzlichkeit an sich bestehen; sie werden nur der einen wesentlichen Beschränkung unterworfen, daß niemals über komplementäre Größen gleichzeitig Angaben gemacht werden dürfen. *C. F. v. Weizsäcker* interpretiert diese Komplementarität als wesentliche *Subjektbezogenheit* der quantenphysikalischen Naturbeschreibung: Je nachdem, mit welcher subjektiven Fragestellung, d. h. mit welcher experimentellen Anordnung ich an das zu untersuchende Objekt herantrete, erscheint es mit dieser oder mit jener der komplementären Eigenschaften ausgestattet[20]. Daraus folgt die *Nicht-Objektivierbarkeit* der quantenphysikalischen Aussagen: Wenn unter Objektivierbarkeit die Eigenschaft einer Aussage verstanden ist, daß ihr Inhalt nicht von den Bedingungen abhängt, unter denen die sie verifizierenden Erfahrungen gewonnen werden, so ist gerade die Nicht-Objektivierbarkeit der quantenphysikalischen Aussagen der charakteristische Unterschied gegenüber der klassischen Physik[21]. Im wesentlichen dieselbe Auffassung vertritt *G. Hermann*[22].

Soweit diese Auffassung nur eine Charakterisierung der *quantenphysikalischen* Naturbeschreibung geben will, muß man ihr durchaus zustimmen: Die quantenphysikalische Naturbeschreibung ist in dem angegebenen Sinn komplementär, subjektbezogen und nicht-objektivierbar. v. Weizsäcker möchte jedoch weitergehen und allgemein und grundsätzlich formulieren: „*Ontologisch* bedeutet dies, daß der Begriff

[19] Vgl. etwa N. Bohr, Atomtheorie und Naturbeschreibung, Berlin 1931; New Theories in Physics, Paris 1939; speziell zum Problem verschränkter Systeme: Phys. Rev. 48 (1935) 696 ff.

[20] C. F. v. Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, Leipzig 1943, 61 f. u. a.

[21] A. a. O. 67, 60.

[22] Vgl. Anm. 4. Außerdem: Hermann—May—Vogel: Die Bedeutung der modernen Physik für die Theorie der Erkenntnis, Leipzig 1937, 41—44; Studium generale 1 (1947/48) 375 ff.

des Objekts nicht mehr ohne Bezugnahme auf das Subjekt der Erkenntnis verwendet werden kann", wobei allerdings die Bedeutung des Terminus „Subjekt" noch in gewisser Weise eingeschränkt wird. Auch G. Hermann deutet wenigstens an, daß der skizzierte Charakter der quantenphysikalischen Naturbeschreibung zu einer erneuten Beschäftigung mit der Kantischen Antinomienlehre nötige, „nach der uns die Naturerkenntnis nicht eine ‚an sich' bestimmte Wirklichkeit zeigt, sondern nur Relationsgefüge, die sich nicht auf absolute Bestimmungen des Wirklichen zurückführen lassen". —

Als *„Dialektik"* betrachten die quantenphysikalische Komplementarität *G. Kropp*[23] und *M. Wundt*[24], dieser im ausdrücklichen Anschluß an Hegel.

b) Lösungsansatz im Sinn des kritischen Realismus

Ein erkenntnistheoretischer Lösungsansatz, der vom kritischen Realismus ausgeht, muß das entscheidende Problem wohl in der Nicht-Objektivierbarkeit sehen: Wie ist es aufzufassen, daß z. B. das Elektron unter dem Mikroskop bald als mit einem bestimmten Impuls, bald als mit einem bestimmten Ort ausgestattet erscheint, je nachdem mit welcher „subjektiven Einstellung" ich an es herantrete, d. h. je nachdem ob die Photoplatte in der Brenn- oder Bildebene liegt, und daß es trotzdem unmöglich ist, dem Elektron beide Eigenschaften zur gleichen Zeit zuzuschreiben? Von der Gedankenwelt des kritischen Realismus aus gesehen, scheint diese Frage eine gewisse Verwandtschaft zu besitzen mit der bekannten anderen: Wie kommt es, daß eine Wand bald gelb, bald grün erscheint, je nachdem ob sie mit weißem oder mit blauem Licht angestrahlt wird? Die Antwort ist bekannt: Die Wand ist in Wirklichkeit weder „grün" noch „gelb", sondern sie besitzt ein selektives Absorptionsvermögen für bestimmte Lichtwellenlängen, und aus dem Zusammenwirken dieses Absorptionsvermögens mit den Eigenschaften der Beleuchtungsvorrichtung wie des menschlichen Sinnesorgans resultiert das wahrgenommene Gelb bzw. Grün. Dieses Gelb bzw. Grün ist nicht rein subjektiv, denn es hängt mit dem Absorptionsvermögen der Wand gesetzmäßig zusammen; und es ist auch nicht rein objektiv, denn es hängt sowohl von der Beschaffenheit des menschlichen Sinnesorgans wie der Beleuchtungsvorrichtung ab, die beide mit dem Objekt, der Wand, an sich nichts zu tun haben.

Ähnlich wird man darum auch im Fall des Elektrons geneigt sein, zu antworten: Das Elektron hat in Wirklichkeit weder einen bestimmten Ort noch einen bestimmten Impuls; denn diese Begriffe sind, was

[23] G. Kropp, Das Außenweltproblem der modernen Atomphysik, Berlin 1948.
[24] Universitas 1 (1946) 547, 703.

ihren psychologischen Ursprung angeht, gewonnen an makrophysikalischen „Körpern", die in Wirklichkeit eine Zusammenballung einer Unzahl von Elementarteilchen darstellen, und es ist darum von vornherein zu erwarten, daß derartige Begriffe sich auf das einzelne Elementarteilchen ebensowenig unmittelbar anwenden lassen, wie etwa die Begriffe der Bevölkerungsstatistik eine unmittelbare Anwendung auf das Schicksal des Einzelmenschen gestatten. Andererseits lassen sich die makrophysikalischen Begriffe mit einer gewissen Annäherung auch auf die Elementarteilchen anwenden; das zeigt ja gerade ihr (durch die Unschärfebeziehung eingeschränkter) Gebrauch in der Quantenphysik. Der „Ort", der in diesem Sinn dem Elektron unter dem Mikroskop zugeschrieben wird, ist nicht etwas rein Subjektives, denn dahinter steht diejenige *Realität*, die die Verknüpfung zwischen dem Schwärzungspunkt auf der in der Bildebene liegenden Photoplatte und dem Resultat einer weiteren unmittelbaren Ortsmessung herstellt; daß andererseits im Begriff des Elektronen„orts" wesentlich *subjektive* Elemente enthalten sein müssen, ergibt sich aus der ganzen Nicht-Objektivierbarkeit der quantenphysikalischen Aussagen und ist in Anbetracht des psychologischen Ursprungs dieses Begriffes durchaus verständlich.

In dieser Auffassung erscheint also die erkenntnistheoretische Problematik der Quantenphysik als Folge der Diskrepanz zwischen der objektiven Naturwirklichkeit und den auch in der Quantenphysik zur Beschreibung der Natur verwendeten Begriffen der klassischen Physik „Ort", „Impuls", „Energie" usw. Es ist nun zu fragen, ob eine solche Auffassung möglich und, wenn ja, ob sie wahrscheinlich ist („wahrscheinlich" in dem Sinn, in dem die Beweisführung des kritischen Realismus die „Wahrscheinlichkeit", d. h. praktische Gewißheit, für die Existenz einer realen Außenwelt dartut).

Was die *Möglichkeitsfrage* angeht, so stellt sich v. Weizsäcker die zunächst ähnlich klingende Frage: „Könnte es nicht eines Tages eine noch umfassendere Theorie als die Quantenmechanik geben, welche die von der Quantenmechanik abgewiesene Frage nach den objektiven Werten unbestimmter Größen doch noch zu beantworten gestattet?"[25] Nachdem er die Anforderungen umrissen hat, denen eine solche Theorie genügen müßte, antwortet er: „Die Schwierigkeit, sich dergleichen auch nur vorzustellen, und das Scheitern aller bisher in dieser Richtung unternommenen Versuche ist vielleicht für den Physiker das stärkste Argument, eine nochmalige Revision gerade dieser Züge der Quantenphysik nicht zu erwarten."

Ohne auf die Diskussion dieser Begründung einzugehen, möchten wir zugeben, daß eine Theorie von der angegebenen Art wohl kaum

[25] A. a. O. 63.

mehr entwickelt werden wird. Aber die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Theorie fällt nicht mit der Frage nach der Möglichkeit unseres objektivistischen erkenntnistheoretischen Ansatzes zusammen. Denn der kritische Realismus muß gerade als „kritischer" Realismus durchaus mit der Möglichkeit rechnen, daß die Diskrepanz zwischen dem Ausgangspunkt all unserer Begriffsbildung, der anschaulichen Erfahrung der Makrowelt, und der Wirklichkeit der Mikrowelt so groß ist, daß sie die Formung adäquater Begriffe zur Beschreibung der Mikrowelt praktisch unmöglich macht. Eine Theorie, wie sie v. Weizsäcker beschreibt, würde aber Begriffe verlangen, die der Mikrowelt wenigstens im Wesentlichsten adäquat angepaßt wären; die Unmöglichkeit einer solchen Theorie hat also von unserem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus an sich nichts Überraschendes.

Was die *Wahrscheinlichkeit* unseres Ansatzes betrifft, so gibt v. Weizsäcker, wenn wir ihn recht verstehen, zu, daß im Bereich der klassischen, also der Makrophysik der „praktische" Realismus der alltäglichen Erfahrung berechtigterweise zum „prinzipiellen" oder „metaphysischen" Realismus, wie er unsere Auffassung bezeichnet, ergänzt wird; erst die erkenntnistheoretischen Probleme der Quantenphysik führen beim Festhalten am „praktischen" Realismus zur Preisgabe des „prinzipiellen"[26]. M. a. W.: Im Bereich der Makrowelt kann der Begriff des Objekts ontologisch ohne Bezugnahme auf das Subjekt der Erkenntnis verwendet werden, erst bei der Erforschung der mikrophysikalischen Feinstruktur des makrophysikalischen Objekts wird diese Bezugnahme notwendig. Bedeutet das aber nicht, daß jedenfalls der makrophysikalische Tisch oder Baum „wirklich" existiert, existiert im Sinn des „metaphysischen" Realismus? Und wenn wir vielleicht v. Weizsäcker falsch verstehen und er die „wirkliche" Existenz auch des makrophysikalischen Baumes bestreiten will, so bleiben doch die Argumente des kritischen Realismus für den makrophysikalischen Bereich ungeschwächt und geben uns somit das Recht, mit praktischer Gewißheit die „wirkliche" Existenz des makrophysikalischen Tischs und Baums vorauszusetzen.

Wenn aber der Tisch als Ganzes jedenfalls existiert — was bedeutet es dann, daß bei der Beschreibung seiner mikrophysikalischen Feinstruktur die Bezugnahme auf das erkennende Subjekt, d. h. auf die Apparate, mit denen wir den Tisch untersuchen, notwendig wird? Soll das bedeuten, daß die ontologische Struktur des Subjekt-Objekt-Verhältnisses sich beim Eindringen in die Feinstruktur des Tisches verändert, und zwar ohne daß für diese Veränderung ein Grund anzugeben wäre? Hier dürfte doch die wahrscheinlichste und nächstliegende Annahme die sein, daß es die zunehmende Diskrepanz zwischen dem Aus-

[26] A. a. O. 66 f.

gangspunkt all unserer Begriffsbildung und dem zu erforschenden Objekt ist, die die Verwendung unserer makrophysikalischen Begriffe auf einen Rahmen einschränkt, der durch die jeweils verwendete Versuchsanordnung bestimmt und insofern „subjektbezogen" ist. In diesem Sinn halten wir uns für berechtigt, den kritischen Realismus auch im Bereich der Mikrophysik nicht nur als möglich, sondern als nahezu ebenso wahrscheinlich wie im Bereich der Makrophysik anzusehen. —

Gemäß der beschriebenen Auffassung wollen wir also nicht eigentlich von einem Ort, einem Impuls, einer Energie usw. der Elementarteilchen sprechen, sondern nur annehmen, daß die Elementarteilchen gewisse Merkmale oder Eigenschaften besitzen, für die uns eben die adäquaten Begriffe fehlen und die dafür maßgeblich sind, welche Zeigerausschläge (oder Schwärzungspunkte und dergl.) sich bei einer Orts-, Impuls-, Energie-Messung usw. ergeben. Gewiß wird zwischen diesen Merkmalen und dem Inhalt der makrophysikalischen Begriffe Ort, Impuls, Energie usw. eine gewisse Verwandtschaft bestehen; sonst könnten die makrophysikalischen Körper, deren Eigenschaften sich ja aus dem Zusammenspiel aller „Merkmale" der im Makrokörper enthaltenen Elementarteilchen ergeben, nicht tatsächlich einen Ort, Impuls, eine Energie usw. haben. Aber andererseits müssen wir unter Umständen wohl auch dann davon absehen, einem Elementarteilchen einen bestimmten Ort zuzuschreiben, wenn an dem Teilchen jener Meßprozeß vorgenommen wurde, den die Physik als „Ortsmessung" bezeichnet, und darum das Teilchen in der quantenphysikalischen Ausdrucksweise einen bestimmten Ort „hat"; darauf weist uns wieder das Beispiel des Elektrons unter dem Mikroskop hin. Denn *vor* der Schwärzung der Photoplatte können wir dem Elektron jedenfalls keinen wirklichen Ort oder Impuls zuschreiben; das haben unsere Überlegungen S. 176 ergeben. *Nach* der Schwärzung aber ebensowenig; denn sonst hätte das Teilchen, das vor der Schwärzung keinen wirklichen Ort besaß, durch die Schwärzung einen solchen bekommen, und wir hätten wieder die Rückwirkung von der Platte auf das Elektron. Die quantenphysikalische Aussage „Das Elektron hat diesen Ort" dürfen wir daher nur so interpretieren, daß wir sagen: An dem Elektron wurde der Meßprozeß vorgenommen, den die Physik als „Ortsmessung" bezeichnet, und diejenigen Eigenschaften des Elektrons, die für den Ausfall dieses Meßprozesses maßgeblich sind, haben ein bestimmtes Resultat sich ergeben lassen und werden darum bei einer unmittelbar anschließenden „Ortsmessung" wieder zu dem gleichen Resultat führen.

Wenn die Quantenphysik trotzdem einem Teilchen nach einer „Ortsmessung" immer einen bestimmten Ort zuschreibt, so beschreibt sie folglich unmittelbar nicht die objektive Wirklichkeit selbst, sondern

eine Art *Modell* der Wirklichkeit — so freilich, daß alle aus dieser Modellbeschreibung ableitbaren Folgerungen durch anschließende Messungen verifiziert werden, weil eben die Modellbeschreibung im Grunde nur eine Kurzfassung der angegebenen umständlicheren Beschreibung des objektiven Sachverhalts darstellt. — Entsprechendes gilt für andere Meßprozesse. —

Um zum Beispiel des Elektrons unter dem Mikroskop zurückzukommen, so müssen wir wohl, um die Rück- bzw. die Vorauswirkung von der Platte auf das Elektron zu vermeiden, uns den Folgerungen, die Einstein aus der Existenz verschränkter Systeme zieht (S. 169), insofern anschließen, als wir dem Elektron schon vor jeder Messung die für die „Orts-" und „Impulsmessung" maßgeblichen Merkmale *gleichzeitig* zuschreiben. (Entsprechendes gilt natürlich auch für alle anderen Messungen.) Das genügt jedoch noch nicht, wenn wir nicht auch dem Lichtquant den *gleichzeitigen* Besitz von Merkmalen zuschreiben, die dafür maßgeblich sind, an welcher Stelle eine Schwärzung entsteht, wenn die Platte in der Brennebene bzw. in der Bildebene liegt. Dann wird man aber natürlich auch Merkmale annehmen müssen, die den Schwärzungspunkt festlegen, wenn die Platte irgendwo zwischen diesen beiden Ebenen liegt. Diese Merkmale brauchen jedoch nicht voneinander verschieden zu sein, wie Jordan meint[27], so daß wir zu einer unendlichen Anzahl voneinander verschiedener Merkmale kämen und damit unsere Annahme ad absurdum führten. Man könnte z. B., um lediglich eine Denkmöglichkeit zu erwähnen, annehmen, daß durch die Anfangsbedingungen des Versuches und durch allgemeine Naturgesetze eine Schar von Kurven festgelegt wäre, aus denen durch ein einziges „Merkmal" des Lichtquants eine Kurve ausgewählt würde so, daß die Photoplatte jeweils im Schnittpunkt der Plattenebene mit dieser Kurve geschwärzt würde. Aber diese Annahme soll, wie gesagt, lediglich als eine Denkmöglichkeit hingestellt werden, um den Jordanschen Einwand als nicht allgemeingültig zu erweisen.

Andererseits müssen wir einem Teilchen, das hinter einem Schirm mit Öffnungen Interferenzerscheinungen zeigt, auch objektiv eine gewisse „Allgegenwart" beim Durchgang durch den Schirm zuschreiben, wie dies oben begründet wurde; aber diese „Allgegenwart" läßt sich gleichfalls in keinem der uns zur Verfügung stehenden Begriffe adäquat fassen. Der scholastische Begriff der „praesentia definitiva" könnte vielleicht die Richtung angeben, in der ein entsprechender Begriff zu

[27] P. Jordan, Anschauliche Quantentheorie, Berlin 1936, 282 ff. Für den bei Jordan herangezogenen Durchgang von Licht durch Polarisatoren hat Fack, Hamburg, in einer noch unveröffentlichten Arbeit eine Denkmöglichkeit zur Konstruktion verborgener Parameter angegeben.

suchen wäre[28]; es fragt sich jedoch, ob nicht schon der Inhalt dieses Begriffes einen mehr negativen (Leugnung der kontinuierlichen Ausdehnung) als positiven Charakter trägt. — Für eine Ortsmessung, die an einem solchen Teilchen vorgenommen wird, gilt wieder das, was wir oben allgemein über den Meßprozeß sagten; auf diese Weise vermeiden wir die Schwierigkeit des schlagartigen Sich-Zusammenziehens. —

Die Überlegungen, die wir im Voraufgehenden anstellten, tragen gewiß einen Zug des Konstruierten, lassen viele Fragen offen und können dem Physiker, dem es vor allem auf eindeutige Zuordnungsverhältnisse ankommt, wenig oder gar nichts bieten. Im Grunde dürfte dieser Zug des Konstruierten und Unbefriedigenden aber nichts anderes darstellen als den Ausdruck der Inadäquatheit all unserer Begriffe, mit denen wir an die Mikrowelt herantreten, und ist in ähnlicher Form überall dort zu finden, wo mit nur analogen Begriffen operiert werden muß (man denke etwa an die theologischen Schwierigkeiten, die sich aus dem nur analogen Charakter unserer Gotteserkenntnis ergeben). —

Die *Stellungnahme zur dreiwertigen Logik* Reichenbachs ergibt sich aus dem Gesagten. Zunächst könnte man daran denken, das Aussageverbot, das diese Theorie für die „unbestimmten" Aussagen aufstellt, als Ausfluß der Inadäquatheit der in diesen Aussagen verwendeten Begriffe aufzufassen — so ähnlich wie wir es oben abgelehnt haben, einfachhin von einem „Ort" der Elementarteilchen zu sprechen. Diese Auffassung läßt sich jedoch nicht durchführen; denn eine Aussage etwa über den Ort eines Teilchens ist gemäß der dreiwertigen Logik unmittelbar nach einer Ortsmessung nicht unbestimmt, sondern wahr oder falsch, während wir aus den oben angegebenen Gründen glauben, auch unmittelbar nach einer Ortsmessung dem Teilchen nur mit Einschränkungen einen bestimmten Ort objektiv zuschreiben zu können.

Man muß vielmehr beachten, daß Reichenbachs Logik ein Regelsystem sein will für die Sprache, in der die Quantenphysik sich ausdrückt[29]. Die Quantenphysik, die dem Teilchen unmittelbar nach einer Ortsmessung immer einen bestimmten Ort zuschreibt, beschreibt aber damit nach unserer Auffassung nicht die Wirklichkeit selbst, sondern (unmittelbar) nur ein *Modell* der Wirklichkeit, während wir uns in den voraufgegangenen Überlegungen auf Aussagen über die Wirklichkeit selbst bezogen. Ist eine quantenphysikalische Aussage wahr oder falsch, so bedeutet dies, daß das betreffende Element der Modellvorstellung angewandt werden kann und alle daraus gezogenen Folgerungen durch spätere Messungen verifiziert werden; ist eine quantenphysikalische Aussage dagegen unbestimmt, so bedeutet dies, daß die

[28] Vgl. Anm. 12. [29] A. a. O. 150, 194.

betreffende Seite der Modellvorstellung nicht angewandt und infolgedessen auch keine Folgerungen daraus gezogen werden können. Dies ist u. E. die Begründung des Reichenbachschen Aussageverbots für die unbestimmten Aussagen.

Betrachtet man also die Reichenbachsche Logik als ein Regelsystem für die quantenphysikalische Ausdrucksweise und sieht in der letzteren eine Beschreibung nicht (unmittelbar) der Naturwirklichkeit selbst, sondern eines Modells der Wirklichkeit, so ist gegen eine derartige Einführung einer dreiwertigen Logik nichts einzuwenden.

Schließlich macht unsere Auffassung die *Bedeutung des Positivismus* für die Entwicklung der Quantenphysik verständlich. Wenn sich die Aussagen der Quantenphysik unmittelbar nur auf ein Modell der Naturwirklichkeit beziehen, so sind im Rahmen einer solchen Modellvorstellung natürlich auch Annahmen gestattet (z. B. „komplementäre" Verbindung einander widersprechender Modelle, Dreiwertigkeit der Logik usw.), die in einer Beschreibung der Wirklichkeit selbst unzulässig wären und Widerpruch von philosophischer Seite hervorrufen müßten. Gerade diese Freiheit zur Einführung aller nur brauchbar erscheinenden Annahmen stellt aber den eigentlichen Beitrag der positivistischen Leugnung aller Philosophie für die Entwicklung der Quantenphysik dar; wir sehen, daß der kritische Realismus gerade als „kritischer" grundsätzlich nicht weniger zu geben vermag. Wenn trotzdem der Positivismus bei der Entwicklung der Quantenphysik eine so große Rolle spielte, dann wohl darum, weil bei ihm die Kritik im Vordergrund steht, während die Vertreter des kritischen Realismus normalerweise den Nachdruck mehr auf den Realismus ihrer Auffassung legen; der grundsätzlichen „Hemmungslosigkeit" des Positivismus auf philosophischem Gebiet ist es zu verdanken, daß beim Aufbau der Quantenphysik Hemmungen philosophischer Art überwunden wurden, die tatsächlich unberechtigt waren. (Man muß jedoch in diesem Zusammenhang auch bedenken, welche Einwände von dem älteren Positivismus gegenüber der Atomtheorie und von Mach gegenüber der Relativitätstheorie erhoben wurden!)

Die Frage nach den unmittelbaren Vorfahren der Jetztmenschheit

Von Paul Overhage S. J.

Die Herkunft der Jetztmenschheit ist von jeher in der Literatur ausgiebig behandelt worden. Sie schien vielen eindeutig geklärt, wenn auch das plötzliche Erscheinen des „Homo sapiens", des Jetztmenschen, in der zweiten Hälfte der letzten Würmvereisung unvermittelt auf die Gruppe der europäischen Neanderthaler mit ihren ausgeprägten, so gar nicht sapiensähnlichen Formmerkmalen stets einige Schwierigkeiten bereitete und Bedenken auslöste. Die ständig zunehmenden vorzeitlichen Menschenfunde haben nun die Frage nach den unmittelbaren Vorfahren der Sapiens-Menschheit erneut gestellt. Diese fossilen Reste wollen sich nämlich nicht in das aufgestellte Bild einordnen lassen, so daß heute ein „Präsapiensproblem" aufgetaucht ist, das einer Lösung zustrebt, die eine völlige Umordnung der Fossilreste vorzeitlicher Menschen und eine Umstellung der derzeitigen Auffassung von der Herleitung des „Homo sapiens" im Gefolge haben dürfte. Wir wollen hier auf dieses Problem näher eingehen und verschaffen uns deshalb zunächst einen Überblick über die vorzeitlichen Menschenfunde und zeigen dann die Deutung des Befunds durch die Hypothese von den drei aufeinanderfolgenden und sich auseinander entwickelnden Menschenschichten („Drei-Stufen-Hypothese") und durch die zweite, neue Hypothese, nach der diese drei Formgruppen keine aufeinander aufbauenden Schichten oder Stufen sind, sondern während des Eiszeitalters (Pleistozän) parallel nebeneinander bestanden haben („Entfaltungs-Hypothese").

Der Befund

Die große Fülle von Formen, die den Befund ausmachen, ist heute noch nicht in eine endgültige Klassifikation unterzubringen. Es lassen sich vorerst nur provisorische Typengruppen auf Grund bestimmter Merkmale bilden, um zu einer Gliederung des Befundes zu kommen, die aber über den klassifikatorischen Wert und die genetische Einheitlichkeit der Gruppen keine Aussage machen wollen und können. Eine Einteilung ist schon seit längerer Zeit in Gebrauch: Anthropus-Formen oder Archanthropinen, Neanderthal-Formen oder Paläanthropinen, Sapiens-Formen oder Neanthropinen. Neuerdings wird noch eine weitergreifende Gruppierung angewandt, die als Einteilungsmerkmal das Vorhandensein oder Fehlen von Überaugenwülsten, also die Proscopinie oder Aproscopinie, benützt und eine proscopine und

aproscopine Menschengruppe unterscheidet. Mit diesen beiden Grundeinteilungen können wir einigermaßen die Formenfülle erfassen und ordnen.

Die *proscopine Gruppe* umfaßt zunächst die *Archanthropinen.* Ihr typischer Vertreter ist „Pithecanthropus" von Trinil und Sangiran auf Java mit seinen beiden Varietäten des „P. erectus" und des kräftigeren „P. robustus". Etwas größere Schädelkapazität besitzt die sonst gleichartige Form des „Pithecanthropus pekinensis" („Sinanthropus") aus China. Auch Afrika hat seine Anthropusform: „Pithecanthropus njarasensis" („Africanthropus") vom Njarasa-See in Ostafrika. Sollte der massige Unterkiefer von Mauer bei Heidelberg zu dem Schädel einer pithecanthropusartigen Form gehören, dann wären die Archanthropinen auch in Europa vertreten gewesen und hätten weltweite Verbreitung gehabt. Diese Anthropus-Formen zeigen — vergleiche Abbildung 1 — auffallend viele menschenäffische Merkmale: ein starkes Gebiß mit Vorschnäuzigkeit und fliehendem Kinn, einen mächtigen, knöchernen Überaugenschirm, fliehende Stirn, niedrige Schädelwölbung, starke Einschnürung des Schädels in der Schläfengegend, die Gesichts- und Hirnteil trennt, wuchtige Ansatzstellen für eine mächtige Nackenmuskulatur mit entsprechend starken Dornfortsätzen am Hinterhaupt, bedeutende Abknickung des Unterteiles des Hinterhauptsbeines gegenüber dem oberen Teil, größte Breite des Schädels in der Nähe der Basis, geringen Gehirnraum usw. Es gibt aber auch Formen wie die Ngandong-Schädeldächer von Java — vergleiche Abbildung 2 —, die in manchen Merkmalen, besonders in der Schädelgröße — mit 221 mm erreichen sie die größte bis heute bekannte absolute Kalottenlänge eines fossilen Hominiden —, in etwa der nächsten Gruppe, den Paläanthropinen, entsprechen[1].

Typische *Paläanthropinen* sind die bekannten europäischen *Neanderthaler* der letzten (Würm-) Vereisung. Insgesamt kennt man heute etwa 200 Neanderthalindividuen, darunter auffallend viele Kinder, die sich auf den weiten Raum von der Südspitze der Iberischen Halbinsel über Südfrankreich und Italien, aber auch über Belgien und die rheinisch-westfälischen Höhlengebiete bis nach Rußland hinein und nach Palästina und Mesopotamien verteilen[2]. Und ihre Gestalt? Als

[1] Manche Autoren gliedern die Ngandong-Form — von ihr sind nur Hirnschädel, aber keine Gesichtsschädel vorhanden — der folgenden Gruppe, den Paläanthropinen, an. Heberer betrachtet sie wegen ihrer enormen Schädelgröße und starken Knochenwucherungen (Hyperostosen) „als ein Endstadium in der Differenzierung des Archanthropinenzweiges". Auch nach Weidenreich fügt sie sich gut den javanischen Archanthropinen an. Es ist deshalb z. Z. kaum angebracht, von einem „ostasiatischen Neanderthaler" zu sprechen.

[2] Der Rhodesia-Schädel aus Afrika gliedert sich in diesen Formenkreis nicht widerspruchslos ein. Durch den „Fluortest" ist sein Alter auf oberes Pleistozän bestimmt worden. Der „Fluortest" beruht auf der Tatsache, daß der Fluorgehalt

1908 in Le Moustier in der nordfranzösischen Dordogne ein Urmensch bei einer planmäßigen Ausgrabung freigelegt wurde, soll der dabei anwesende Breslauer Anthropologe Klaatsch gesagt haben: „Wir haben's gefunden. Es ist Neanderthal in seiner ganzen furchtbaren Massigkeit und Primitivität." In der Tat zeigt der Kopf — vergleiche Abbildung 4 — eine außergewöhnliche Unförmigkeit und Massigkeit. Er birgt ein beträchtliches Gehirnvolumen, dessen Durchschnitt sogar über dem der heutigen hochdifferenzierten und kulturtragenden Rassen lag, obwohl es sich sonst um ziemlich kleinwüchsige Individuen handelt, deren Körperhöhe etwa 1.60 m betrug. Trotz des großen Gehirnteils ist der Gesichtsschädel relativ noch größer, so daß sich bei keinem lebenden Menschen ein ähnliches Gegenstück findet. Am Gesicht fallen am meisten die außerordentlich großen, massig vorragenden Überaugenwülste auf, denen sich eine niedrige, fliehende Stirn anschließt, und der kinnlose, ebenfalls sehr massige Unterkiefer. Auch die bei allen heutigen Menschen anzutreffende knöcherne Wangengrube (Fossa canina) fehlt völlig. Das Hinterhaupt ist abgeknickt, um der Nackenmuskulatur eine größere Ansatzfläche zu geben. Dazu kommen noch eine Fülle anderer Merkmale, die dem Neanderthaler sein typisches Gepräge geben.

Zu den Paläanthropinen rechnet man auch die bisher noch spärlich belegten sog. *„Präneanderthaler"*, die vor allem während der letzten Zwischeneiszeit (Riß-Würm-Interglazial) und noch früher gelebt haben. Sie zeigen abgeschwächte neanderthalartige Züge und eine mehr oder weniger starke eigene Formausbildung. So ist z. B. bei dem Fund von Saccopastore in der Nähe von Rom das Reliefgesicht gegenüber dem flachen Spitzgesicht des typischen Neanderthalers zusammen mit einer außergewöhnlichen Kleinheit und Zierlichkeit des Schädels entwickelt, so daß man von kleinhirnigen Neanderthalern gesprochen hat. Hierher gehört auch der Schädel von Ehringsdorf bei Weimar, der außerdem noch eine steilere Aufrichtung der Stirn aufweist. Die gleichen Merkmale und noch weitere Anklänge an die Sapiensform, wie die Abrundung des Hinterhauptes, die mehr modern menschliche Profilierung des Gesichtes mit Wangengruben usw., zeigt — vergleiche Abbildung 3 — der älteste europäische Fund aus dem Mindel-Riß-Interglazial, der Schädel von Steinheim bei Stuttgart. Seine vorgebauten Überaugenwülste stellen ihn aber zur proscopinen Gruppe. Insgesamt besteht innerhalb der „Präneanderthaler" eine große morphologische Typenvielfalt, jedoch ohne extreme Differenzierungen, im

fossiler Knochen der Zeitdauer der Lagerung in der Einschlußschicht direkt proportional ist. Deshalb ist eine relative Altersbestimmung, z. B. von Knochen, die aus verschieden alten ursprünglichen Lagerungen in eine neue, sekundäre Lagerung, den jetzigen Fundort, etwa durch Wasserwirkung gerieten und hier durcheinanderliegen, möglich.

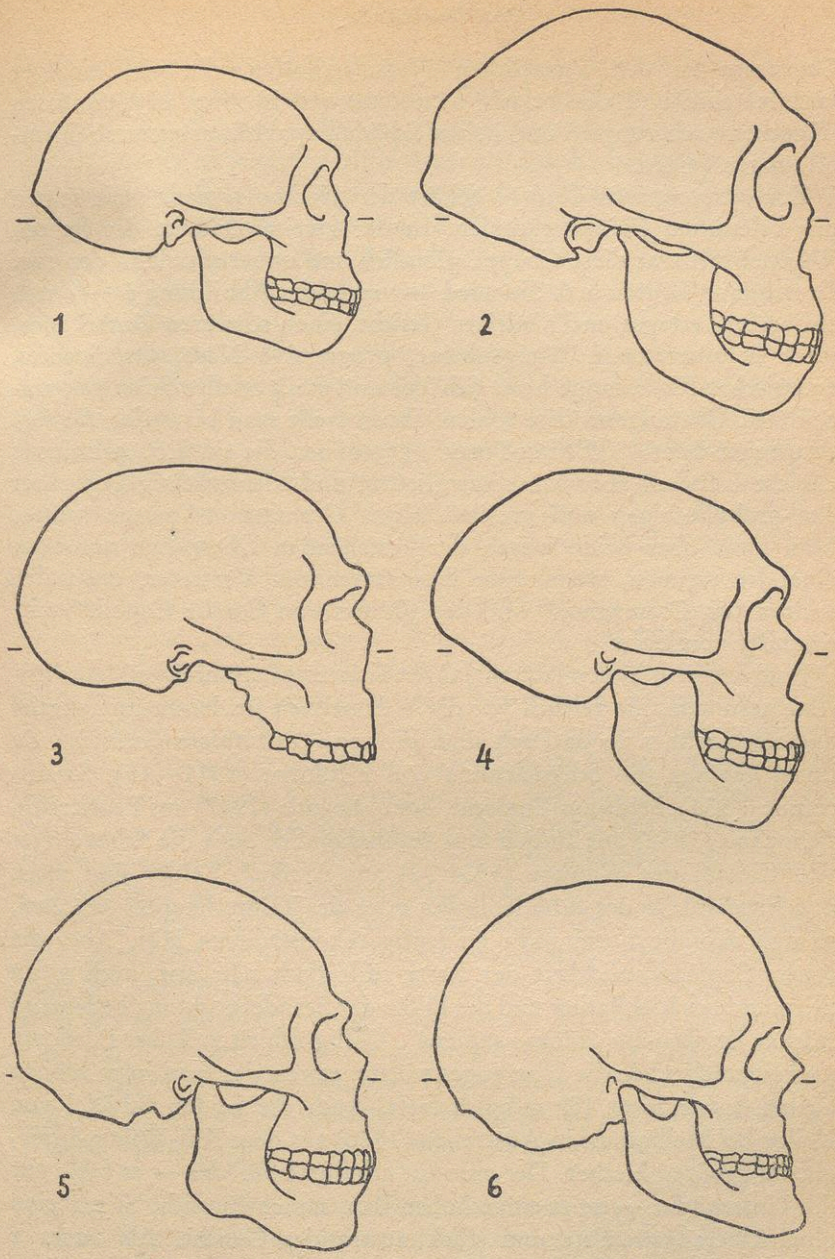


Abb. 1—6: Vorzeitliche Menschenschädel

1. Anthropus-Form von Peking (z. T. rekonstruiert)
2. Anthropus-Form von Ngandong auf Java (Gesichtsschädel rekonstruiert)
3. Präneanderthal-Form von Steinheim
4. Neanderthal-Form von La Chapelle aux Saintes
5. Mischform von Skhul am Berg Karmel
6. Sapiens-Form von Oberkassel (Cromagnon-Gruppe)

Gegensatz zu den eigentlichen Neanderthalern, die viel weniger variabel sind und eine relativ monotone und in ihren Hyperostosen (Knochenwucherungen) und hohen Schädelkapazitäten extreme Formbildungen zeigen.

Zur *aproscopinen Gruppe* gehört der *„Homo sapiens"* mit seinen uns bekannten Formmerkmalen. In der zweiten Hälfte der letzten Würmeiszeit trat diese Gruppe plötzlich und unvermittelt in den sog. Cromagnon-Leuten auf. Sie wird — vergleiche Abbildung 6 — durch ein breites, eckiges und niedriges Gesicht, einen schweren Unterkiefer, stark heraustretende Wangenbeine, progressive Nase, prominentes, energisches Kinn, lange hohe Schädel und steilgestellte Stirn gekennzeichnet. Überaugenwülste fehlen. Ihnen stellt man bisweilen die sog. „Aurignac-Leute" („Brünn-Form") gegenüber, die ein grob-primitives Gesicht besaßen, aber sonst zartgliedrig und kleinwüchsig gegenüber den grobgliedrigen und großwüchsigen Cromagnon-Formen waren. Man kann aber beide wegen der bestehenden Übergänge nur voneinander trennen, wenn man ihre extremsten Vertreter, etwa den „Alten von Cromagnon" und den „Mann von Combe Capelle" miteinander vergleicht.

Nun hat man in den letzten Jahren ältere sapiensähnliche Menschenreste gefunden, die zeitlich vor die Würmeiszeit ins letzte Interglazial und noch früher zu datieren sind, die sog. *„Präsapiens-Formen"*. Zu ihnen gehören die Schädelfunde von Piltdown (1911—15), Swanscombe (1935), beide aus England, Fontéchevade (1947) aus Frankreich, Quinzano (1938) aus Italien und wahrscheinlich auch die Schädelreste von Kanam und Kanjera (1931/32) aus Afrika[3]. Leider sind meist nur Bruchstücke des Schädeldaches oder des Hinterhauptes erhalten, so daß sich die Form nicht eindeutig rekonstruieren läßt. Aber die starke Sapiensähnlichkeit der Reste fällt doch sehr auf, auch wenn Stirn und Schädel flacher und die Dicke der Schädelwandung bedeutend stärker ist als beim „Homo sapiens". Völlig fehlen z. B. bei Piltdown und Fontéchevade die Überaugenwülste, etwas, das man in so frühen Zeiten bisher nicht für möglich hielt. Auch die beiden Schädel von Keilor bei Melbourne in Australien (1940) aus dem Riß-Würm-Interglazial gehören hierher. Der eine gut erhaltene Schädel — es fehlt nur der Unterkiefer — zeigt einen hohen Bau, sapienstümliche Stirnregion ohne Überaugenwülste und stark australides Gesicht. Als neuester Fund kommen noch die menschlichen Reste aus der Hotu-Höhle in Iran

[3] Andere Funde, die in früheren Jahrzehnten gemacht wurden und ebenfalls sapiensartiges Gepräge tragen, wie z. B. Castenodola (1860—89), Olmo (1863), Moulin-Quignon (1863), Clichy und Grenelle (1867/68), Denise (1884), Ipswich (1912), London (1925), sind in ihrer Datierung nicht gesichert und müssen vorerst ausscheiden.

hinzu, über die Weinert[4] auf Grund eines Aufsatzes (des Geologen L. Duprée und des Archäologen Ch. Cron) berichtet, der, wie er sagt, „nicht nur wissenschaftliche Genauigkeit" beansprucht, sondern „auch ohne Frage fachwissenschaftlich wertvoll" ist. Es handelt sich um drei Skelettfunde, die in Hockerbestattung beigesetzt sind. Die Schädelfragmente: eine große Calvaria, 2 Oberkieferbruchstücke, ein vollzähniger Unterkiefer ohne Äste, ein Unterkiefer mit Ästen, rühren von drei verschiedenen Individuen her. „Alle Fossilstücke sind Reste von Homo sapiens" (274). Die Finder datieren den Fund in die letzte (Würm-)Eiszeit. „Sollte ... die Zeitrechnung sich bei allen Nachprüfungen als richtig erweisen", sagt Weinert, „dann müßten wir daran lernen, daß es zu Beginn der letzten Eiszeit bereits Hockerbestattungen gab" (271), und, was für unsere Frage bedeutsam ist, daß der „Homo sapiens" in Persien gleichzeitig mit dem Neanderthaler gelebt hat. Neuerdings hat Dreyer den von ihm 1932 bei Bloemfontein im Oranjefreistaat gefundenen sog. Schädel von Florisbad auf Grund erneuter Untersuchungen wesentlich älter datiert und ihn tiefer ins Pleistozän hineingestellt. Da der unvollkommen erhaltene Schädel allgemein zur „Homo-sapiens"-Form gestellt und von Weinert und anderen als cromagnonartig beschrieben wird, wenn auch die Stirn leicht fliehend ist, hätten wir auch hier eine weitere „Präsapiens"-Form.

Schließlich ist noch eine *intermediäre Formengruppe* zu erwähnen: die Skhul-Population vom Berge Karmel in Palästina (1931/32). Über die Formausprägung dieses reichhaltigen Befunds an Skeletten und Schädeln — vergleiche Abbildung 5 — herrscht bei den Forschern Übereinstimmung: eine Population, die eine ausgesprochene Mischung von Neanderthal- und Sapiensmerkmalen zeigt.

Damit haben wir die Bestandsaufnahme der fossilen Menschenformen beendet. Sie ist in der Tabelle nach dem zeitlichen Auftreten und nach der Zugehörigkeit der Formen zu den eben besprochenen Gruppen noch einmal übersichtlich zusammengestellt. Jetzt können wir an die Deutung des Befundes gehen, wie sie sich in den beiden Hypothesen ausdrückt, die entweder ein zeitliches Nacheinander und körperliches Auseinander oder nur ein räumliches Nebeneinander der Arch-, Palä- und Neanthropinen annehmen und nachzuweisen suchen.

Erste Deutung des Befunds: ein Nacheinander und Auseinander der drei Formen

Den Inhalt der „Drei-Stufen-Hypothese" von den drei urzeitlichen Menschenschichten, die „geologisch wie morphologich unmittelbar aufeinanderfolgen und sich daher zweifellos eine aus der anderen ent-

[4] H. Weinert, Zwei neue Urmenschenfunde: Zeitschr. f. Morph. u. Anthrop. XLIII (1952) 265—275.

wickelten", hat v. Eickstedt[5] klar herausgearbeitet: Die Schichtmerkmale „zeigen innerhalb der Hominidenentwicklung eine dreimalige, deutlich sprungweise Abschwächung, wenn wir eine generalisierte uräffische (nicht etwa schlechthin äffische!) Form an die Basis unseres Vergleichs, die heutigen hochprogressiven Hominiden an ihre Spitze stellen. Dreimal nehmen dann sprungartig der Schädelbinnenraum und das Hirn (absolut, bzw. relativ zum Gesichts- und Kauapparat) aus uräffischer Kleinheit von etwa 500 ccm Inhalt über rund 1000 ccm zu rund 1400 ccm und endlich zu den zwar ‚nur' (aber eben bei viel kleinerem Gesicht!) 1500 ccm der rezenten Hominiden *zu*. Dreimal hebt sich entsprechend die flache uräffische Schädelkapsel von leicht- zu mittel- bis hochgewölbt empor. Drei Stufen zeigen dementsprechend auch Formprägungen und Aufrichtungsverhältnisse der Deckknochen und vor allem auch die Rückbildung des Stirnwulstes. Sie läuft von tierischem Stirnvisier über erst noch starken, dann mäßigen durchgehenden Torus supraorbitalis (Brauenschirm) bis zu den aufgegliederten, anfangs noch kräftigen, dann rezent schwachen beiden Arcus supraorbitales (Brauenbögen). Und entsprechend verhalten sich Hinterhauptswulst, Okzipitalnest und Muskelansatzrelief. Dreimal nimmt gleichzeitig und sprungartig die Brutalität des Kau- und Kieferapparates *ab*. Der massige, fliehkinnige, breitastige, uräffische Kahnkiefer zieht die Alveolar-[Zahn-]fächer erst leicht, dann kräftig und schließlich in stärkster Weise zurück. Er läßt damit Stufe um Stufe die Basalplatte mit erst völlig, dann mäßig fehlendem und primitivem, endlich starkem und progressivem Kinn in dem Maß heraustreten, in dem das ganze Gesicht unter die sich dreimal gewissermaßen aufblähende Hirnkapsel herabsinkt. Kinn und Nase bleiben quasi als Restpfeiler dieses Prozesses stehen. Wieder folgt die Einzelarchitektur in drei Stufen" (531 f.). Der körperliche Entwicklungsgang der Urmenschheit „liegt in großartiger Klarheit vor uns. Aus tastendem Wuchern löst sich das Pulsieren dreier starker Formungswellen heraus, die die Entwicklungstendenzen der Art dreimal stoßweise auf das derzeitige Stadium emporheben" (540).

Das ist das „klassische" Bild der Menschheitsentwicklung, in das man die vorzeitlichen Skelett- und Schädelreste eingetragen hat: Menschenaffenähnliche Form — Anthropus-Form — Neanderthal-Form — Sapiens-Form. In dieser Reihe nehmen die äffischen Züge ständig ab und die menschlichen immer mehr zu. Dieses einfache Stufenschema hat man als sichere Wahrheit verkündet und in die meisten Lehrbücher aufgenommen. Zu bestechend ist ja auch seine

[5] E. v. Eickstedt, Der derzeitige Stand der Urmenschenforschung: Archiv der Julius-Klaus-Stiftung XXIV (1949), Festgabe zum 70. Geburtstag von Prof. Schlaginhaufen.

Einfachheit und Durchsichtigkeit mit der dreimaligen mehr oder weniger sprunghaften Abwandlung der äffischen und der Herausbildung der menschlichen Merkmale, welche die Möglichkeit einer anderen Deutung auszuschließen schien. Man kann verstehen, daß man der Versuchung eines sehr einfachen und klaren Bildes der Menschheitsentwicklung nicht widerstehen konnte, zumal sich auch die kulturellen Überreste in die gleiche Stufenreihe einzuordnen schienen, wenn man das Aufsteigen der kulturellen Höhe als eine Fortsetzung des Werdegangs der menschlichen Gestalt aus tierischen Vorstufen interpretierte. Man beachtete dabei aber nicht, wie sehr doch Taxierung und Einordnung organischer und kultureller Reste von bestimmten psychologischen Aprioris und Voraussetzungen abhängig sind, die erst zu beweisen sind. Es ist doch selbstverständlich, daß jemand, der in einer schimpansenartigen Form den Menschenahn sieht — und das gerade ist zu beweisen — beim morphologischen Vergleich diejenigen fossilen Menschenreste als die ältesten und urtümlichsten ansetzen muß, die seiner Idee von menschenaffenähnlichen Zwischenwesen und Übergangsformen am besten entsprechen. Und das sind eben die Anthropus-Formen. Damit wird „Pithecanthropus" ohne weiteres zum „missing link" (zum fehlenden Zwischenglied), zumal er, was seine Schädelkapazität angeht, ziemlich genau zwischen der Sapiens-Form und dem Schimpansen die Mitte hält.

Schwierigkeiten boten der Hypothese zunächst nur die Ableitung des „Homo sapiens" vom Neanderthaler. Man entschied sich wohl in der Mehrheit für die weniger extrem ausgebildeten außereuropäischen Neanderthaler oder auch für die „Präneanderthaler", immerhin für Formen mit Überaugenwülsten, und schied den „klassischen" europäischen Neanderthaler aus, besonders da er und seine Kultur, das Moustérien, im europäischen Raum, wie es scheint, plötzlich von typischen Sapiens-Formen mit Aurignacien überschichtet wurden. Man hielt ihn für eine subtropische, im letzten warmen Interglazial nach Europa eingedrungene Form, die dann vor allem in Mittelfrankreich, einem durch Klima und Kalkhöhlen begünstigten Gebiet, während der letzten Würmeiszeit zu „überwintern" versuchte, bei diesem Versuch aber ausstarb. Neue Schwierigkeiten ergaben sich, als die Mischtypen der Skhul-Population vom Berge Karmel aus dem letzten Interglazial bekannt wurden. Aber auch hier fanden sich Deutungen, die einen Ausweg boten und die „Drei-Stufen-Hypothese" retteten. Die einen hielten sie für eine Menschengruppe, die im Begriffe stand, sich nach zwei Richtungen, neanderthaltypisch und sapienstypisch zu entwickeln, andere sehen in der Population einen Übergang vom Neanderthaler zum Homo sapiens, bei dem die Sapiensmerkmale am Zunehmen und die Neanderthalmerkmale am Schwinden sind.

Schwieriger wurde die Situation, als außer dem vereinzelten sapiensähnlichen Piltdown-Fund noch weitere „Präsapiens"-Formen hinzukamen. Die Verlegenheit, in die man durch diese Funde geriet, zeigt das Bemühen v. Eickstedts[6], diese „Präsapiens"-Formen (die „Eoanthropinae", wie er sie nennt) als eine „wohl nur lokale Sondergruppe" gegenüber den „drei aufeinanderfolgenden ubiquitären (weltweit) verbreiteten Schichten" in ihrer Bedeutung einzuschränken. Wegen der zeitlichen Einordnung dieser Funde machte man sich weniger Sorge, da sie tatsächlich oft sehr schwierig und schwankend war. Man hielt die Datierung für ungewiß oder stritt das hohe Alter der „Präsapiens"-Funde kurzerhand ab, weil sie sich der die Meinung beherrschenden „Drei-Stufen-Hypothese" nicht einpaßten. Inzwischen haben sich aber durch neue Funde, durch gesicherte Datierungen und durch neue morphologische Erkenntnisse eine solche Menge von Indizien gegen die Hypothse von einem zeitlichen Nacheinander und körperlichen Auseinander der drei verschiedenen Menschenformen zusammengefunden, daß sie in ihrem Bestand in Frage gestellt ist, ja aus diesen Indizien ist eine neue Hypothese von einem zeitlichen und räumlichen Nebeneinander der Arch-, Palä- und Neanthropinen erwachsen, die jetzt noch zu besprechen ist.

Zweite Deutung des Befunds: ein Nebeneinander der drei Formen

Eine erste grundlegende Überlegung nimmt von den „Australopithecinen" im frühesten Pleistozän ihren Ausgang[7]. Diese Wesen besaßen — wir greifen nur ein Merkmal aus vielen heraus — einen weit schwächer ausgebildeten Überaugenschirm als die Archanthropinen. Diese ihre Oligoproscopinie, wie sie Heberer nennt, brachte die überraschende Erkenntnis, daß die überschweren Überaugenwülste der Archanthropinen (ihre Proscopinie), die als schwerwiegendes stammesgeschichtliches Merkmal für die Herkunft des Menschenleibes von menschenäffischen Formen mit mächtigen Überaugendächern gewertet wurden, nicht primär und ursprünglich, und deshalb auch keine Reminiszenzen an menschenaffenähnliche Zustände sein können. Das Fehlen der Überaugenwülste bei den Neanthropinen, ihre Aproscopinie, kann deshalb auch nicht mehr als Neuerwerbung oder durch allmählichen Abbau verstanden werden. Ihre Vorfahren kön-

[6] Siehe Anm. 5.

[7] Die „Australopithecinen" aus Südafrika, wie „Plesianthropus transvaalensis", „Paranthropus robustus", „Paranthropus crassidens" u. a., sind Formen mit starker Menschenähnlichkeit im Körperbau, die besonders im Bau des Gebisses (Kieferbogen und Zähne) und der Ohrengegend und im aufrechten Gang zum Ausdruck kommt.

nen kein archanthropines Gepräge gehabt haben. Damit verlieren aber der berühmte „Pithecanthropus" von Java seine Stellung als „missing link" und die Anthropus-Formen ihre Stellung als Durchgangsstufe zum „Homo sapiens". Sie müssen eine selbständige Gruppe mit Eigenentwicklung sein oder sogar nur — was man auch behauptet hat — „klima- und nahrungsbedingte Degenerativformen", „degenerierte Seitenzweige"[8] einer alten sapiensähnlichen Form.

Ebenso können die Paläanthropinen wegen ihrer starken Überaugenwülste nicht mehr als Durchgangsstufe aufgefaßt werden. Das wurde schon vor dem Bekanntwerden der Australopithecinen durch den Schädel des Steinheimer Menschen aus dem vorletzten Interglazial nahegelegt. Er ist zwar „ein Vorneanderthaler nach der *Zeit*, aber nur teilweise nach der Form" (v. Eickstedt[9] 528), d. h. er besitzt schon eine Reihe von Sapiensmerkmalen lange bevor der typische Neanderthaler in Erscheinung trat. Auch die Skhul-Populationen vom Berge Karmel aus dem letzten Interglazial mit ausgesprochener Mischung von Neanderthal- und Sapiensmerkmalen machten dies offenbar. Nach Heberer[10] können sie — im Gegensatz zu den vorhin erwähnten Deutungen — „kaum anders als im Sinn von Bastardpopulationen aufgefaßt werden, ... da es eine sympatrische Rassendifferenzierung (d. h. ohne räumliche Isolation) nicht gibt" (5). Dann aber haben neanderthal- und sapiensähnliche Formen in der letzten Zwischeneiszeit nebeneinander gelebt, und die „Hypothese, in den stark variablen und weniger extrem differenzierten ‚Neanderthalern' der letzten Zwischeneiszeit (den ‚Präneanderthalern') noch den Typus der Neanthropinenvorfahren anzunehmen, muß jetzt verlassen werden. Es wurden weder interglaziale noch letztglaziale Populationen von Paläanthropinen in neanthropine Populationen umgewandelt" (ebd. 5). Wohl ist es vermutlich zu mehr oder weniger weitgreifendem Gen-Austausch gekommen.

Bestätigt werden alle diese Überlegungen durch den Nachweis, daß die sapiensähnlichen Formen von Piltdown, Fontéchevade, Swanscombe, Quinzano, Keilor, Hotu usw., die ja besonders durch das Fehlen der Überaugenwülste gekennzeichnet sind, mit bzw. vor dem typischen Neanderthaler und zur gleichen Zeit mit den „Präneanderthalern" auftreten. Die Voraussetzung für diese wichtige Feststellung war die genaue Datierung der Funde. Sie ist inzwischen soweit vollzogen und gesichert, daß an dem Nebeneinander der Neanthropinen und Paläanthropinen nicht mehr zu zweifeln ist. Piltdown und Fon-

[8] O. Kuhn, Die Deszendenztheorie, München 1951, 99 bzw. 97.
[9] Siehe Anm. 5.
[10] G. Heberer, Bemerkungen zum ‚Präsapiensproblem'. Vortrag auf der Tagung der Deutschen Anthropol. Gesellschaft 1950. Homo. Internat. Zeitschrift f. d. vergl. Biologie der Menschen 2 (1951).

téchevade gehören ins letzte Interglazial, Swanscombe und wahrscheinlich auch Quinzano ins vorletzte (Mindel-Riß-) Interglazial[11]. Aus noch früheren Zeiten sind Paläanthropinen bisher nicht bezeugt.

Aber auch die Gleichzeitigkeit von Neanthropinen und Archanthropinen ist nachgewiesen. Letztere sind seit dem untersten Pleistozän vorhanden und reichen zeitlich — soweit uns heute bekannt — mit einem Relikt, dem „Pithecanthropus njarasensis" („Africanthropus"), bis ins oberste Pleistozän hinein, fast bis zum Auftreten des „Homo sapiens" in Europa während der zweiten Häfte der letzten Würmvereisung. Die Archanthropinen sind ein Stamm, der sich wohl wegen seiner großen geographischen Verbreitung und seiner langen zeitlichen Dauer während des ganzen Pleistozäns horizontal wie vertikal in zahlreichen Typen und vielleicht auch in früher oder später ausgestorbenen Seitenzweigen (wie z. B. den Großformen des „Meganthropus" von Java) manifestierte. In der Ngandong-Gruppe haben sie es sogar zu Formzuständen gebracht, die dem paläanthropinen Endstadium in etwa entsprechen. Auch diese Ngandong-Menschen lebten mit Neanthropinen, nämlich den australischen, eindeutig sapienstümlichen Keilor-Menschen, zusammen und zwar während des letzten Interglazials. „Wir haben demnach in Ostasien keine Möglichkeit mehr, die Reihe: ‚Pithecanthropus' — Ngandong — Wadjak — Protoaustralier (Keilor-Menschen) im Sinne einer durchgehenden phyletischen (stammesgeschichtlichen) Stufenreihe zu deuten" (Heberer, ebd. 6). Durch das interglaziale Alter mancher Neanthropinen gewinnt natürlich auch die vielumstrittene Datierung der sapiensartigen Formen von Kanam und Kanjera (Afrika) wieder bedeutend an Wahrscheinlichkeit. Leakey, ihr Finder, ist kürzlich erneut für ihr hohes Alter eingetreten. Nach ihm sind diese Fossilreste ins frühe Pleistozän, etwa in die Zeit des Günz-Mindel-Interglazial oder noch früher zu stellen. Damit wären sie mit „Pithecanthropus pekinensis" („Sinanthropus") gleichzeitig.

Aus den soeben geschilderten Tatbeständen zieht Heberer seine entscheidenden Folgerungen, die eine völlige Abänderung des „klassischen" Bildes der Menschheitsentwicklung bedeuten. Er sagte auf der Tagung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft in Mainz (1950)[12]: „Die Etappen in der Herausbildung der Endstufe der Hominiden

[11] Die Datierung des Piltdown-Fundes wurde auf Grund des Fluortestes (vgl. Anm. 2) sichergestellt; die Datierung des Swanscombe-Fundes ebenfalls, aber auch auf Grund der stratigraphischen Verhältnisse. Den Fund von Fontéchevade datiert Wiegers nach Untersuchung der Fundschichten sogar ins vorletzte (Mindel-Riß-) Interglazial, der Fluortest spricht jedoch mehr für das letzte Interglazial. Für Quinzano ist der Fluortest noch nicht durchgeführt. Dem Galley-Hill-Fund kommt nach dem Fluortest nur postglaziales Alter zu.

[12] Siehe Anm. 10.

wurden im ‚klassischen' Bild der Phylogenie als einfaches Stufenschema gesehen: Pongide (menschenäffische) Ausgangsstufe — ‚Anthropus'-Stufe (Archanthropinen) — Neanderthal-Stufe (Paläanthropinen) — Homo sapiens (Neanthropinen). Dieses Stufenschema im Sinne einer historisch-phyletischen Reihe muß aufgegeben werden. Die als anzestral (d. h. auf die Vorfahren zurückgehend) gedachten Merkmale der Arch- und Paläanthropinen, die selbst auf die Pongidenvorstufe zurückgehen sollten, sind auf Grund der neueren Fundergebnisse als den Pongiden (Menschenaffen) *parallele* Bildungen von einer indifferenten Ausgangsbasis her zu beurteilen. Auch die bisher angenommene zeitliche Folge Arch-, Palä-, Neanthropinen ist zu korrigieren. Wir haben es mit drei mehr oder weniger parallelen Bündeln von Stammesreihen zu tun. ... Es läßt sich heute mit guten Gründen stützen, daß die Proscopinie der Arch- und Paläanthropinen aus aproscopinen bzw. oligoproscopinen Zuständen ... hervorgegangen ist. ... Es hat ... den Anschein, daß sowohl die Archanthropinen als auch die Paläanthropinen an der Ausdifferenzierung der Hauptrassenzweige der modernen Menschheit — außer einem Genfluß (Übertragung von Erbanlagen) bei gelegentlichen Kontakten — keinen bestimmenden Anteil gehabt haben. Immerhin dürfte aber die pleistozäne Menschheit auf jedem zeitlichen Horizont ein zusammenhängendes genetisches System (d. h. eine einzige Fortpflanzungsgemeinschaft) — natürlich mit temporären Isolaten (mit zeitweilig isolierten Gruppen) — gebildet haben" (4 u. 6). „Eine Umwandlung von Paläanthropinen in Neanthropinen", sagt Heberer[13] an anderer Stelle weiter, „kann heute nicht mehr vertreten werden. ... Wir müssen dagegen mit einem hohen Alter und einer langen selbständigen Geschichte des neanthropinen Astes rechnen" (158). Das neue Bild der Menschheitsgeschichte „zeigt eine tief ins Pleistozän zurückreichende Eigengeschichte des neanthropinen Hominidentypus" (ebd. 134). Diese neue Auffassung ist in Abbildung 7 wiedergegeben.

Heberer steht mit seiner Auffassung durchaus nicht allein da, auch wenn er keine anderen Autoren zitiert. So betont Boule bei einer Besprechung des Fontéchevade-Fundes die Unhaltbarkeit der klassischen „Drei-Stufen-Hypothese" und Le Gros Clark unter Berufung auf den Swanscombe-Fund das hohe Alter der Sapiens-Form. Schon 1946 hatte Kälin[14] an der Richtigkeit der „Drei-Stufen-Hypothese" Bedenken geäußert und hervorgehoben, ein Vergleich vor allem der Dornfortsätze an den Halswirbeln, der Sagittalumrisse und der

[13] G. Heberer, Das Präsapiensproblem: Moderne Biologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von H. Nachtsheim, Berlin 1950.

[14] J. Kälin, Zum Problem der menschlichen Stammesgeschichte: Experientia II/8, Basel 1946.

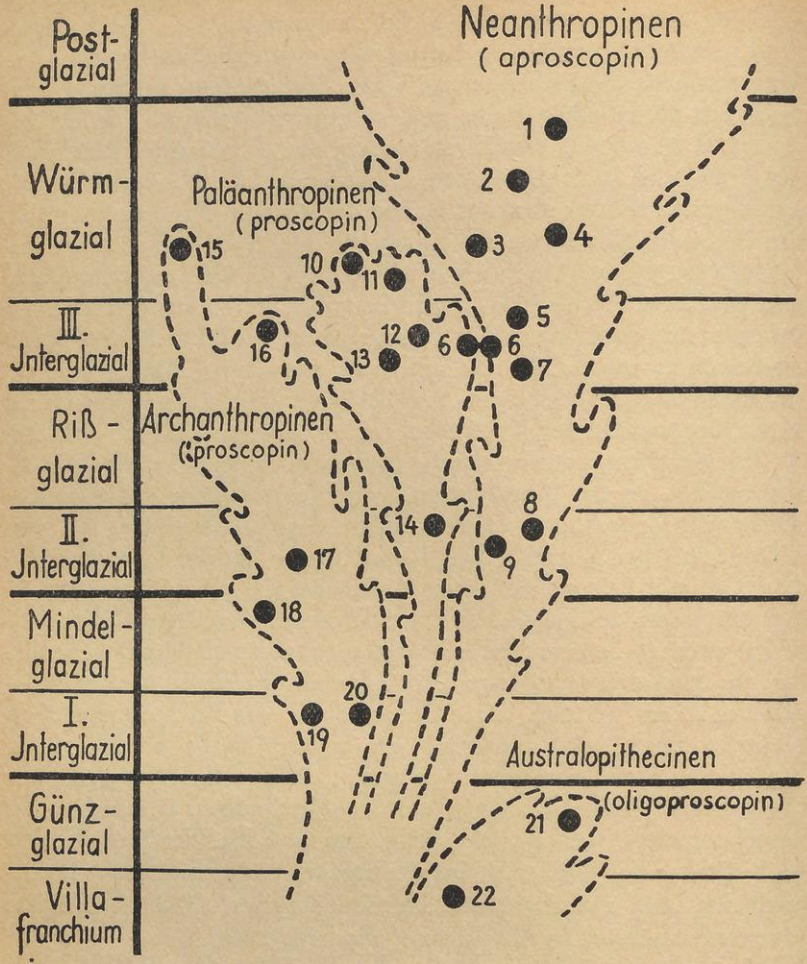


Abb. 7: Schema der Hominidenentfaltung während des Eiszeitalters (nach *Heberer*)

1 Oberkassel
2 Cromagnon
3 Combe Capelle
4 Grimaldi
5 Piltdown
6 Skhul (Berg Karmel)
7 Fontéchevade
8 Swanscombe
9 Quinzano
10 Circeo
11 La Chapelle aux Saintes
12 Ehringsdorf
13 Saccopastore
14 Steinheim
15 Eyasi (Njarasa-See)
16 Ngandong (Java)
17 Trinil (Java)
18 Sangiran (Java)
19 Peking
20 Heidelberg
21 Kromdraai
22 Maskapansgat

Die vorzeitlichen Funde von Hominiden nach ihrer gestaltlichen und zeitlichen Einordnung

(nach Heberer, Kälin u. a.)

Phasen des Pleistozäns	Oligo-proscopine Formen (Australopith.)	Proscopine Formen			Aproscopine Formen	
		Archan-thropinen	Paläanthropinen		Neanthropinen	
			Prä-neanderthal	Neander-thal	Präsapiens	Sapiens
Würmglazial		Eyasi (Pithecanthr. njarasensis)		La Chapelle Spy, Circeo La Ferrassie Neanderthal	Hotu (Iran)	Oberkassel Cromagnon Combe Capelle
III. Interglazial		Ngandong (Pithecanthr. soloensis)	Ehringsdorf Sacco-pastore Gibraltar Krapina	Berg Karmel (Skhul) Tabun (Galiläa)	Keilor Fontéche-vade Olmo Piltdown	
Rißglazial						
II. Interglazial		Trinil (Pithecanthr. erectus)	Steinheim		Swan-scombe Quinzano	
Mindelglazial		Sangiran (Pithecanthr. robustus)				
I. Interglazial		Peking (P. pekinensis) Heidelberg			? Kanjera	
Günzglazial	Kromdraai (Paranthr. robustus)				? Kanam	
Villa-franchium	Makapansgat (Australopith. prometheus) Sterkfontein (Plesianthr. transvaalensis) Swartkrans (Paranthr. crassidens)					

Größenverhältnisse von Gehirn- und Gesichtsschädel ließe erkennen, „daß Zweifel am direkten genetischen Zusammenhang von Pithecanthropus, Neanderthaler und rezenter Menschheit berechtigt sind". Er hält viele morphologische Eigentümlichkeiten des Neanderthalers für sekundäre Erscheinungen und rechnet mit der Möglichkeit, „daß ein mehr oder weniger ‚theromorphes' (tierhaftes) Aussehen bestimmter Menschheitsformen durch sekundäre Vergrößerung des Kauapparates bedingt wurde". Und „fassen wir die Spezialisation der Pithecanthropusgruppe ins Auge, dann scheint auch hier eine ‚Seitenentwicklung' der Hominiden vorzuliegen, welche möglicherweise auf eine Stammform des Frühpleistozäns zurückgeht, die dem Sapiens-Typus näherstand". Noch früher (1944) hat Birkner[15] die neuerdings von Heberer ausgesprochenen Zusammenhänge klar gesehen und ausgeführt: „Die von den Anhängern der Lehre von der Abstammung des Menschen von einem äffischen Vorfahren aufgestellte Entwicklungsreihe: Menschenaffe — Affenmensch — Neanderthaler — Jetztzeitmensch entspricht nicht mehr den heute bekannten Tatsachen." Er stellte als Arbeitshypothese auf: „Der Urmensch hatte weder pithecoide (menschaffenähnliche) noch Neanderthaler-Merkmale, er war seinem Leibe nach ‚Mensch' mit Homo-recens-Merkmalen" (Homo-sapiens-Merkmalen) (157). Diese Arbeitshypothese des inzwischen verstorbenen Gelehrten scheint sich heute bestätigen zu wollen. Ebenso hatte schon 1938 Leakey[16] die Ansicht vertreten, daß sich die Sapiensform wahrscheinlich schon während des frühen Pleistozäns entwickelt habe. Neuentdeckungen von Sapiensresten in mittelpleistozänen Schichten seien deshalb nicht „erstaunlich" oder „revolutionär", sondern zu erwarten. Ja die Annahme, die Sapiens-Form stelle eine neue und rezente Entwicklung dar, hat nach ihm keinerlei theoretische Berechtigung. Schließlich ist noch Lebzelter[17] zu nennen, der bereits 1932 ähnliche Gedankengänge entwickelte und eine „forma typica" an den Anfang stellte, die wegen der geringen Vorschnäuzigkeit und Gesichtsschädelgröße, der Steilheit der Stirn usw. viel weniger „theromorphe" (tierhafte) Züge besaß und von der möglicherweise die andern Formen ihren Ausgang genommen haben. Diese Auffassung Lebzelters ist heute wieder modern geworden, obwohl man sie weithin abgelehnt hatte.

[15] F. Birkner, Zum Erscheinungsbild von Adam und Eva. Zur Begründung führt er an: „Die Entdeckung von früh- und mitteldiluvialen Vor-Neanderthalern mit Recens-(Sapiens-)Merkmalen (d. h. von ‚Präsapiens'-Formen) in Europa und Ostafrika, sowie das Vorhandensein von ‚neanderthaloiden Vorneanderthalern mit Neanderthal- und Recens-Merkmalen' (d. h. von ‚Präneanderthal'-Formen), die zeitlich nicht als Übergangsform vom Neanderthaler zum Jetztzeitmenschen in Frage kommen, drängt zur Annahme einer anderen Entwicklungsreihe" (157).

[16] L. S. B. Leakey, Steinzeit-Afrika, Stuttgart 1938.

[17] V. Lebzelter, Rassengeschichte der Menschheit, Salzburg 1932.

Damit haben wir die augenblickliche wissenschaftliche Situation in der Frage nach den unmittelbaren Vorfahren der Jetztmenschheit umrissen. Neue Funde von „Präsapiens"-Formen wiesen auf ein höheres Alter der Neanthropinen hin, unerwartete Befunde, wie die nur wenig entwickelten Überaugenwülste der Australopithecinen, ließen kaum zu beseitigende Schwierigkeiten einer Ableitung der Neanthropinen von Palä- und Archanthropinen entstehen, und sichere Datierungen ergaben ein eindeutiges Nebeneinander dieser drei Formen-Gruppen, wahrscheinlich sogar für die gesamte Dauer des Eiszeitalters. Unter dem Druck dieser Funde, Befunde und Datierungen sind endlich so ernste Zweifel an der Richtigkeit des „klassischen" Bildes der Menschheitsentfaltung während des Eiszeitalters aufgekommen, daß die „Drei-Stufen-Hypothese" von einem zeitlichen Nacheinander und körperlichen Auseinander der drei großen menschlichen Formgruppen erschüttert und in Frage gestellt ist. Wir können heute auf Grund der „Präsapiens"-Funde für die gesamten Neanthropinen eine mehr oder weniger selbständige Geschichte annehmen und die Jetztmenschheit ungezwungener und glaubhafter an die „Präsapiens"-Formen anschließen. Damit hat die alte Frage nach den unmittelbaren Vorfahren der Jetztmenschheit eine neue Antwort erhalten, die „den vielleicht zu sicheren Optimismus der letzten 50 Jahre etwas gedämpft (hat). Es hat sich herausgestellt, daß das Geschehen wesentlich komplexer sich vollzogen hat, als man glaubte annehmen zu können.... Es hat sich ergeben, daß auch die morphogenetischen Vorstellungen, die sich in der Struktur des klassischen Geschichtsbildes ausdrückten und zu seinem Aufbau bestimmend beitrugen, uns nicht immer den richtigen Weg gewiesen haben" (Heberer[18], 53 f.).

Aber auch das neue „Geschichtsbild", das in der „Entfaltungshypothese" seinen Ausdruck erhalten hat, ist noch nicht gesichert. Es ist eben auch nur ein Jeweilsbild, das wegen des noch höchst fragmentarischen Fundbestandes noch viele Unsicherheiten, Schwierigkeiten und hypothetische Züge birgt. Es mag deshalb noch keine befriedigende Einsicht in die wirklichen Zusammenhänge zu bieten, die innerhalb der Gruppen der Ne-, Palä- und Archanthropinen und zwischen ihnen bestehen. Ja wir meinen, durch die neue Erkenntnis eines Nebeneinanders dieser drei großen Gruppen beginnen wir erst den äußerst verwickelten und kaum zu durchschauenden Verlauf der Menschheitsgeschichte während des Eiszeitalters zu ahnen und die ganze Schwere und Schwierigkeit des „Präsapiensproblems", wie überhaupt des Ursprungsproblems zu erfassen.

[18] G. Heberer, Grundlinien in der pleistozänen Entfaltungsgeschichte der Euhomininen: Quartär 5 (1951).

Gibt es unfehlbare Äußerungen des „Magisterium Ordinarium" des Papstes?

Von Bernhard Brinkmann S. J.

In der Enzyklika „Humani generis" vom 12. August 1950 spricht Pius XII. von der Verpflichtung, dem zuzustimmen, was in den Enzykliken als Äußerung des gewöhnlichen Lehramtes (magisterium ordinarium) durch die Päpste vorgelegt wird[1]. Das hat J. Salaverri de la Torre S. J. veranlaßt, allgemein die Lehrautorität der Enzykliken im Lichte von „Humani generis" zu untersuchen[2]. Dabei kommt es ihm vor allem auf die Frage an, ob wir in den Enzykliken unter bestimmten Bedingungen „unfehlbare" Äußerungen des „gewöhnlichen Lehramtes" der Päpste vor uns haben[3]. Er selbst glaubt das bejahen zu müssen[4].

Es braucht nicht betont zu werden, daß diese Frage für die theologische Bewertung der päpstlichen Enzykliken nicht belanglos ist. In einem Artikel „Sind päpstliche Enzykliken unfehlbar?" (ThGl 42 [1952] 262—269; vgl. auch Schol 27 [1952] 591 f.) hat J. B. Beumer S. J. schon zu der Arbeit Salaverris Stellung genommen und dabei mehrere

[1] „Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet: ‚Qui vos audit, me audit' (Lc 10, 16); ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in Actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptionis iam haberi non posse" (AAS 42 [1950] 568).

[2] J. Salaverri de la Torre S. J., Valor de las Encíclicas a la luz de la „Humani generis": Miscelanea Comillas 17 (1952) 135—171 (vgl. Schol. 27 [1952] 591 f.) und eine kurze Zusammenfassung in: M. Nicolau S. J. — J. Salaverri de la Torre S. J., Sacrae Theologiae Summa, Bd. 1, Madrid 1950, Editorial Católica, Nr. 645—649.

[3] Mag auch an der angeführten Stelle (siehe Anm. 1) in der Enzyklika „Humani generis" nur allgemein von dem „gewöhnlichen Lehramt", nämlich der Kirche die Rede sein, so kann man es doch mit Recht an dieser Stelle analog zum „gewöhnlichen und allgemeinen Lehramt", von dem im Vatikanum die Rede ist (vgl. Anm. 7), mit Salaverri als das „gewöhnliche Lehramt des Papstes" bezeichnen, insofern es in den Enzykliken nicht durch einzelne Bischöfe oder durch die Gesamtheit der Bischöfe in Vereinigung mit dem Papst, sondern durch den Papst allein ausgeübt wird. Dieselbe Bezeichnung findet sich u. a. auch bei H. Dieckmann S. J., De Ecclesia, Freiburg 1925, II, 112 f.

[4] Nach Salaverri lassen sich in den Enzykliken vier Klassen von Lehräußerungen des Papstes unterscheiden: 1. solche, die nach Inhalt und Form wirkliche Definitionen ex cathedra sind; 2. solche, die ebenfalls zweifellos wirklich unfehlbar sind, obgleich sie eigentlich die feierliche Form von Definitionen ex cathedra nicht haben; 3. diejenigen, die das authentische Lehramt des Papstes in den Enzykliken direkt und in erster Linie vorlegt, jedoch ohne die Absicht, sie als unfehlbar aufzulegen; und 4. diejenigen, die nur indirekte und zweitrangige Aussagen sind (a. a. O. 162).

Gründe gegen die Annahme unfehlbarer Lehräußerungen des „magisterium ordinarium" der Päpste geltend gemacht. Er sieht mit Recht die Hauptschwierigkeit gegen eine solche Annahme darin, daß solche unfehlbare Äußerungen des gewöhnlichen Lehramtes der Päpste sich nicht von den Definitionen ex cathedra unterscheiden würden; denn Salaverri beschränkt ja die Unfehlbarkeit des „magisterium ordinarium" auf solche Stellen in den Enzykliken und anderen päpstlichen Schriftstücken, an denen der Papst seine Unfehlbarkeit irgendwie eindeutig geltend macht (a. a. O. 268). Es kommt also auch nach Beumer schließlich darauf hinaus, daß Salaverri bei den unfehlbaren Lehräußerungen des Papstes eine Unterscheidung einführt, die objektiv nicht berechtigt ist, daß er sich aber sachlich bezüglich des Umfanges der Unfehlbarkeit des Papstes wohl kaum von der Ansicht derjenigen unterscheidet, welche diese Unfehlbarkeit auf die Kathedralentscheidungen beschränken. Ein sachlicher Unterschied würde allerdings darin liegen, daß es bei den von Salaverri angenommenen unfehlbaren Äußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes nicht definiert wäre, daß er darin unfehlbar ist, wie es bei den Definitionen ex cathedra der Fall ist, wenigstens wenn es sich um formell geoffenbarte Glaubenswahrheiten handelt. Damit könnte die Sache an sich ihr Bewenden haben. Weil sich aber aus dem Vatikanum und seinen Akten noch andere, von Beumer nicht berücksichtigte Gründe gegen die Annahme unfehlbarer Lehräußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes beibringen lassen, mag es nicht überflüssig sein, hier noch einmal etwas ausführlicher auf die Frage zurückzukommen. Da die Ausführungen Salaverris den meisten außerhalb Spaniens nicht leicht zugänglich sein dürften, geben wir zunächst ihren Gedankengang in den wesentlichen Zügen mit den entsprechenden Stellen aus den einschlägigen kirchlichen Dokumenten wieder, damit der Leser die Möglichkeit hat, die vom Verfasser für seine Theorie vorgebrachten Gründe vorurteilsfrei zu überprüfen.

1. Die von Salaverri vorgelegte Theorie und ihre Begründung

Ausgangspunkt in dieser Frage ist für Salaverri die Definition des Vatikanums: „Wir definieren, daß der römische Papst, wenn er ex cathedra spricht, ... dieselbe Unfehlbarkeit besitzt, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche beim Definieren einer Lehre in Sachen des Glaubens oder der Sitten ausgestattet wissen wollte."[5] Diese Definition hat der Sprecher der Glaubensdeputation, Bischof Gasser von

[5] „Definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, ... ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit" (Denz. 1839).

Brixen, näher erklärt: „Aus der Auffassung derselben Deputierten folgt notwendig, daß das Glaubensdekret über die Unfehlbarkeit des römischen Papstes so aufzufassen ist, daß damit definiert wird, in bezug auf den Gegenstand der Unfehlbarkeit des römischen Papstes sei dasselbe zu glauben, was in bezug auf den Gegenstand der Unfehlbarkeit bei den Definitionen der Kirche geglaubt wird.“ [6] Vom Gegenstand der Unfehlbarkeit des allgemeinen Lehramtes der Kirche aber heißt es im 3. Kap. der 3. Sitzung desselben Konzils: „Mit göttlichem und katholischem Glauben ist alles das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche entweder durch ein feierliches Urteil oder durch das gewöhnliche und allgemeine Lehramt als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.“ [7]

Dazu hat der Sprecher der Glaubensdeputation, Bischof Conrad Martin von Paderborn, bemerkt, „allgemeines“ (universales) Lehramt sei hinzugefügt worden, damit keiner glaube, es sei von dem unfehlbaren Lehramt des Apostolischen Stuhles im Unterschied zu den allgemeinen Konzilien die Rede, sondern „allgemein“ besage, daß es sich um das Lehramt der gesamten über den ganzen Erdkreis ausgebreiteten Kirche (magisterium totius Ecclesiae per orbem dispersae) handle (Coll. Lac. VII, 176).

Es wird an der angeführten Stelle des Vatikanums nicht gesagt, *wie* der Gegenstand des unfehlbaren Lehramtes im „geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes“ enthalten sein muß, ob es genügt, daß er nur virtuell eingeschlossen ist, wie die Skotisten annehmen, so daß auch die theologischen Schlußfolgerungen darunter fallen, bei denen der eine Vordersatz nicht aus der Offenbarung feststeht, oder ob er wenigstens einschlußweise formell (formaliter implicite) darin enthalten sein muß, d. h. so, daß er wenigstens aus ausdrücklich formell (formaliter explicite) geoffenbarten Wahrheiten durch ein Schlußverfahren abgeleitet werden kann, bei dem beide Vordersätze formell geoffenbarte Wahrheiten sind. Da das Vatikanum diese Frage bei der Unfehlbarkeit der Kirche nicht entschieden hat, gilt nach ihm dasselbe von der Unfehlbarkeit des Papstes. Man kann darum nur sagen, daß es wenigstens definiert ist, daß sich die Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes persönlich auf formell geoffenbarte Wahrheiten erstreckt, und daß diese darum nach ihrer Vorlage durch das unfehlbare Lehr-

[6] „Necessario consequitur ex eorundem Deputatorum sententia decretum fidei de infallibilitate Romani Pontificis ita esse concipiendum, ut definiatur de obiecto infallibilitatis in definitionibus Romani Pontificis omnino idem credendum esse, quod creditur de obiecto infallibilitatis in definitionibus Ecclesiae“ (Coll. Lac. VII, 416).

[7] „Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur“ (Denz. 1792).

amt mit „göttlichem und katholischem Glauben" (fide divina et catholica) zu glauben sind, daß es aber nicht feststeht, ob es definiert ist, daß die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes sich auch auf nur virtuell geoffenbarte Wahrheiten, d. h. theologische Schlußfolgerungen, oder auf das, was sonst mit formell geoffenbarten Wahrheiten in Verbindung steht, wie dogmatische Tatsachen, erstreckt.

Das Vatikanum hat also die Unfehlbarkeit des Papstes nur im selben Umfange wie die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche definiert, und zwar nur für den Fall, daß er ex cathedra spricht. Das gibt auch Salaverri zu (a. a. O. 157). Ex cathedra aber spricht der Papst nach demselben Konzil, „wenn er in Ausübung des Amtes eines Hirten und Lehrers aller Christen kraft seiner höchsten apostolischen Vollmacht eine Lehre über Sachen des Glaubens oder der Sitten als von der gesamten Kirche zu halten definiert"[8]. Der Sprecher der Glaubensdeputation, Bischof Gasser, hat das näher erklärt: „Der Papst (ist) nur unfehlbar, wenn er durch feierliches Urteil für die gesamte Kirche Sachen des Glaubens und der Sitten definiert"[9], d. h., wie er an anderer Stelle ausführt: „es genügt nicht jede beliebige Art und Weise, eine Lehre vorzulegen, sondern es ist die geäußerte Absicht erforderlich, die Lehre zu definieren oder dem Schwanken in bezug auf eine Lehre oder eine zu definierende Sache ein Ende zu machen, indem er die endgültige Entscheidung fällt und die Lehre als von der gesamten Kirche zu halten vorlegt"[10]. Mit andern Worten: nach der Ansicht der Glaubensdeputation, die Bischof Gasser wiedergibt, will das Vatikanum nicht nur positiv sagen, daß der Papst bei feierlichen Entscheidungen über Sachen des Glaubens und der Sitten unfehlbar ist, sondern daß er nur, also ausschließlich bei solchen feierlichen Entscheidungen unfehlbar ist, ohne genau festzulegen, was zu diesen Sachen des Glaubens und der Sitten gehört. An anderer Stelle sagt derselbe Sprecher der Glaubensdeputation, der römische Papst sei unfehlbar, „wenn er kraft seiner höchsten Vollmacht eine von der gesamten Kirche zu haltende Lehre ... durch einen endgültigen und abschließenden Entscheid vorlegt"[11].

[8] „... cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit" (Denz. 1839).

[9] „Papa sollummodo (est) infallibilis, quando sollemni iudicio pro universa Ecclesia res fidei et morum definit" (Coll. Lac. VII, 399).

[10] „Non sufficit quivis modus proponendi doctrinam, etiam dum Pontifex fungitur munere supremi pastoris et doctoris, sed requiritur intentio manifestata definiendi doctrinam seu fluctuationi finem imponendi circa doctrinam quandam seu rem definiendam, dando definitivam sententiam et doctrinam illam proponendo tenendam ab Ecclesia universali" (Coll. Lac. VII, 414).

[11] „Romanum Pontificem ... esse infallibilem, cum pro suprema sua auctoritate doctrinam ab universa Ecclesia tenendam ... definitiva ac terminativa sententia proponit" (Coll. Lac. VII, 416).

In seinem Bericht „De exceptionibus in schemate Constitutionis de Ecclesia factis" beschreibt er den Sinn des Wortes „definiert" (definit) noch genauer: „Allerdings ist die Glaubendeputation nicht der Ansicht, daß das Wort (definiert, definit) im gerichtlichen Sinne zu nehmen ist, so daß es nur bezeichnete, daß einer Streitfrage ein Ende gemacht ist, die über eine Häresie und über eine Lehre, die im eigentlichen Sinne de fide ist, bestanden hat; sondern das Wort ‚definiert' (definit) bezeichnet, daß der Papst sein Urteil über eine Lehre in Sachen des Glaubens und der Sitten direkt und abschließend (directe et terminative) ausspricht, so daß nunmehr jeder Gläubige über die Auffassung des Apostolischen Stuhles, über die Auffassung des römischen Papstes Gewißheit haben kann, und zwar so, daß er sicher weiß, daß diese oder jene Lehre vom römischen Papst für häretisch, an Häresie grenzend, sicher oder irrig usw. gehalten wird" [12].

Das Vatikanum spricht nicht von einem gewöhnlichen Lehramt (magisterium ordinarium) des Papstes, während es bei der Kirche im allgemeinen ein unfehlbares „feierliches Urteil" (sollemne iudicium) und ein unfehlbares „gewöhnliches und allgemeines Lehramt" (ordinarium et universale magisterium) unterscheidet (vgl. Anm. 7). Läßt sich diese Unterscheidung auch bei der Unfehlbarkeit des Papstes machen zwischen einer unfehlbaren feierlichen Definition ex cathedra und einer unfehlbaren Lehräußerung seines „magisterium ordinarium"? — Salaverri möchte diese Frage auf Grund einer theologischen Schlußfolgerung aus dem Vatikanum in Verbindung mit der Enzyklika „Humani generis" bejahen.

In der Enzyklika heißt es: „Diese (Glaubens)hinterlage hat der göttliche Erlöser weder den einzelnen Gläubigen noch selbst den Theologen, sondern allein dem Lehramt der Kirche zur authentischen Auslegung anvertraut. Wenn aber die Kirche dieses Lehramt ausübt, wie es im Laufe der Jahrhunderte oft geschehen ist, sei es durch die gewöhnliche oder sei es durch außergewöhnliche Ausübung dieses Amtes, dann ist es einleuchtend, daß die Methode, nach der man das Klare nach dem Unklaren erklären will, vollständig falsch ist, ja daß alle die umgekehrte Ordnung einhalten müssen." [13] Wie hier ganz im Sinne des Vatikanums (vgl. Anm. 7) das „magisterium ordinarium" und „extraordinarium" der Gesamtkirche unterschieden werden, so

[12] „Utique Deputatio de fide non in ea mente est, quod verbum istud (definit) debeat sumi in sensu forensi, ut solummodo significet finem impositum controversiae, quae de haeresi et de doctrina, quae proprie est de fide, agitata fuit; sed vox ‚definit' significat, quod Papa suam sententiam circa doctrinam, quae est de rebus fidei et morum, directe et terminative proferat, ita ut iam unusquisque fidelium certus esse possit de mente Sedis Apostolicae, de mente Romani Pontificis; ita quidem, ut certo sciat a Romano Pontifice hanc vel illam doctrinam haberi haereticam, haeresi proximam, certam vel erroneam etc." (Coll. Lac., VII, 474 f.).

[13] „Quod quidem depositum (fidei) nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae magisterio. Si autem hoc suum munus Ecclesia exercet, sicut saeculorum decursu saepenumero factum est, sive ordinario sive extraordinario eiusdem muneris exercitio, patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse est" (AAS 42 [1950] 569).

ist kurz vorher auch von dem „magisterium ordinarium" die Rede, das vom Papst allein ausgeübt wird, und von dem es heißt: „Noch soll man glauben, was in den Enzykliken vorgelegt wird, erfordere an sich keine Zustimmung, da die Päpste in ihnen die höchste Vollmacht ihres Lehramtes nicht ausüben; denn durch das ‚magisterium ordinarium' wird dies gelehrt, von dem auch jenes Wort gilt: ‚Wer euch hört, hört mich' (Lk 10, 16); und meistens gehört das, was in den Enzykliken vorgelegt und eingeschärft wird, schon anderweitig zur katholischen Lehre. Wenn die Päpste in ihren Verlautbarungen über eine bisher strittige Sache eigens ein Urteil fällen, ist es für alle klar, daß diese Sache nach der Auffassung und dem Willen der betreffenden Päpste nicht mehr als eine Frage freier Erörterung unter den Theologen gelten kann." [14]

Daraus schließt Salaverri, daß die Enzykliken nach den angeführten Worten aus „Humani generis" an sich Äußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes sind im Unterschied zu seinem „magisterium extraordinarium", das in den Definitionen ex cathedra zur Geltung kommt, die nach der Definition des Vatikanums immer unfehlbar sind, wenigstens wenn es sich um Definitionen ex cathedra im engeren Sinne, d. h. um Definitionen von formell geoffenbarten Wahrheiten, handelt, wie sich aus dem Vergleich der Definition des Vatikanums über die Unfehlbarkeit des Papstes (siehe Anm. 5) mit der Definition desselben Konzils über den Gegenstand des göttlichen und katholischen Glaubens (siehe Anm. 7) eindeutig ergibt. Da andererseits nach denselben Worten aus „Humani generis" das „magisterium ordinarium" auch vom Papste in den Enzykliken ausgeübt wird, glaubt Salaverri daraus ableiten zu können, daß in den Enzykliken alle Behauptungen als *unfehlbare* Lehre des „magisterium ordinarium" des Papstes anzusehen sind, die als de fide catholica mit absoluter Glaubensverpflichtung vorgelegt werden (a. a. O. 156); denn Pius XII. spreche a. a. O. vom „magisterium ordinarium" der Kirche, insofern es vom Papste in den Enzykliken allein ausgeübt werde. Nun habe aber das Vatikanum ganz allgemein dem „magisterium ordinarium" der Kirche unter bestimmten Bedingungen Unfehlbarkeit zugeschrieben. Also müsse diese ihm auch zukommen, wenn es vom Papste allein ausgeübt werde. Obgleich das Vatikanum diese letzte Frage absichtlich in der Schwebe gelassen habe, ergebe sich die Lösung doch folgerichtig daraus, daß das Konzil einerseits dem „magisterium ordinarium" der Kirche unter bestimmten Bedingungen Unfehlbarkeit zuschreibt, andererseits aber das Lehramt des Papstes in allem dem der Kirche gleichsetze, so daß er auch in der Betätigung seines „magisterium ordinarium", das er nach „Humani generis" (siehe

[14] Siehe Anm. 1.

Anm. 1) u. a. in den Enzykliken ausübt, unter gewissen Bedingungen unfehlbar sein müsse. Mit anderen Worten: wie die Kirche nach dem Vatikanum nicht nur in ihrem „magisterium extraordinarium", d. h. in den Konzilsentscheidungen, sondern auch in ihrem „magisterium ordinarium et universale" unfehlbar sei (vgl. Anm. 7), so müsse dasselbe auch vom Papst gelten, d. h. auch er müsse nicht nur in den eigentlichen Kathedralentscheidungen unfehlbar sein, sondern unter bestimmten Bedingungen auch in der Ausübung seines „magisterium ordinarium"; denn mit der Tatsache, daß der Papst in der Kirche auf allen Gebieten die höchste Gewalt innehabe, lasse es sich nicht vereinbaren, daß seine Unfehlbarkeit wenigstens unter einer Rücksicht mehr eingeschränkt sei als die der Kirche[15]. Daß es sich bei unfehlbaren Aussagen in den Enzykliken in der Regel — Kathedralentscheidungen werden nicht ausgeschlossen — um Äußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes handle, schließt Salaverri daraus, daß „Humani generis" die Enzykliken dem „magisterium ordinarium" des Papstes zuordnet, da die Päpste in ihnen für gewöhnlich die höchste Vollmacht ihres Amtes nicht ausüben (vgl. AAS 42 [1950] 568)[16].

[15] „Wenn das Konzil in erster Linie und direkt die Absicht hat, die vollständige Gleichheit der Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes zu definieren, müssen wir mit Recht daraus schließen, daß sie auch gleich sind in der Art ihrer Ausübung. Wenn die Kirche ihre Unfehlbarkeit auf zweierlei Weise ausüben kann, nämlich auf außergewöhnliche und gewöhnliche Weise, müssen wir annehmen, daß auch der Papst sie in derselben zweifachen Weise ausüben kann. Andernfalls würde sich ergeben, daß die Gewalt des Papstes, wenigstens was die Art ihrer Ausübung angeht, mehr eingeschränkt wäre als die der Kirche. Das läßt sich aber mit der Tatsache nicht vereinbaren, da der Papst es ist, der in der Kirche die Fülle der höchsten Gewalt auf allen Gebieten innehat" (Salaverri a. a. O. 157).

[16] Salaverri schließt also nicht aus der Verbindung der beiden Dekrete des Vatikanums über die Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche (vgl. Anm. 5 u. Anm. 7) auf die Unfehlbarkeit der ordentlichen Lehrverkündigung der Päpste in den Rundschreiben, sondern nur auf die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes der Päpste unter bestimmten Bedingungen. Daß die Päpste unter bestimmten Bedingungen in den Rundschreiben unfehlbar sind, folgert Salaverri aus der Verbindung dieser beiden Dekrete mit der Enzyklika „Humanis generis". Ferner behauptet Salaverri nicht, daß in der Enzyklika „Humani generis" mit dem ordentlichen Lehramt der Päpste in Analogie zu dem ordentlichen Lehramt der Bischöfe — gemeint ist der gesamte Episkopat in Vereinigung mit dem Papste — eine unfehlbare Instanz gemeint sei, sondern nach ihm gehören die Enzykliken zwar auf Grund von „Humani generis" zum ordentlichen, d. h. gewöhnlichen Lehramt der Päpste, enthalten aber an sich keine unfehlbaren Lehräußerungen. Er leitet die Möglichkeit unfehlbarer Lehräußerungen in den Enzykliken als Äußerungen des ordentlichen Lehramtes der Päpste vielmehr ab aus der Annahme, daß das Lehramt des Papstes in allem dem der Kirche gleich sei, der auch ein unfehlbares ordentliches Lehramt zukomme. Er sagt nicht, daß die päpstlichen Enzykliken unter gewissen Umständen als unfehlbare Äußerungen des ordentlichen Lehramtes Roms zu betrachten seien, sondern nur: „Wir glauben, daß die Enzykliken de facto unfehlbare Äußerungen und Verurteilungen enthalten, daß diese aber nicht durch die Tatsache solche sind, daß sie Äußerungen oder Verurteilungen des allgemeinen und gewöhnlichen Lehramtes sind, sondern dadurch, daß der Papst seine Absicht der Unfehlbarkeit kund-

Salaverri unterscheidet sich damit, jedenfalls in der Terminologie, einerseits von den Autoren, die mit P. Choupin[17] — der sich dafür auf J. B. Franzelin S. J., De divina traditione et scriptura, 3. Aufl., Rom 1882, 123, beruft — dem Papst nur bei den Definitionen ex cathedra Unfehlbarkeit zuschreiben, andererseits aber auch von denen, die alle Lehrenzykliken als solche, wie z. B. mehrere Enzykliken Leos XIII. und die Enzyklika „Pascendi" Pius' X., oder doch wenigstens, wie L. Billot S. J.[18], I. M. A. Vacant[19] u. a., alles, was darin direkt und an sich vorgelegt wird, für unfehlbar halten. Salaverri betont an der soeben angeführten Stelle, ähnlich wie J. Bellamy[20], ausdrücklich, daß in den Enzykliken *nur* diejenigen Behauptungen als unfehlbare Lehre des „magisterium ordinarium" der Päpste anzusehen sind, die als de fide catholica mit absoluter Gläubensverpflichtung — natürlich für die gesamte Kirche — auferlegt werden. Auch Choupin würde, wie der Verfasser anmerkt, solche Behauptungen der Päpste in den Enzykliken für unfehlbar halten, aber in ihnen nicht bloß unfehlbare Äußerungen des „magisterium ordinarium" der Päpste, sondern eigentliche Definitionen ex cathedra sehen. Beide Auffassungen unterscheiden sich also dadurch, daß der eine das noch zu den Definitionen ex cathedra rechnet, was der andere davon unterscheidet, während beide darin übereinstimmen, daß in beiden Fällen unfehlbare Lehräußerungen vorliegen. Ein sachlicher Unterschied besteht nur darin, daß es im ersteren Falle definiert wäre, daß eine unfehlbare Lehräußerung vorliegt, im anderen aber nicht, da das Vatikanum nur definiert hat, daß der Papst bei den Definitionen ex cathedra unfehlbar ist.

Salaverri gibt zu, daß bei seiner Auffassung die Grenze zwischen nur authentischen und unfehlbaren Äußerungen des Papstes in seinem

getan hat, mit der er sie im einzelnen vorlegt" (a. a. O. 158). — Das sicherste und umfassendste Merkmal, um unfehlbare von nichtunfehlbaren Äußerungen des gewöhnlichen Lehramtes der Päpste zu unterscheiden, ist nach Salaverri dieses: „In den Enzykliken — und dasselbe gilt von den anderen Schriftstücken des allgemeinen gewöhnlichen Lehramtes — sind diejenigen Äußerungen unfehlbar, in denen gleichzeitig die Pflicht der absoluten Zustimmung in die Erinnerung gerufen, eingeschärft, urgiert oder einfach ausgesprochen wird, mit der sie von allen Gläubigen anzunehmen sind. Wir sagen, daß die so vorgelegten Äußerungen für unfehlbar zu halten sind, weil es undenkbar ist, daß das höchste Lehramt der Christenheit die Pflicht der absoluten Zustimmung für die gesamte Kirche behauptet, ohne wenigstens einschlußweise mit unfehlbarer Autorität die Wahrheit der vorgelegten Äußerungen selbst zu behaupten" (a. a. O. 159). Um die Sache nicht zum bloßen Wortstreit werden zu lassen, müsse man doch wenigstens mit J. Bellamy (La Théologie catholique au XIX siècle, 2. Aufl. Paris 1909, S. 241) zwei Klassen von Kathedralentscheidungen annehmen oder besser die Kathedralentscheidungen mit Billot (siehe Anm. 18) von den unfehlbaren Vorlagen des gewöhnlichen Lehramtes unterscheiden, da nach dem Vatikanum (vgl. Denz. 1836) für die Kathedralentscheidungen umfangreiche Vorbereitungen und Beratungen erforderlich seien (a. a. O. 159 f.). Darauf ist zu sagen, daß das Vatikanum an der angeführten Stelle die umfangreichen Vorbereitungen und Beratungen nicht unbedingt voraussetzt, denn es fügt ausdrücklich hinzu: „nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis" (Denz. 1836).

[17] L. Choupin, Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint Siège, 3. Aufl., Paris 1928, 15—37.

[18] L. Billot SJ., Tractatus de Ecclesia Christi. 4. Aufl. Rom 1927, S. 656: „Et quamvis nullatenus dubitandum videatur, quin in documentis huiusmodi ad universam Ecclesiam missis infallibiles sint Pontifices (utique quantum ad ea quae directe et per se in eis proponuntur . . .), non tamen ea locutio ex cathedra est, quam attendit canon vaticanus."

[19] I. M. A. Vacant, Études théologiques sur les Constitutions du Concil Vatican II, Paris 1895, Nr. 624. 663.

[20] J. Bellamy a. a. O. 240 (siehe Anm. 16).

„magisterium ordinarium" nicht immer leicht zu ziehen ist. Aber etwas Ähnliches gelte ja auch vielfach beim „magisterium ordinarium et universale" der Gesamtkirche, da es sich nicht immer streng nachweisen läßt, ob etwas wirklich vom gesamten Episkopat in Vereinigung mit dem Papste sicher als geoffenbart und von allen absolut zu glauben gelehrt wird. Als allgemeines Unterscheidungsmerkmal stellt er auf: Ob eine Lehräußerung des Papstes oder der Kirche unfehlbar ist oder nicht, hängt von ihrem Zweck und von der Absicht des authentischen Lehrers ab, die beim außerordentlichen Lehramt eindeutig ist. In allen Fällen gilt im Sinne des Can. 1323 § 3 des CIC, daß keine Lehre als unfehlbar anzusehen ist, wenn es nicht offenkundig feststeht, daß sie vom kirchlichen Lehramt als solche vorgelegt wird, d. h. auf das „magisterium ordinarium" des Papstes angewandt: In den Enzykliken und ebenso in den anderen Schriftstücken des allgemeinen gewöhnlichen kirchlichen Lehramtes sind diejenigen Behauptungen unfehlbar, in denen die Pflicht der absoluten Zustimmung in die Erinnerung gerufen, eingeschärft, urgiert oder einfach ausgesprochen wird, mit der sie von allen Gläubigen anzunehmen sind (a. a. O. 159).

Nach Salaverri kann beim „magisterium ordinarium" des Papstes als solchem zwar nicht von unfehlbaren Definitionen ex cathedra die Rede sein, durch die unfehlbare Entscheidungen in Sachen des Glaubens oder der Sitten gefällt werden — solche würden zum „magisterium extraordinarium" gehören —, wohl aber von einer unfehlbaren Vorlage schon feststehender Glaubenswahrheiten. Eine vorhergehende feierliche Definition stehe der unfehlbaren Vorlage durch das „magisterium ordinarium" des Papstes ebensowenig im Wege wie einer späteren neuen Definition auf einem Konzil.

Salaverri behauptet also nicht, daß die Enzykliken als solche unfehlbare Lehräußerungen des Papstes sind, noch daß sich in ihnen für gewöhnlich Definitionen ex cathedra finden, obgleich er natürlich zugibt, daß der Papst auch eine Enzyklika für eine Definition ex cathedra benutzen kann und gelegentlich benutzt hat[21], sondern nur,

[21] Der Verfasser weist hier u. a. hin auf die dogmatischen Schreiben Leos des Großen und Agathos, die allgemein von den Theologen als Definitionen ex cathedra angesehen werden (a. a. O. 152 f.). Außerdem sind nach seiner Ansicht vielleicht als Definitionen ex cathedra, die in Enzykliken eingeschaltet sind, unter anderem anzusprechen die Verurteilung de Lamennais' durch Gregor XVI. in der Enzyklika „Singularis Nos", die Verurteilung des Modernismus durch Pius X. in der Enzyklika „Pascendi" und, unter Berufung auf Vermeersch S. J., die Verurteilung des Mißbrauchs der Ehe in der Enzyklika „Casti conubii" durch Pius XI. Daß es sich im letzten Falle nicht um eine Definition ex cathedra handelt, weder im engeren noch im weiteren Sinne, sondern nur um eine authentische Feststellung, dürfte sich aus dem Zusammenhang in der betreffenden Enzyklika hinreichend klar

daß die Enzykliken an sich Äußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes sind, aber als solche in Sachen des Glaubens und der Sitten neben den nur authentischen unter gewissen Bedingungen auch unfehlbare Aussagen enthalten können und zum Teil tatsächlich enthalten[22].

Im 1. Bande der „Sacrae Theologiae Summa", Nr. 645—648 (s. Anm. 2), faßt Salaverri seinen Gedankengang dem Sinne nach folgendermaßen zusammen: Aus der Definition des Vatikanums (vgl. Anm. 7) ergibt sich, daß die lehrende Kirche oder das Kollegium der dem Papste unterstellten Bischöfe die Unfehlbarkeit in doppelter Weise ausüben kann, in außergewöhnlicher Weise, wenn es auf einem allgemeinen Konzil etwas durch feierliches Urteil definiert, und in gewöhnlicher Weise, wenn die über den gesamten Erdkreis verstreuten Bischöfe eine Lehre als von allen Gläubigen zu halten vorlegen. Nun ist es aber nach can. 1323 des CIC sicher, daß der Papst seine Unfehlbarkeit in außergewöhnlicher Weise ausübt, wenn er durch feierliches Urteil etwas ex cathedra definiert. Aber nach Salaverri kann er sie auch in gewöhnlicher Weise ausüben; denn nach dem Vatikanum besitzt er die Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser die Kirche ausgestattet wissen wollte (vgl. Anm. 5). Nun ist aber die Kirche mit einer Unfehlbarkeit ausgestattet, die sie in außergewöhnlicher und gewöhnlicher Weise ausübt (vgl. Anm. 7). Also muß man dem Papst zugestehen, daß auch er seine Unfehlbarkeit in zweifacher Weise ausüben kann. Außerdem besitzt der Papst in der Kirche „die ganze Fülle der höchsten Gewalt" (Denz. 1831). Also muß er diese *auf jede Weise* haben, in der es in der Kirche eine höchste Gewalt gibt. Nun gibt es aber die höchste Gewalt der Unfehlbarkeit in der Kirche in doppelter Weise, nämlich in *außergewöhnlicher* und *gewöhnlicher* Weise. Also hat der Papst die Gewalt der Unfehlbarkeit auch in gewöhnlicher Weise. Sonst müßte man nämlich schließen, daß die höchste Gewalt der Unfehlbarkeit, wenigstens in der Art ihrer Ausübung, beim Papste mehr eingeschränkt wäre als in der Kirche. Das ist aber sicher nicht zulässig, da der Papst in der Kirche ohne jede Einschränkung „die ganze Fülle der höchsten Gewalt innehat" (Denz. 1831). ... Die gewöhnliche Art des unfehlbaren Lehrens wendet der Papst an, wenn er in Sachen des Glaubens oder der Sitten durch sein gewöhnliches und allgemeines Lehramt eine Lehre als zu glauben oder unter allen Umständen zu halten vorlegt. In dieser Weise wurde wohl das alte römische Glaubensbekenntnis unfehlbar vom Papste vorgelegt. Also aus der sicheren und offen kundgetanen Absicht, alle Gläubigen zur *absoluten* Zustimmung zu verpflichten, läßt sich auf die unfehlbare Ausübung des gewöhnlichen Lehramtes des Papstes schließen.

---

ergeben. Es heißt dort nämlich: „Et ne auxilio a Deo tam liberali benignitate collato se ipsi privent, necessario hanc oboedientiam praestare debent, non solum sollemnioribus Ecclesiae definitionibus, verum etiam, servato modo, ceteris Constitutionibus et Decretis, quibus opiniones aliquae ut periculosae aut pravae proscribuntur et condemnantur" (AAS 22 [1930] 580).

[22] Also deckt sich nach ihm die Definition ex cathedra nicht mit den unfehlbaren Lehräußerungen des Papstes. Darin stimmt er u. a. mit Billot (vgl. Anm. 18), Vacant (vgl. Anm. 19) und Fr. Hürth S. J. überein. Letzterer schreibt in bezug auf die Entscheidungen der Apostolischen Konstitution „Sacramentum Ordinis" Pius' XII. über das, was zur Gültigkeit der sakramentalen Weihen erforderlich ist: „Man braucht darin nicht eine Definition ex cathedra zu sehen, aber es ist festzuhalten, daß eine feierliche Entscheidung, die von der höchsten Autorität in einer Sache von solcher Bedeutung für das Leben der Kirche getroffen worden ist, sich jeder Möglichkeit eines Irrtums entzieht" (CivCatt 99 II [1948] 623).

2. Würdigung der von Salaverri vorgelegten Theorie

Mit Recht betont Salaverri, daß die Enzykliken nach „Humani generis" an sich Äußerungen des „magisterium ordinarium" sind, in denen die Päpste ihre höchste Lehrautorität nicht einsetzen, d. h. in denen sie nicht mit dem höchsten Grade ihrer höchsten Lehrautorität einen endgültigen Entscheid fällen wollen. Es ist vielmehr ihre Absicht, die Gläubigen in den schon eindeutig festgelegten Wahrheiten zu unterrichten, ihnen Richtlinien zu geben für ihr Leben und sie vor Irrtum zu bewahren. Dazu ist aber nicht erforderlich, daß sie ihre Lehrautorität im höchsten Grade, d. h. ihre Unfehlbarkeit, einsetzen, nicht einmal bei ihren direkten und hauptsächlichsten Aussagen (a. a. O. 158), wie es z. B. in den Kapiteln der allgemeinen Konzilien der Fall ist (ebd. 159).

Andererseits gibt der Verfasser zu, daß die Päpste sich einer Enzyklika auch für Definitionen ex cathedra bedienen oder solche Definitionen in eine Enzyklika einschalten können (a. a. O. 154). Mit Recht verweist er dabei auf die dogmatischen Schreiben Leos des Großen und Agathos. Letzteres erwähnt der Sprecher der Glaubensdeputation, Bischof Gasser, auf dem Vatikanischen Konzil als Beispiel einer päpstlichen Definition ex cathedra (Coll. Lac. VII, 397). Wie weit die anderen von Salaverri angeführten Fälle wirklich als solche Definitionen ex cathedra anzusprechen sind, mag hier dahingestellt bleiben.

Richtig betont er, daß die eindeutig kundgegebene Absicht der Päpste, ihre Unfehlbarkeit einsetzen zu wollen, letztlich maßgebend ist, wenn es sich auch nicht immer genau abgrenzen läßt, wie weit sie tatsächlich ihre Unfehlbarkeit einsetzen wollen; denn diese Unbestimmtheit trifft ja auch vielfach beim unfehlbaren „magisterium ordinarium" der Gesamtkirche zu. Es folgt daraus nur, daß nicht immer die unfehlbaren von den nicht-unfehlbaren oder nur authentischen Lehräußerungen des Papstes mit Sicherheit unterschieden werden können. Dadurch ist aber nicht die Gefahr einer Spannung gegeben, wie sie in den Tagen des Vatikanums viel Unruhe geschaffen hat, wie jemand meinte, denn es ist klar, daß keiner zu einer *absoluten* Zustimmung verpflichtet ist, solange es nicht sicher feststeht, daß es sich um eine unfehlbare Lehräußerung handelt, selbst wenn tatsächlich eine solche vorliegt. Gewiß gilt nach CIC can. 1323 § 3 der Grundsatz, daß keine Sache als dogmatisch erklärt oder definiert anzusehen ist, wenn es nicht offenbar feststeht, aber es sind doch Fälle denkbar, in denen eine Meinungsverschiedenheit bestehen kann, ob es aus dem Wortlaut der Lehräußerungen offenkundig feststeht oder nicht, daß es sich um eine unfehlbare Lehräußerung handelt.

Wenn Salaverri als hauptsächlichstes Unterscheidungsmerkmal für

die unfehlbaren Lehräußerungen in den Enzykliken aufstellt: „In den Enzykliken und ebenso in den anderen Schriftstücken des allgemeinen kirchlichen Lehramtes sind diejenigen Äußerungen unfehlbar — er sagt nicht Definitionen ex cathedra —, in denen unzweideutig die Pflicht der absoluten Zustimmung aller Gläubigen in die Erinnerung gerufen, eingeschärft, urgiert oder einfach ausgesprochen wird" (a. a. O. 159), ist damit sachlich sicher das Richtige getroffen.

Auch das wird man wohl zugeben müssen, daß die Päpste ihre unfehlbare Lehrautorität nicht nur in den ganz vereinzelten Fällen eingesetzt haben, die gewöhnlich als Definitionen ex cathedra im engeren Sinne angeführt werden, wie die Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens und ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel, sondern daß ihre Lehräußerungen immer dann unfehlbar sind, wenn sie die ganze Kirche absolut zum Glauben verpflichten wollen.

Richtig ist ferner die Feststellung, daß einer unfehlbaren Vorlage einer Lehre durch das „magisterium ordinarium" des Papstes nicht im Wege steht, daß die betreffende Lehre schon vorher feierlich definiert oder in den Quellen der Offenbarung eindeutig enthalten und vom „magisterium ordinarium et universale" der Gesamtkirche unfehlbar gelehrt worden ist; denn sonst könnte ja auch eine schon einmal von einem Konzil definierte oder vom gewöhnlichen und allgemeinen Lehramt der Gesamtkirche schon unfehlbar vorgelegte Lehre nicht auf einem späteren Konzil von neuem definiert werden, wie es doch vielfach geschehen ist.

Dagegen dürften in bezug auf die Beweisführung und die Terminologie des Verfassers wohl einige Vorbehalte zu machen sein. Salaverri überträgt das, was das Vatikanum vom „magisterium ordinarium et universale" der Gesamtkirche sagt, einfach auf das in der Enzyklika „Humani generis" erwähnte „magisterium ordinarium", das vom Papst allein ausgeübt wird. Ist das berechtigt? — Im Vatikanum wird bei der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes nur gesagt, daß sie vorhanden ist, wenn er ex cathedra etwas definiert, und zwar in demselben Umfange, wie sie der Gesamtkirche zukommt (vgl. Anm. 5), wenn sie durch ihr feierliches Urteil (= magisterium extraordinarium) oder durch ihr gewöhnliches und allgemeines Lehramt (ordinarium et universale magisterium) aus dem geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes etwas als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt (vgl. Anm. 7). Hier wird also nur gesagt, daß dem Papst in seinem „magisterium *extraordinarium*" dieselbe Unfehlbarkeit zukommt wie der Kirche in ihrem „magisterium *extraordinarium*" und „*ordinarium* et universale".

Wenn nach „Humani generis" *auch* dem Papste die Ausübung des „magisterium ordinarium" zugeschrieben wird, folgt noch nicht, daß

dieses „magisterium ordinarium" des Papstes in *allem* dem „magisterium ordinarium et universale" der Gesamtkirche gleichgestellt sein muß; denn der Sprecher der Glaubensdeputation, Bischof Gasser, hat vom „magisterium extraordinarium" des Papstes, das auf dem Vatikanum allein in Frage stand, nur gesagt, daß seine Unfehlbarkeit mit der des „magisterium extraordinarium" und des „ordinarium et universale" der Gesamtkirche bezüglich des Wesens (Unfehlkarkeit nicht nur de facto, sondern de iure), der Ursache (Beistand Christi und des Heiligen Geistes), des Grades und vor allem des Gegenstandes, nämlich in Sachen des Glaubens und der Sitten, übereinstimme (Coll. Lac. VII, 416). Damit ist aber noch keine *allseitige* Gleichsetzung (entera igualdad) zwischen der Ausübung des Lehramtes durch die Gesamtkirche und seine Ausübung durch den Papst allein ausgesprochen, wie Salaverri (a. a. O. 157) meint. Der Schluß von der Unfehlbarkeit des gewöhnlichen und allgemeinen Lehramtes der Gesamtkirche auf die Unfehlbarkeit des gewöhnlichen und allgemeinen Lehramtes des Papstes wäre nur dann berechtigt, wenn die Bezeichnung „allgemein" in beiden Fällen im selben Sinne gebraucht wäre. Das ist aber nicht der Fall. Das Vatikanum nennt das unfehlbare gewöhnliche Lehramt der Gesamtkirche allgemein, weil es von der Gesamtkirche, d. h. dem gesamten Episkopat in Übereinstimmung mit dem Papste, ausgeübt wird, während Salaverri das gewöhnliche Lehramt des Papstes allgemein nennt, wenn der Papst sich an die gesamte Kirche wendet (vgl. oben S. 204 die Erklärung dazu von Bischof Martin). Das tut er aber auch durch die nur authentischen Verlautbarungen in den Enzykliken.

Dazu kommt, daß die Annahme von unfehlbaren Lehräußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes nicht im Einklang stehen dürfte mit der Auffassung der Glaubensdeputation auf dem Vatikanum; denn der Sprecher dieser Deputation, Bischof Gasser, hat ausdrücklich betont, daß der Papst n u r dann unfehlbar ist, wenn er durch feierliches Urteil für die gesamte Kirche Sachen des Glaubens und der Sitten definiert (vgl. Anm. 9), d. h. wenn er seine Absicht kundtut, eine Lehre zu definieren oder der Unsicherheit bezüglich einer Lehre oder einer zu definierenden Sache dadurch ein Ende zu machen, daß er eine endgültige Entscheidung fällt und die betreffende Lehre als von der gesamten Kirche zu halten vorlegt (vgl. Anm. 10). Ein solches „Definieren" durch ein „feierliches Urteil" ist aber doch wohl eine Betätigung seines „magisterium extraordinarium", analog zum „feierlichen Urteil" der Gesamtkirche, das nach dem Vatikanum (vgl. Anm. 7) in den Konzilsentscheidungen vorliegt und darum zum „magisterium extraordinarum" gehört. Damit wäre also gesagt, daß das „magisterium ordinarium" des Papstes für unfehlbare Lehräuße-

rungen nicht in Frage kommt, sondern daß die Unfehlbarkeit des Papstes ausschließlich auf sein „magisterium extraordinarium" beschränkt ist.

Freilich handelt es sich bei den angeführten Worten von Bischof Gasser, daß der Papst *nur* in seinen „feierlichen Urteilen" in Sachen des Glaubens und der Sitten unfehlbar ist, nicht um eine authentische Lehräußerung des kirchlichen Lehramtes, sondern nur um die Auffassung der Mitglieder der Glaubensdeputation des Vatikanums, das selbst nur positiv, nicht ausschließlich, wie Salvarri in einer Privatmitteilung richtig bemerkt, von der Unfehlbarkeit des Papstes bei der Ausübung seines „magisterium extraordinarium" spricht. Darum wird an sich die entgegenstehende Ansicht von unfehlbaren Lehräußerungen seines „magisterium ordinarium" dadurch noch nicht ausgeschlossen. So versteht man, daß sich katholische Theologen noch nach dem Vatikanum für unfehlbare Lehräußerungen auch des „magisterium ordinarium" des Papstes aussprechen konnten. Salaverri kann sich dafür, wie gesagt, u. a. auf Billot S. J., Vacant und Bellamy (vgl. Anm. 18, 19, 20) berufen. Soweit ich sehe, ist auch F. Hüth S. J. derselben Ansicht, wenn er in seinem Artikel: Lehräußerungen der Kirche, Litterae Encyclicae „Casti connubii" Pius' XI. (Schol 6 [1931] 251) sagt: „Es sei übrigens darauf aufmerksam gemacht, daß bei Äußerungen des Papstes selbst die Gegenüberstellung von ‚feierlich' und ‚nicht-feierlich' sich begrifflich keineswegs deckt mit der Gegenüberstellung von ‚unfehlbar' und ‚fehlbar'. ... Auch nicht-feierliche Entscheidungen können unfehlbar sein." Andererseits sieht er in der Apostolischen Konstitution „Sacramentum Ordinis" Pius' XII. über das, was zur Gültigkeit der sakramentalen Weihen erforderlich ist, nicht eine Definition ex cathedra, wohl eine „feierliche Entscheidung, die sich jeder Möglichkeit eines Irrtums entzieht" (vgl. Anm. 22). Er spricht also an der letztgenannten Stelle zwar von einer „feierlichen Entscheidung", das heißt doch wohl von einem „feierlichen Urteil", das er aber von einer Definition ex cathedra unterscheidet. Man sieht nicht recht ein, wie das mit der Auffassung des Vatikanums in Einklang zu bringen ist, das jedenfalls bei der Gesamtkirche das „feierliche Urteil" eindeutig mit den Konzilsentscheidungen, also mit den Lehräußerungen des „magisterium extraordinarium" gleichsetzt.

Worin sollte außerdem auch das Unterscheidungsmerkmal zwischen Kathedralentscheidungen und anderen unfehlbaren „feierlichen Urteilen" des Papstes in Sachen des Glaubens und der Sitten bestehen? Der Unterschied kann nicht darin liegen, daß durch eine Kathedralentscheidung einer Streitfrage ein Ende gemacht wird, während durch andere unfehlbare „feierliche Urteile" des Papstes eine Lehre nur

entsprechend den gewöhnlichen Bedürfnissen als unfehlbar vorgelegt wird; denn der Sprecher der Glaubensdeputation, Bischof Gasser, hat auf dem Vatikanum ausdrücklich erklärt, daß die Glaubensdeputation mit dem Wort „definiert" nicht nur sagen wolle, daß damit einer Streitfrage ein Ende gemacht werde, sondern ganz allgemein, daß der Papst sein Urteil in Sachen des Glaubens und der Sitten direkt und abschließend (directe et terminative) ausspreche (vgl. Anm. 12). Das trifft aber doch auch nach Hürth bei der feierlichen Entscheidung über das, was zur Gültigkeit der sakramentalen Weihen erforderlich ist, in der Apostolischen Konstitution „Sacramentum Ordinis" zu (vgl. Anm. 22).

Salaverri gibt zu, daß im Sinne des can. 1323 § 2 des CIC das „feierliche Urteil" des Papstes in Sachen des Glaubens und der Sitten gleichbedeutend ist mit einer Kathedralentscheidung[23], nimmt aber daneben „nicht-feierliche" Lehräußerungen des gewöhnlichen Lehramtes des Papstes an, wie sie auch nach Hürth (vgl. die oben S. 215 angeführte Stelle) möglich sind. Sie würden sich also durch das Fehlen des feierlichen Charakters von den Definitionen ex cathedra unterscheiden, wären also nach oben hin abgegrenzt. Aber worin würde dann der Unterschied zu den nur authentischen Lehräußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes bestehen? — Salaverri sagt: darin, daß der Papst in ihnen eindeutig die gesamte Kirche absolut zum Glauben verpflichten will. Aber ist denn damit nicht gerade das bezeichnet, was das Vatikanum als „feierliches Urteil" bezeichnet? So würde sich auch eine solche Lehräußerung wiederum zwar von den nur authentischen Verlautbarungen des gewöhnlichen päpstlichen Lehramtes unterscheiden, aber nicht von den eigentlichen Definitionen ex cathedra, ebensowenig wie die von Hürth angenommene zweite Klasse von unfehlbaren feierlichen Entscheidungen. Darauf hat auch Beumer (a. a. O. 268; vgl. oben S. 202 f.) schon mit Recht hingewiesen. Allerdings kann man mit ihm nach dem Gesagten wohl nicht behaupten, die Auffassung Salaverris von unfehlbaren Lehräußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes mache es unmöglich, ein ordentliches unfehlbares Lehramt der Päpste nicht nur nach oben hin, zu der Kathedralentscheidung, sondern auch nach unten hin, zu der authentischen Verkündigung, abzugrenzen.

So wird man also doch wohl auch aus diesen Erwägungen heraus ganz im Sinne der Glaubensdeputation auf dem Vatikanum sagen müssen, daß der Papst *nur* unfehlbar ist in seinen „feierlichen Urteilen", d. h. in seinen Definitionen ex cathedra.

[23] Siehe das in Anm. 2 angeführte Werk „Sacrae Theologiae Summa" Bd. 1, Nr. 646.

Dabei hat das Vatikanum nicht daran gedacht, die Unfehlbarkeit des Papstes auf die Definitionen von Dogmen im strengen Sinne zu beschränken, obgleich es die Unfehlbarkeit tatsächlich nur für diesen Fall *definiert* hat. In dem schon angeführten Bericht über die vorgeschlagenen Verbesserungen sagt nämlich Bischof Gasser, das Konzil habe absichtlich von der Frage abgesehen, ob die Kirche auch in dem unfehlbar ist, was nur mit dem Dogma zusammenhängt, z. B. in bezug auf dogmatische Tatsachen, obgleich die Theologen ihr auch darin einstimmig Unfehlbarkeit zuschreiben (Coll. Lac. VII, 415 f.). Er sagt dann wörtlich: „Der Gegenstand der unfehlbaren Definition ist die Lehre in Sachen des Glaubens und der Sitten und in bezug auf diesen so allgemein ausgesprochenen Gegenstand reicht die Unfehlbarkeit des Papstes genau so weit, wie die Unfehlbarkeit der Kirche in ihren Definitionen von Glaubens- und Sittenlehre. Wie daher jeder zugibt, daß es häretisch ist, der Kirche die Unfehlbarkeit im Definieren von Dogmen abzusprechen, so ist es kraft dieses vatikanischen Dekretes ebenso häretisch, die Unfehlbarkeit des Papstes, wenn man ihn für sich allein betrachtet, im Definieren von Glaubensdogmen zu leugnen. In den Dingen jedoch, wo es zwar theologisch sicher, aber bisher noch nicht sicher de fide ist, daß die Kirche unfehlbar ist, wird auch die Unfehlbarkeit des Papstes durch dieses Dekret des Konzils nicht als de fide zu glauben definiert. Mit derselben theologischen Sicherheit, mit der feststeht, daß diese anderen Gegenstände neben den Glaubensdogmen in den Bereich der Unfehlbarkeit fallen, die der Kirche in ihren Definitionen zukommt, ist jetzt und für die Zukunft festzuhalten, daß auch auf diese Gegenstände die Unfehlbarkeit in den vom römischen Papst ausgesprochenen Definitionen sich erstreckt" (Coll. Lac. VII, 416 f.).

Hier wird also vorausgesetzt, daß es unfehlbare Definitionen des Papstes gibt, die zwar auch zum Glauben und zu den Sitten in Beziehung stehen, also „doctrina de fide et moribus", aber nicht eigentlich Dogmen, d. h. von Gott geoffenbarte und von der Kirche als solche vorgelegte Wahrheiten sind. Solche Definitionen fallen also nicht unter den Begriff der Definitionen ex cathedra im engeren Sinne, deren Unfehlbarkeit auf dem vatikanischen Konzil allein definiert worden ist (vgl. Anm. 5 mit Anm. 7), wohl aber unter den Begriff des „feierlichen Urteils" (sollemne iudicium), von dem Bischof Gasser vorher gesagt hat, daß der Papst nur in solchen feierlichen Urteilen unfehlbar ist (vgl. Anm. 23)[24]. Man kann sie aus praktischen Gründen als Definitionen ex cathedra im weiteren Sinne bezeichnen.

[24] Der Unterschied zwischen einer Definition ex cathedra im engeren Sinne und anderen unfehlbaren Definitionen (Definitionen ex cathedra im weiteren Sinne) besteht also nur in bezug auf den Gegenstand (geoffenbarte Wahrheiten oder nur mit

Wenn also das Vatikanum mit allen katholischen Theologen auch neben den Definitionen von Dogmen andere unfehlbare Lehräußerungen des Papstes (Definitionen ex cathedra im weiteren Sinne) annimmt, will es doch offenbar von unfehlbaren Lehräußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes nichts wissen; denn sonst hätte der Sprecher der Glaubensdeputation, Bischof Gasser, nicht betont, daß der Papst *nur* unfehlbar ist, wenn er ein „feierliches Urteil" fällt, wobei unter dem „feierlichen Urteil" nach dem oben Gesagten nur eine Definition ex cathedra gemeint sein kann. Das „magisterium ordinarium" des Papstes tritt darum nach ihm als solches ausschließlich in seinen nur authentischen, nicht-unfehlbaren Lehräußerungen in die Erscheinung. In diesem Sinne ist offenbar auch an der in Anm. 1 aus „Humani generis" angeführten Stelle vom „magisterium ordinarium" des Papstes die Rede.

Dasselbe legt auch can. 1323 nahe. Aus diesem Kanon läßt sich ableiten, daß eine unfehlbare Vorlage von Glaubenswahrheiten in einer Enzyklika nicht dem „magisterium ordinarium" des Papstes zugeschrieben wird. Der Kanon wiederholt in § 1 wörtlich die Definition des Vatikanums über das unfehlbare Lehramt der Gesamtkirche (vgl. Anm. 7), daß nämlich mit göttlichem und katholischem Glauben alles zu glauben ist, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche durch feierliches Urteil oder durch das gewöhnliche und allgemeine Lehramt als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird. Im § 2 wird näher gesagt, wer ein solches „feierliches Urteil" über das, was Gott geoffenbart hat und alle glauben müssen, fällen kann, nämlich die allgemeinen Konzilien und die römischen Päpste, wenn sie ex cathedra sprechen. Hier wird also das „magisterium ordinarium" der Päpste ebensowenig wie im Vatikanum erwähnt. Das wäre aber schwerlich zu verstehen, wenn auch beim Papst ebenso wie bei der Gesamtkirche in bezug auf unfehlbare Glaubensdogmen ein „magisterium extraordinarium" und „ordinarium" zu unterscheiden wäre.

Weil in dem angeführten Kanon wie in der Definition des Vatikanums nur von der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche und des Papstes in bezug auf die eigentlichen Glaubensdogmen die Rede ist, ist damit allerdings an sich noch nicht gesagt, daß es keine anderen unfehlbaren Lehräußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes geben kann, da der Kanon ebensowenig vom „magisterium ordinarium" des Papstes spricht wie das Vatikanum. Aber Salaverri und die andern Vertreter seiner Ansicht wollen ja die Unfehlbarkeit des „magiste-

geoffenbarten Wahrheiten zusammenhängende Wahrheiten und Tatsachen) und infolgedessen darin, daß die Unfehlbarkeit des Papstes bezüglich der ersteren auf dem vatikanischen Konzil definiert ist, bezüglich der letzteren aber nicht.

rium ordinarium" des Papstes nicht auf solche Wahrheiten beschränken, die keine Glaubensdogmen sind, sondern nur damit zusammenhängen. Außerdem wäre auch kein Grund einzusehen, die Unfehlbarkeit des „magisterium ordinarium" des Papstes auf das letztere zu beschränken und die eigentlichen Glaubensdogmen davon auszuschließen.

Salaverri beruft sich auf die Enzyklika „Humani generis". Aber diese hat ebensowenig die Frage entschieden; denn wenn sie die Enzykliken auch im allgemeinen dem „magisterium ordinarium" des Papstes zuschreibt und in ihnen für gewöhnlich keine unfehlbaren, sondern nur authentische Lehräußerungen des Papstes sieht, will sie doch sicher nicht bestreiten, was auch Salaverri zugibt, daß der Papst auch in einer Enzyklika unfehlbare Kathedralentscheidungen treffen kann und im Laufe der Jahrhunderte auch gelegentlich getroffen hat[25]. Wenn es aber neben solchen feierlichen Kathedralentscheidungen oder Definitionen noch andere unfehlbare Lehräußerungen des Papstes in den Enzykliken gäbe, wie Salaverri meint, sieht man nicht ein, wie schon gesagt wurde, worin das Unterscheidungsmerkmal bestehen soll. Es käme höchstens die Feierlichkeit des Urteils in Frage, die nach Bischof Gasser ja für unfehlbare Lehräußerungen entscheidend ist, aber dadurch würden nur die unfehlbaren von den nicht-unfehlbaren Lehräußerungen unterschieden, nicht aber die Definitionen ex cathedra von anderen unfehlbaren Lehräußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes, ganz abgesehen davon, daß beim „magisterium ordinarium" schwerlich von einem „feierlichen Urteil" die Rede sein kann.

Wenn es keine unfehlbaren Lehräußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes gibt, kann man freilich das „magisterium ordinarium" des Papstes nicht, wie Salaverri es möchte, auch bezüglich der Ausübung der Unfehlbarkeit einfach mit dem „magisterium ordinarium" der Gesamtkirche auf eine Stufe stellen; denn das letztere kann unter bestimmten Bedingungen unfehlbar sein, während das erstere das nur authentische Lehramt des Papstes im Unterschied zu seinem unfehlbaren ist. Aber eine solche allseitige Gleichsetzung liegt auch, wie schon gesagt wurde, dem Vatikanum offenbar fern. Ein wesentlicher Unterschied ist schon in der Natur der Sache gegeben; denn beim „magisterium ordinarium et universale" der Gesamtkirche ist das wesentliche Unterscheidungsmerkmal nicht die Feierlichkeit der Aussage, sondern die Übereinstimmung des gesamten Episkopates mit dem Papst in bezug auf die betreffende Lehre. Dieses Unterscheidungsmerkmal fällt aber beim „magisterium ordinarium" des Papstes

[25] Vgl. u. a. die dogmatischen Schreiben Leos des Großen und Agathos.

fort, das nur „allgemein" genannt werden kann, wenn und insofern es sich an die Gesamtkirche wendet.

*

Zusammenfassend läßt sich sagen: Aus den vorstehenden Erwägungen ergibt sich, daß Salaverri sich mit seiner Auffassung von unfehlbaren Äußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes auf den ersten Blick wesentlich von der gewöhnlichen Auffassung unterscheidet, welche die Unfehlbarkeit des Papstes auf die Definitionen ex cathedra (im engeren und weiteren Sinne genommen) beschränkt. Bei genauerem Zusehen dürfte dagegen der sachliche Unterschied nicht so groß sein.

Alle unterscheiden nach dem Vatikanum und seinen Akten Definitionen von Glaubensdogmen oder Definitionen ex cathedra im engeren Sinne, andere unfehlbare Entscheidungen des Papstes oder Definitionen ex cathedra im weiteren Sinne und nur authentische, nichtunfehlbare, gewöhnlich einfach „authentisch" genannte Lehräußerungen des Papstes. Dabei sind sich alle klar, daß die Unfehlbarkeit der zweiten Klasse vom Vatikanum nicht definiert ist, weil es sich nicht um Dogmen im eigentlichen Sinne, sondern nur um dogmatische Tatsachen, z. B. bei Heiligsprechungen, oder vielleicht um theologische Schlußfolgerungen handelt, wofern diese nicht mit den Skotisten zu den eigentlichen Glaubenswahrheiten zu rechnen sind.

Alle sind sich auch darüber einig, daß nach CIC can. 1323 § 3 nichts als dogmatisch, d. h. als ex cathedra im engeren Sinne, erklärt bzw. definiert anzusehen ist, wenn es nicht offenkundig feststeht[26], aber auch darüber, daß es theologisch sicher ist, daß die Unfehlbarkeit des Papstes sich nicht nur auf das eigentliche Dogma (Definitionen ex cathedra im engeren Sinne), sondern auch auf andere Sachen erstreckt, die mit dem Dogma zusammenhängen, so daß dieses ohne sie gefährdet wäre, d. h. auf theologische Schlußfolgerungen und dogmatische Tatsachen, wenn nicht die theologischen Schlußfolgerungen, wie gesagt, als virtuell geoffenbarte Wahrheiten nach ihrer Definition mit den Skotisten zum eigentlichen Dogma zu rechnen sind.

Endlich geben alle zu, daß die Enzykliken, wenn sie auch für gewöhnlich nur authentische Verlautbarungen enthalten, vom Papste auch für unfehlbare Kathedralentscheidungen, seien es Definitionen

[26] Abgesehen von der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel haben wir aus neuester Zeit vielleicht in der Apostolischen Konstitution „Sacramentum Ordinis" Pius' XII. vom 30. 11. 1947 in bezug auf das, was zur Gültigkeit der sakramentalen Weihen erforderlich ist, eine dogmatische Definition ex cathedra im engeren Sinne vor uns (vgl. die nähere Begründung dafür, in ThQschr 130 [1950] 311—336), obgleich Fr. Hürth S. J. darin zwar eine unfehlbare feierliche Entscheidung, aber keine Kathedralentscheidung sehen möchte (vgl. Anm. 22).

ex cathedra im engeren oder weiteren Sinne, benutzt werden können und gelegentlich benutzt worden sind, jedenfalls wenn man die dogmatischen Schreiben Leos des Großen und Agathos dazurechnet.

Es bleibt also nur die Frage, ob es in den Enzykliken außerdem noch andere unfehlbare Lehräußerungen des Papstes gibt oder geben kann, die dem „magisterium ordinarium" des Papstes zuzuschreiben sind, wie Salaverri meint, oder ob alle unfehlbaren Lehräußerungen in den Enzykliken ohne weiteres als Definitionen ex cathedra (im engeren oder weiteren Sinne genommen) anzusehen und als solche zum „magisterium extraordinarium" des Papstes zu rechnen sind. Das letztere dürfte nach dem Gesagten sowohl durch das Vatikanum und seine Akten wie auch durch den can. 1323 des CIC nahelegt werden, so daß man besser nicht von unfehlbaren Äußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes spricht[27].

Doch handelt es sich hier insofern nur um eine mehr oder weniger terminologische Frage, als die einen das als Definition ex cathedra bezeichnen, was Salaverri mit Billot, Vacant, Bellamy und wohl auch Hürth als unfehlbare Lehräußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes davon unterscheiden möchten. Für die Verbindlichkeit der Lehräußerungen ergibt sich allerdings, wie gesagt wurde, aus den beiden Auffassungen insofern ein wesentlicher Unterschied, als solche unfehlbare Lehräußerungen, auch wenn es sich um formell geoffenbarte Wahrheiten handelt, nur dann unter die Definition des Vatikanums über die Unfehlbarkeit des Papstes fallen, wenn sie als Definitionen ex cathedra anzusehen sind, nicht aber, wenn es sich nur um unfehlbare Lehräußerungen des „magisterium ordinarium" des Papstes handeln würde.

[27] Es wurde gegen die Annahme eines unfehlbaren „magisterium ordinarium" des Papstes noch geltend gemacht, daß dadurch die Bedeutung des unfehlbaren ordentlichen Lehramtes der Kirche beeinträchtigt werde, da ein ordentliches Lehramt des Papstes sich zum Nachteil der ordentlichen Lehrverkündigung der Bischöfe auswirken müsse. Dieser Grund dürfte allerdings schwerlich zu Recht bestehen: denn wenn die unfehlbaren Kathedralentscheidungen die unfehlbaren Konzilsentscheidungen nicht überflüssig machen oder beeinträchtigen, ist nicht einzusehen, warum unfehlbare Verlautbarungen des „magisterium ordinarium" des Papstes die ordentliche Lehrverkündigung der Bischöfe behindern sollen.

Theologisch und philosophisch bedeutsame Quästionen des W. von Macclesfield O. P., H. von Harclay und anonymer Autoren der englischen Hochscholastik in Cod. 501 Troyes

Von Franz Pelster S. J.

In einer früheren Abhandlung[1] über diesen besonders für die englische Scholastik des beginnenden 14. Jahrhunderts wichtigen Cod. 501 Troyes habe ich verschiedene Angaben gemacht über einen anonymen Kommentar zum 1. Buch der Sentenzen, der vielleicht einen Zisterzienser zum Verfasser hat, über das vierte Buch des Wilhelm von Ware O. F. M. und Quästionen des englischen Franziskaners Martin von Alnwick. Dieser Artikel möchte mit Hilfe der gleichen Hs unser Wissen über den Dominikaner Wilhelm von Macclesfield und den sehr bedeutenden Kanzler von Oxford Heinrich von Harclay erweitern. Dabei kommen auch Fragen einstweilen unbekannter Autoren zur Sprache.

1. Wilhelm von Macclesfield

Nachdem einmal die Lehre des hl. Thomas im Oxforder Dominikanerkonvent gegenüber der älteren Richtung sich durchgesetzt hatte, haben wir dort eine gute Anzahl tüchtiger Magistri aus dem Predigerorden. Genannt seien nur Thomas von Sutton, Robert von Orford, Nikolaus von Stratton. Zu ihnen gehört auch Wilhelm von Macclesfield. Leider ist uns vom Leben und schriftlichen Nachlaß dieses Mannes nicht allzuviel überliefert. Die Lebensdaten, soweit sie aus Annalen, Urkunden und Schriften bekannt sind, hat auch hier A. G. Little[2] sorgfältig gesammelt. Der Geburtsort ist Macclesfield in der Diözese Coventry. Zeit der Geburt, des Eintrittes in den Predigerorden, der Tätigkeit bis um 1300 liegt in völligem Dunkel. Da er um 1300 eine sehr angesehene Stellung im Orden einnahm, ja bald darauf die Kardinalswürde erhalten sollte, muß er wenigstens um 1260 geboren sein. Kurz vor 1300 wurde er unter Thomas von Sut-

[1] 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: Schol 27 (1952) 344-367.

[2] Little-Pelster, Oxford Theology and Theologians c. A. D. 1282-1302 (Oxford Historical Society 96), Oxford 1934, 270-275.

ton[3] Magister regens in Oxford. Einer Nachricht des Bernhard Gui[4] zufolge war er vorher Baccalarius in Paris. 1300 erhielt er vom Bischof von Lincoln die gewünschten Beichtfakultäten und am 14. 10. 1300 von Eduard I. einen Geleitbrief für eine Reise an den päpstlichen Hof. Im Februar 1302 ist er zugleich mit Thomas von Jorz und Johannes von Cesterlade, beides Oxforder Dominikaner magistri, Schiedsrichter in einem Streit zwischen dem Domkapitel von Exeter und den Dominikanern. Pfingsten 1303 finden wir ihn als Vertreter der englischen Provinz auf dem Generalkapitel zu Besançon (26. Mai). Er starb auf der Rückreise in die Heimat zu Canterbury. Noch ehe die Nachricht von seinem Tode an die Kurie gelangt war, ernannte ihn Benedikt XI. zum Kardinal (18. 12. 1303). Dieses und die wichtigen Vertrauensämter, die er im Orden bekleidete, zeigen, daß er ein bedeutender Mann war.

Auch die Kenntnis von Macclesfields schriftlichem Nachlaß ist wenig befriedigend. Im Stamser Katalog werden ihm folgende Werke zugeschrieben: Fr. Wilhelmus de Masfilt Anglicus, magister in theologia, scripsit contra dicta Hinrici de Gande ⟨Gandavo⟩, quibus impugnat Thomam; item contra corruptorem Thome[5]; Laurentius Pignon[6] fügt noch hinzu: Item questiones de angelis. In diesem für England nicht sehr zuverlässigen Katalog ist die Angabe über die Gegenschrift gegen Heinrich von Gent verdächtig, denn mit genau denselben Worten erhält der unmittelbar vorhergehende Robert von Orford eine solche Schrift zugeteilt. Jene des Orford ist in Cod. Vat. lat. 987 auf uns gekommen; von jener Macclesfields wissen wir nichts. Vielleicht haben wir hier eine Dittographie. Auch an der Existenz eines Correctoriums gegen Wilhelm de la Mare darf man einstweilen zweifeln. Die bisher untersuchten Correctoria haben ihren Besitzer gefunden: ‚Quare' Thomas Sutton; ‚Sciendum' Robert von Orford; ‚Circa' Johannes von Paris; das Apologeticum Raimundus Primadizzi. Es bleibt allein das Correctorium des Merton College, das jedenfalls englischen Ursprungs ist. Ob Gründe für Wilhelm als Verfasser sprechen, muß erst untersucht werden. Nur Cod. Q 99 der Kathedralbibl. Worcester enthält einige Auszüge von Disputationen und Determinationen, die wahrscheinlich unmittelbare Nachschriften sind. Sie gehören nach Little den Jahren 1300—1302[7] an.

Wir haben in Cod. Troyes 501 zunächst zwei Fragen, die zu den Vesperien und der Inceptio Macclesfields gehören:

1. Utrum pater et filius diligant se spiritu sancto. Sutton in vesperiis Makelisfilde f. 11vb und 28rb[8]. Allem Anschein nach ist dies so zu verstehen, daß bei den Vesperien Macclesfields, die der Inceptio vorausgingen, M. eine ihm von Sutton bezeichnete Frage disputierte. Da er noch nicht Magister war, so determinierte Thomas Sutton die Frage.

---

[3] Die Reihenfolge ist wahrscheinlich Thomas von Sutton (zum zweitenmal magister regens) 1298-1299, Macclesfield 1299-1300, Nikolaus von Stratton 1300-1301. Vgl. Little a. a. O. 272.

[4] Th. Kaeppeli O. P., Stephanus de Salaniaco et Bernadus Guidonis De quatuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignivit (Mon. Ord. Fr. Pr. Historica 22), Roma 1949, 40.

[5] G. Meersseman O. P., Laurentii Pignon Catalogi et Chronica, accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalenis Scriptorum O. P. (Mon. Ord. Fr. Pr. Hist. 18), Romae 1936, 60. Meersseman hat die ältere Ausgabe von Denifle wesentlich verbessert.

[6] A. a. O. 25. [7] Vielleicht richtiger 1299-1302. [8] Little a. a. O. 289.

2. Utrum Deus diligat se naturali necessitate non obstante libero arbitrio. f. 28r–v, 30r–v [9]. Der erste Teil ist die ‚Questio magistri Wilhelmi de ⟨M⟩akerf⟨ilde⟩', die bei seiner Inceptio unter ihm disputiert wurde, der zweite Teil seine Determinatio der Frage ‚Solutio ad questionem magistri Wilhelmi de Makelisfilde in inceptione. Ad questionem, cum queritur an Deus diligat se ex necessitate naturali et tamen libere, an compaciantur se'. Wir lernen hieraus, daß Thomas von Sutton Macclesfield für das Magisterium vorschlug und bei dessen Vesperien den Vorsitz führte. Falls in Oxford nur ein Magister regens einen Kandidaten einführen konnte, so war Sutton 1298—99 zum zweitenmal magister regens.

Wir haben außerdem einige Quästionen, die Macclesfield als Magister determinierte oder an denen er tätigen Anteil nahm. 3. Queritur utrum natura et voluntas concurrant in patre et filio ad productionem spiritus sancti: f. 8v, 13v—14r [10]. An letzter Stelle steht die ⟨Determin⟩acio Makelisfilde. — 4. An in divinis sint ponende distincte processiones: f. 15v [11] Makelisfilde. — 5. An spiritus sanctus distinguatur a filio posito quod non procedat ab eo: f. 22v, 26r [12]. Der letzte Text enthält die Determinacio Machilisfilde. 6. An distinctioni reali personarum in divinis presupponantur distinctiones attributorum secundum racionem: f. 27r–v Disputacio ⟨Make⟩lisfilde [13]. Obicienten sind Ralph Barri, der 1299 oder 1300 Magister wurde [14], Walter Burdun, Nikolaus Stratton, der Nachfolger Wilhelms, Thomas Cobham, der spätere Bischof von Worcester (1317—1327) [15]. Endlich finden wir Macclesfield als ersten Obizienten in einer Frage seines Nachfolgers Nikolaus von Stratton [16]. Diese erhaltenen Fragen lassen klar erkennen, daß Macclesfield im Jahre seiner Regentia über das Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit disputierte. Dies stand in jener Zeit im Vordergrund des Interesses, vielleicht auch deshalb, weil es Gelegenheit zu scharfsinnigen Distinktionen und Diskussionen bot. Zu diesen Fragen gesellen sich 3 weitere Quaestiones aus Cod. Troyes 501, als deren Urheber Macclesfield in Betracht kommt. Es sind: 1) Utrum essencia divina sit proximum fundamentum relacionum realium in divinis, f. 83r. 2) Utrum Deo possit convenire aliqua racio predicamentalis alia a substancia et relacione, f. 83r. 3) Utrum ante omnem actum intelligendi divinum distinguentem sint in Deo aliqua distincta attributa, ff. 83v—84v.

Alle drei Fragen sind von der gleichen englischen Hand des beginnenden 14. Jahrhunderts geschrieben, die sich auch ff. 55r—71r und ff. 139r—140r und in den Anmerkungen findet. Die erste Frage wird am Rand f. 83r ‚Makesfeld' zugeteilt. Sie paßt gut in die von Macclesfield im Worcester Codex erhaltenen trinitarischen Fragen. Gehört die zweite, anonyme Frage dem gleichen Autor? Beide Fragen sind eng miteinander verbunden.

Die erste erörtert das Problem, ob die realen Relationen in Gott ihr Fundament unmittelbar in der göttlichen Wesenheit haben. Dies wird geleugnet; denn durch die Wesenheit als solche entsteht keinerlei Hinordnung, wie es der Begriff der Relation fordert. Das Fundament ist vielmehr die Tätigkeit: Actio ergo divina, per quam una persona habet ordinem ad aliam, est huiusmodi. Propter hoc Philo-

[9] A. a. O. 289. [10] A. a. O. 291, 293. [11] A. a. O. 294.
[12] A. a. O. 295 f. [13] A. a. O. 296. [14] A. a. O. 250. [15] A. a. O. 260.
[16] A. a. O. 299. Die Frage lautet: An futurum contingens possit certitudinaliter cognosci alia cognitione quam beatifica. Auch die folgenden drei anonymen und wahrscheinlich auch mehrere der späteren Fragen haben wegen des Inhaltes offenbar Nikolaus zum Verfasser. Sie zeigen, wie im Anschluß an die von Heinrich von Gent und Scotus aufgeworfenen Probleme die Erkenntnis des Kontingenten und der ‚rationes in Deo' lebhaftes Interesse weckten.

sophus videns quod una res non ordinatur ad aliam per suam essenciam, in creaturis non posuit aliquam relacionem fundari super substanciam rei, sed vel super quantitatem vel super actionem et passionem et super potenciam activam et passivam ... Relaciones igitur in divinis fundantur super acciones et passiones, ut paternitas super generacionem, filiacio super nativitatem.

Diese Ansicht wird in der zweiten Frage bekämpft. Außer Substanz und Relation gibt es in Gott keinen inneren Grund für ein anderes Prädikament ‚ratio praedicamentalis'. Von Gott können nur Substanz und Relation im eigentlichen Sinn ausgesagt werden; denn sie allein schließen ihrem Begriff nach keinerlei Unvollkommenheit ein. Dann heißt es: Et si arguatur quod in divinis sit actio proprie ad intra; probacio — quia relacio paternitatis fundatur super actionem generandi, filiacio super nativitatem, que est passio; cum ergo paternitas et filiacio sint verissime in Deo, ergo actio et passio. — Ad primum dico quod paternitas in divinis fundatur super generacionem, que non est actio, et filiacio super generari vel nasci, quod non est passio. Die wörtliche Übereinstimmung zeigt, daß der Verfasser die Ansicht der ersten Frage im Auge hat. Die Aufeinanderfolge legt nahe, daß der Schreiber oder dessen Vorlage die beiden Fragen bewußt miteinander verband. Ist aber der Verfasser der zweiten Frage ein Gegner Macclesfields, also ein anderer? Das ist möglich. Es gibt aber eine einfachere Erklärung. Warum setzt der Schreiber keinen Namen hinzu, wie er es in der ersten und dritten Frage getan hat? Die erste Frage wird durch ein ‚Dicitur quod non' eingeleitet; eine Responsio folgt nicht, während die zweite Frage mit ‚Responcio' beginnt. ‚Dicitur quod non' ist aber eine übliche Formel, mit der man oft die Darlegung einer Meinung begann, die im Verlauf der Diskussion abgelehnt wurde. Ferner ist die ausführliche Darlegung einer Ansicht, die später in der endgültigen Antwort entweder widerlegt oder angenommen wurde, im 14. Jahrhundert etwas ganz Gewöhnliches. Wir hätten also erst in der zweiten Frage die wahre Ansicht Macclesfields. Dies entspricht auch der Stellung Macclesfields, der nach allem ein Schüler Suttons war, des eifrigsten Vorkämpfers des Oxforder Thomismus. Suttons zweite Frage des ersten Quodlibet beginnt: Presupposito quod relacio filiacionis immediate fundetur in essencia divina, nullo presupposito secundum ordinem intelligendi ...[17]

Eine eigene Bewandtnis hat es mit der dritten Frage, *ob in Gott die Attribute vor jedem Akt des göttlichen Erkennens unterschieden seien*[18].

[17] Vgl. F. Ehrle, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones disputatae (Festschrift G. von Hertling), Kempten-München 1914, 442.

[18] Sie findet sich und ähnlich eng mit ihr verwandte Fragen im Oxford jener Zeit recht häufig, z. B. Robert von Orford in seiner Widerlegung Heinrichs von Gent (Cod. Vat. lat. 987 ff. 40^{v}-41^{v}): Utrum pluralitas et distinccio attributorum

Im Gegensatz zu den ersten Fragen trägt sie den Charakter einer völlig durchgearbeiteten und herausgegebenen Quaestio. Als Verfasser wird ein Dominikaner genannt: f. 83^{v} Rand predicator, posicio predicatorum, f. 84va Rand posicio propria predicatoris. Da die Frage mit den beiden ersten eng verbunden ist und alle drei vom gleichen Schreiber sind, so ist zu vermuten, daß Macclesfield auch hier der Verfasser ist. Wer hat aber den Löwenanteil? Kein anderer als der bekannte Oxforder Dominikaner Thomas von Sutton. Heinrich von Gent hatte in seinem Quodlibet 5 a. 1 (1280) gegen Thomas verteidigt, daß die Unterscheidung der göttlichen Attribute allein durch den göttlichen Intellekt ohne Rücksicht auf den menschlichen Verstand zustande komme[19]. Dagegen wendet sich Thomas Sutton in seinem Quodlibet 2 q. 2 et 3[20].

Ein Vergleich der dritten Frage des Codex Troyes mit den Quästionen Suttons zeigt, daß sie von f. 83^{v}—84va, abgesehen von geringfügigen Änderungen bei Einleitung der einzelnen Abschnitte und einzelnen Kürzungen, so gut mit dem Text der Ottoboni-Hs 1126 übereinstimmt, daß sie als Textzeuge benutzt werden kann. Es sind dies aber Dreiviertel des gesamten Textes. Selbst das ego der ersten Person ist zweimal f. 84va stehen geblieben. Dagegen heißt es f. 83vb an Stelle von: Sed ista posicio nullum habet fundamentum, Sed ista posicio non placet aliis. Dazu am Rand ‚Posicio predicatorum'. Der Kompilator hat nun aus zwei Fragen Suttons eine ge-

---

essencialium accipienda sit penes respectum et comparacionem ad aliquid extra ut ad creaturas vel comparacionem ad aliquid intra. — Thomas von Sutton Quodl. 2 q. 2 Secundo querebatur de actu intelligendi in ordine ad attributa, utrum ante omnem actum intelligendi divinum distinguentum sint in Deo aliqua distincta attributa. . . (Ehrle 443). — Robert von Winchelsea, später Erzbischof von Canterbury, in seinem anonymen zweiten Quodlibet in Cod. 63 des Balliol College Oxford ff. 132^{r}-133^{r}: Supposito quod in attributis divinis sit distinccio, a quo vel respectu cuius est talis distinccio attributorum. — Robert Cowton L. 1 dist. 22: Utrum in divinis perfeccionibus sit aliqua distinccio a parte rei precedens omnem actum intelligendi, Cod. Leipzig 1401, ff. 301^{v}-304^{r}, Cod. Merton College Oxford 93, ff. 139^{v}-149^{r}, Cod. Pembroke College Cambridge 160, ff. 106^{r}-111^{v}. — Wilhelm von Ware L. 1 d. 2 a. 3: Utrum attributa divina distinguantur re vel racione vel qualiter, Cod. Vat. Chisian. B VII, 114 ff. 15^{v}-18^{v}; Cod. Padua (S. Antonio) 115 ff. 12^{v}-14^{v}; Cod. 116 ibid. ff. 18^{v}-21^{r}; Cod. Troyes 601 ff. 8^{v}-10^{r}. — Wilhelm von Nottingham, Cod. Caius College Cambridge 300 (514) L. 1 d. 22 ff. 61^{v}-64^{r}: Utrum pluralitas vel distinccio attributorum signatorum per plura nomina divina sit ab intra id est ex parte rei vel sumatur per comparacionem ad extra. In ista questione sunt varie, imo contrarie opiniones solempnium magistrorum. Es werden aufgezählt: Ricardus ⟨de Mediavilla⟩; Baldeswille, ⟨Thomas⟩ Sutton, Godefredus, ⟨Petrus⟩ Sutton minor, Johannes Berwick, Lyncolniensis, Ware, Duns, Makysfelde predicator. Auch in Cod. Worcester F. 3 stehen mehrere Fragen, die sich auf dieses Problem beziehen, so ff. 43^{r} und 44^{r} (Little 301), f. 67rb (L. 311), f. 74^{v} und 76^{r} (L. 313 f.), f. 83ra (L. 317), f. 111rb (L. 329).

[19] Utrum pluralitas et distinccio attributorum essentialium accipienda sit penes respectum et comparationem ad aliquid extra ut ad creatures an ad comparationem ad aliquid intra.

[20] Quodl. 2 q. 2 (Cod. Vat. Ottob. 1126 ff. 68^{r}-69^{v}) (um 1286): Secundo queritur de actu intelligendi in Deo in ordine ad attributa utrum ante omnem actum intelligendi divinum distinguentum sint in Deo aliqua distincta attributa, ita quod distinccio attributorum precedat secundum nostrum modum intelligendi actum intelligendi divinum.

macht. Im ersten Teil, wo die Ansicht Heinrichs dargelegt wird, folgt er wörtlich der ersten Quaestio Suttons. Dann sagt er: 2° ista posicio predicta non potest stare, quia raciones, quibus innititur deficiunt. Der entsprechende Text der zweiten Frage Suttons lautet (O. 70vb): Secundo. Ista posicio interius considerata stare non potest, quia raciones, quibus innititur, deficiunt nec possunt eam sustentare. Quinque enim sustentaciones, quibus innititur, quarum tres sunt sufficienter solute in questione precedente. Modo restat solvere quartam et quintam. Der Kompilator holt nun aus der ersten Frage Suttons die ersten drei Gegengründe, um darauf den vierten und fünften Grund der zweiten Frage zu bringen. Alsdann folgt die ‚posicio propria predicatoris', die inhaltlich mit der Lösung Suttons übereinstimmt[21], und die Lösung der Hauptschwierigkeit, wie der unterscheidende göttliche Verstand den verschiedenen Attributen und auch dem Intellekt als solchem vorangehen kann.

Ich habe diese Frage etwas ausführlicher behandelt. Denn einmal zeigt sie, worauf wir bei Beurteilung der Autoren des 14. Jahrhunderts achten müssen. Bei ihnen wird es Brauch, einen großen Teil ihrer Quästionen mit der wörtlichen Anführung der verschiedenen Meinungen und ihrer Begründung auszufüllen, denen alsdann die eigene Stellungnahme folgt. Ferner zeigt sie uns das Anfangsstadium eines damals viel diskutierten Problems, die Lösung Heinrichs von Gent und jene zweier Thomisten. Die distinctio formalis des Duns und Ware wird durch dieses Problem vorbereitet, ja in den Objektionen wird sie sachlich behauptet.

Wer ist nun der Verfasser oder besser Kompilator? Die Verbindung mit Macclesfield, die gleiche englische Hand, die diese drei Fragen geschrieben hat, der ‚predicator', die Zeit unmittelbar vor Duns, die Verbindung von Sutton mit Macclesfield in Cod. Worcester F. 3 f. 11vb deuten auf Macclesfield hin. Einen völlig entscheidenden Beweis jedoch können sie allein nicht liefern. Ja eine Randbemerkung im Sentenzenkommentar des Wilhelm von Nottingham (um 1312) bereitet gegen Macclesfield eine erhebliche Schwierigkeit.

Nottingham gibt in seiner bereits erwähnten Quaestio l. 1 d. 22. Utrum pluralitas vel distinccio attributorum signatorum per plura nomina divina sit ab intra id est ex parte rei vel sumatur per comparacionem ad extra (Cambridge Caius College 300 [514] ff. 61^{v}—64^{r}) recht interessanten Aufschluß über die verschiedenen Lösungsversuche seiner Zeit: f. 62ra: In ista questione sunt varie, imo contrarie opiniones

[21] Tr. 501 f. 84$^{va–vb}$: Dico igitur ad questionem quod distinccio attributorum sit proprie per intellectum humanum. Quia enim intellectus noster non potest propter suam inperfeccionem cognoscere una concepcione perfeccionem essencie divine, ideo necesse habet eam intelligere diversis concepcionibus, que sunt diverse raciones, quas accipit ex creaturis et attribuit Deo, et ideo attributa dicuntur ... Intellectus ergo divinus, in quantum idem, nunquam distinguit plures raciones essencie sue quam cognoscit, sed circumscripto omni respectu ad creaturam intellectus divinus se habet tantum uno modo in cognoscendo essenciam suam. Ergo non distinguit plures raciones attributorum absque respectu ad creaturas . . . Tamen intellectus divinus bene cognoscit ipsorum ⟨sc. attributorum⟩ distinccionem, quia Deus cognoscendo intellectum humanum et raciones perfeccionum, quas format et attribuit Deo, ipse cognoscit se diversimode cognitum ab intellctu humano secundum diversas raciones in intellectu humano existentes et sic cognoscit distinccionem attributorum factam per intellectum humanum et cognovit ab eterno.

solempnium magistrorum. Dicunt enim aliqui: Thomas et Egidius quod differencia attributorum sumitur per comparacionem ad extra . . . f. 62rb: quidam autem dicunt quod eorum composicio sumitur per comparacionem ad intellectum divinum (Rand Gandavensis) . . . Tercii dicunt quod ista distinccio non tantum sumitur per comparacionem ad intellectum creatum vel increatum sed per comparacionem ad utrumque (Rand Ricardus de Mediavilla) . . . Alii autem dicunt opposito modo scilicet quod distinccio attributorum sit ex parte rei et quod a nulla comparacione cuiuscumque intellectus causatur, quibus magis assencio (Rand Johannes Berwik, Lyncolniensis, Ware, Duns, Makysfelde predicator). Hier wird Macclesfield als Vertreter der entgegengesetzten skotistischen Meinung angeführt.

Es ist mir allerdings wahrscheinlich, daß ein Irrtum des Annotators vorliegt. Macclesfield, der Schüler und Nachfolger Suttons, soll hier in das skotistische Lager übergegangen sein! Von einer Änderung der ursprünglichen Haltung kann kaum die Rede sein. Denn schon nach einem Jahr des Magisteriums 1301 oder 1302 endet seine Lehrtätigkeit. Der praedicator der Hs dürfte also wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher, Wilhelm von Macclesfield sein.

2. Heinrich von Harclay

Der Oxforder Kanzler Heinrich von Harclay († 1316 in Avignon) scheint berufen, in der Geschichte der Philosophie und Theologie des 14. Jahrhunderts eine Rolle zu spielen[22]. Er ist wohl zu Beginn des 14. Jahrhunderts der bedeutendste Vertreter des Weltklerus an der Oxforder Universität[23]. Die bisherigen Veröffentlichungen zeigen ihn als einen sehr kritischen, selbständigen Gelehrten, der umfassendste positive Kenntnisse, ausgesprochenen philologischen Sinn mit eigenen Gedanken verbindet. Man begegnet in der Literatur der folgenden Jahrzehnte häufig seinem Namen — noch häufiger werden die stillen Entlehnungen und Auseinandersetzungen sein. Da er aber als

[22] Auf ihn wurde zuerst F. Ehrle aufmerksam, der seine Bedeutung erkannte und eine Arbeit über ihn vorbereitete. Über Leben und schriftlichen Nachlaß Harclays vgl. F. Pelster, Heinrich von Harclay und seine Quästionen (Miscellanea Fr. Ehrle 1), Roma 1924, 307-356. Später wurde nach Cod. Worcester F. 3 eine Quaestio von Harclay veröffentlicht. F. Pelster, Die Quaestio Heinrichs von Harclay über die zweite Ankunft Christi und die Erwartung des baldigen Weltendes zu Anfang des 14. Jahrhunderts: Arch. it. per la storia della pietà 1 (1951) 25-82.

[23] Mit Heinrich kann einigermaßen wetteifern der etwas frühere Robert von Winchelsea, Kanzler von Oxford 1288, Erzbischof von Canterbury (1294-1313). Er steht allerdings Thomas viel näher, als Heinrich es tut. Von ihm sind erhalten in Cod. 217 des Magdalen College Oxford ff. 341^{r}-366^{v} 9 Questiones Roberti de Winchelse; in Cod. 158 Assisi mehrere Quästionen und Auszüge (vgl. Little-Pelster, Oxford Theology 111, 115, 122 f., 130 f.); ferner anonyme Quästionen und Quodlibeta in Cod. 63 des Balliol College Oxford ff. 112^{r}-131^{v} (6 Quaestiones;) ff. 132^{v}-154^{v} (1 Quodlibet mit 24 Fragen und Nachträgen); ff. 155^{r}-161^{v} (1 Quodlibet mit 11 Fragen, unvollständig) und ff. 162^{r}-169^{v} (2 weitere Quaestiones disputatae). Die Quodlibeta sind bei Glorieux noch nicht verzeichnet. Wie ich höre, wird in Oxford eine größere Arbeit über Winchelsea vorbereitet.

Weltpriester keinen Orden als Erben seines Nachlasses hatte, so sind Hss mit seinen Quästionen recht selten. Der Sentenzenkommentar ist vielleicht endgültig verloren[24]. Den Hauptanteil an seinen Quästionen haben Cod. Vat. Borgh. 171, jedenfalls aus den Spolien des an der Kurie Verstorbenen, Cod. Fol. 3 der Kathedralbibl. Worcester[25]. Zu ihnen gesellt sich dank den Mitteilungen von V. Doucet[26] der noch nicht genügend durchforschte Cod. 172 der Stadtbibl. Assisi mit anonymen Quästionen, die größtenteils identisch mit den bereits bekannten Fragen sind, und den Fundamenta Arcelini[27]. Wenn Gott mir Leben und Gesundheit erhält, so hoffe ich einen seit Jahren bestehenden Plan, dessen Ausführung durch andere, notwendige Arbeiten immer wieder verzögert wurde, noch durchzuführen und eine Ausgabe seiner Quästionen zu veranstalten. Wegen des großen Umfanges der teilweise recht schwer lesbaren Hss und der Unmenge von Zitaten ist dies allerdings sehr zeitraubend. Diesen bekannten Quästionen fügen sich nun einige andere, allerdings gekürzte Fragen an in Cod. Troyes 501[28].

1. Harkley. Utrum formalis terminus generacionis sit essencia vel relacio, f. 35ᵛ. Die Frage steht unter dem Text der Quaestio des anonymen Kommentars: Utrum filius sit genitus de substancia patris. 35ᵛ—37ʳ. Dazu wohl aus der gleichen oder einer ähnlichen Frage f. 36ᵛ unten: Harkley. Dicunt aliqui sic, quod materia in entibus tenet infimum gradum secundum Augustinum 12 Confessionum, quia est prope nichil, non est attribuendum enti perfectissimo aliquid secundum similitudinem materie.

[24] Ein Zitat aus dem ersten Buche der Sentenzen im Kommentar des Johannes von Reading O.F.M. in Cod. D. 4. 95 der Nationalbibl. Florenz mag neben anderen Hinweisen vielleicht auf die Spur führen. In der Frage zu L. 1 d. 4 Quero utrum hec sit concedenda ‚Deus generat Deum' ff. 249ᵛ-257ʳ heißt es f. 254ʳ: Dico quod hic sunt opiniones. Nam aliqui dicunt (Rand Harkele) quod hec est vera, quod hic Deus primo generat et non primo pater, sicut tactum est, et ita respondent ad argumenta contra hoc. Cum enim arguitur quod primo generans distinguitur a genito, ⟨dicunt⟩ quod generans potest accipi dupliciter: vel quod sit denominacio a principio generandi vel actu generandi. Si primo, tunc generans non distinguitur . . . Andere wahrscheinliche Auszüge aus dem Kommentar werden später berührt.

[25] Vgl. Miscellanea Fr. Ehrle 1, 323-327. Die dort Heinrich mit Wahrscheinlichkeit zugewiesenen Fragen in Cod. Borgh. 36 sind Abkürzungen aus Quodlibeta Heinrichs von Gent, wie Glorieux gezeigt hat (La littérature Quodlibétique 2, Paris 1935, 133 f.).

[26] Descriptio Codicis 172 Bibliothecae Communalis Assisiensis: ArchFrancHist 25 (1932) 13 Anm. 34, 38. Von den bisher anonymen und sonst nicht bekannten Fragen konnte ich die Quaestio Utrum caritas infusa sit virtus eminentior quam fides, ff. 133ʳ-135ᵛ mit Sicherheit Harclay zuweisen. Sie wirft helles Licht auf die tiefe Frömmigkeit des Verfassers.

[27] Der Name Arcelinus ist ohne Zweifel eine der auf dem Kontinent üblichen Verunstaltungen englischer Namen. Sie gehört dem Inhalt nach zu der Gattung der seit Aegidius von Rom mehrfach vorkommenden Theoremata. Leider bietet die Entzifferung bedeutende Schwierigkeiten.

[28] Ich zähle die im vorigen Artikel noch nicht angeführten Fragen dieser Hs auf. Es können jedoch nicht alle Fragen für Harclay beansprucht werden.

2. Quod relacio non habeat aliam entitatem ab entitate fundamenti videtur, f. 67^{r} unten. Nur Angabe der Beweise, darauf f. 67^{v} unten. Relacio Dei ad creaturam est in Deo secundum racionem, in creatura secundum rem.

3. Zu der Frage des Anonymus Utrum ⟨proprietates relative⟩ sint constitutive personarum 68^{r-v} unten f. 68^{r} ein Nota: Dicendum ergo quod proprietas relativa habet in se duo sc. racionem constituendi et racionem referendi, nec tamen una racio precedit aliam nec re nec intellectu. . .

4. Utrum ydemptitas, similitudo, qualitas sint relaciones reales in divinis, unten f. 75^{r-v} zur Frage des Anonymus: Utrum equalitas inportet relacionem realem in divinis.

5. Utrum inter divinas personas sit equalitas tantum una numero. Quod sic. Avicenna 6 naturalium, f. 75^{v} unten zur Frage: Utrum equalitas inportet relacionem realem in divinis 74^{r}—75^{v}.

6. Utrum proprietates et relaciones sint in essencia et in personis. 76^{r-v}.

7. Utrum relacio realis possit alicui advenire sine sui mutacione. 76^{v}.

8. Utrum relacio realis possit esse terminus motus realis. 76^{v}.

9. Utrum relacio oppositi possit dici res, respectu fundamenti racio. 76^{v}.

Es folgen ff. 77^{r}—80^{r} 10 Fragen des Martin von Alnwick, über die im vorhergehenden Artikel berichtet wurde.

10. Utrum perfecciones attributales sint unius racionis in Deo et in creaturis. 80^{r}—81^{r}.

11. Utrum caritas vel gracia, qua diligimus Deum et proximum sit aliquid creatum in anima. 81^{v}—82^{r}. Am Rand: Harkela.

12. Utrum ⟨in⟩ augmento caritatis vel alicuius alterius forme semper sit nova forma in quolibet gradu intencionis et remissionis, ita quod nichil precedentis forme remaneat, sed totaliter corrumpatur et nova omnino introducatur, 82^{r}—83^{r}. Am Rand: Harkeley.

Nach den oben beschriebenen Quästionen des Wilhelm von Macclesfield und dem im vorigen Artikel angeführten vierten Buch Wilhelms von Ware folgen noch zwei anonyme Fragen: 13. Utrum sacramenta nove legis sint alico modo causa gracie, 139^{r}—140^{r}.

14. Utrum beati videntes divinam essenciam omnia videant in ea, 142^{v}.

Wir gehen in der Bestimmung dieser Fragen vom Feststehenden aus. Die bisher bekannten Hss geben unmittelbar keine Antwort. Von den Fragen Troyes ist in ihnen nichts zu finden. Aber in unserer Hs sind zunächst zwei umfangreiche Fragen, die gleichwohl Auszüge sein dürften, durch die Hand des gleichzeitigen Annotators, die auch im ersten Text oftmals erscheint, als Harclay gehörig bezeichnet. Frage 10 über den geschöpflichen Charakter der Liebe und Frage 11 über das Wachstum der Liebe. Zur ersten Frage steht f. 81^{v} am Rand Harkela. Sie enthält freilich nur die Responsio und ist gegen Ende unvollständig. Die zweite Frage wird f. 82^{r} am Rand durch ein Hark′ dem Kanzler zugewiesen. Da der Annotator in den zahlreichen Zuweisungen an bestimmte Autoren als sehr zuverlässig sich erwiesen hat, so dürfen wir ihm auch bei dieser Zuteilung Vertrauen schenken. Gleichwohl wird es hier und besonders bei den anonymen Fragen nützlich oder auch notwendig sein, Formkriterien heranzuziehen.

Wir müssen dabei allerdings zwei Dinge berücksichtigen; einmal die Reportatoren, Verfertiger von Auszügen, ja selbst intelligente, nicht berufsmäßige Abschreiber

gingen bei ihrem Werk oft recht eigenwillig voran. Auf das Verfahren der letzten Klasse hat C. Balić aus seiner reichen Erfahrung bei Hss des Scotus hingewiesen. Es wird also leicht manches Originelle ausgelassen oder auch je nach dem Geschmack des Reportators oder Abschreibers geändert sein. Zweitens ist Harclay ein recht eigenwilliger Autor, der sich nicht sklavisch an gewisse Formeln hält, wie dies z. B. der Anonymus des ersten Buches in Tr. tut. Gleichwohl bleibt in den meisten Fällen genug des Eigenen übrig. Ich gehe so voran, daß ich aus einigen sicher echten Fragen in Cod. Borghese 171 (B) und Worcester F. 3 (W) und aus den hier ausdrücklich Harclay zugeschriebenen Fragen die Eigenart Harclays einigermaßen zu erfassen suche und zusehe, ob diese Eigenart in den betreffenden Fragen von Cod. Troyes 501 (Tr) sich offenbart.

Ich habe aufs Geratewohl folgende Fragen ausgewählt: Aus Cod. Borghese 171: Utrum Deo et creaturis sit aliquid commune univocum (B_1 1^r—3^v); Utrum pater et filius et spiritus sanctus sit unum principium respectu creature vel 3 principia (B_8 17^v—21^v); Utrum possit probari ratione naturali quod verbum in divinis est distinctum a dicente (B_{13} 25^r—26^r); Utrum in sacramentis nove legis sit aliqua virtus eis formaliter inherens, que virtus sit coeffectiva gracie vel disposicionis ad graciam (B_{20} 31^r—32^v). Aus Cod. Worcester F. 3 wurden genommen: Utrum anima intellectiva sit inmortalis (W_8 211^r—214^v); Utrum potencia que dividit ens, sit potencia obiectiva vel subiectiva (W_9 214^v—215^r); Utrum salus anime principalius sit in observacione preceptorum quam in consiliorum (W_{10} 215^{r-v}).

In unserer Hs werden H. zugeteilt die Auszüge 1 und die Fragen 11 und 12 über die Liebe. Es wird sich zeigen, daß die von ihm oftmals angewandten Worte und Ausdrücke die gleichen sind wie in B und W. Dasselbe gilt von dem Auszug aus Frage 1. Allerdings würde sich bei der Kürze des Auszuges allein aus Formalkriterien kein Beweis führen lassen. Es spricht jedoch nichts gegen Harclay, ja mehrere Anzeichen weisen auf ihn hin. Wie ist es aber mit der anonymen Frage 10? Die gleiche Hand in Frage 10—12, die unmittelbare Verbindung mit den echten Fragen 11 und 12, die Verschiedenheit von den vorhergehenden Fragen Martins von Alnwick deuten bereits auf den gemeinsamen Verfasser hin. Ferner wird in B_1, freilich unter anderem Titel, das gleiche Problem der univocatio zwischen Schöpfer und Geschöpf und zwischen Substanz und Akzidenz mit der Lösung einer Univocatio behandelt. In beiden Fragen ist Thomas der Hauptgegner. Es treten auch Eigentümlichkeiten Harclays deutlich hervor. Er erweist sich in den echten Fragen als selbstbewußter, lebhafter Charakter, der nicht das farblose dicendum[29] liebt, sondern in erster Person redet, der sein Urteil über Beweise der Gegner ungeschminkt ausdrückt und ebenso seine eigene Ansicht, der endlich gern bestimmte Wendungen gebraucht. Vergleichen wir unsere Quaestio mit einigen anderen[30]:

[29] In Tr_{11}, wo das Dicendum im Vergleich zu anderen Fragen recht häufig ist, stehen 7 dicendum, 10 dico, 2 arguo, 3 probo, je ein respondeo, concedo gegenüber.

[30] Die Zahlen nach dem betreffenden Worte geben an, wie oft dies Wort in der fraglichen Quaestio und den zum Vergleich ausgewählten Quästionen in Tr, B und W vorkommt. Es ist zu betonen, daß die angegebenen Zahlen das Minimum bedeuten, da mir mehr als einmal ein Wort entgangen sein wird.

Probo 2mal, Tr11 3; B1 16; B7 4; W8 6; W9 4; W10 2 — *dico* 5; Tr11 10; B1 17; B7 21; W8 4; W9 8; W10 3 *quero* 4; Tr12 1; B1 9; B7 2; — *consequens est falsum* 1; Tr11 1; B1 8; B7 2; W8 2 — *non valet (nec valet)* 3; Tr10 1; Tr11 1; B1 1; B7 2; B21 2; — *manifestum est (manifeste)* 4; Tr12 2; B1 2; B7 5; B21 3; W8 1; — *plane (planum* est) 1; B1 2; B7 2; B13 1; B26 2; W8 2; W9 1; W10 1 — *certum* est 3; B1 2; B7 4; B13 3; W8 5 — *esto quod;* Tr11 2; Tr12 1; B7 1; B20 3 — Potest intelligi *dupliciter vel quod ... vel quod ... primo modo dico* 10; potest dici supernaturaliter *dupliciter: uno modo ... alio modo* Tr11; potest intelligi *dupliciter vel ... vel* B7; potest intelligi *dupliciter: uno modo* sic ... *alio modo* B13. Andere Eigentümlichkeiten Harclays, zumal die Vorliebe für lebhafte Apostrophen, treten in dieser gekürzten Frage, in der keine große Polemik geführt wird, nicht auf. Nur eines sei noch hervorgehoben. Der Verfasser gebraucht hier wie Harclay in allen Fragen fast ausschließlich die Partikel *nam* (wenigstens 21mal; in Tr11 9, B7 20 usw.); *enim* kommt beinahe nur in Verbindung mit *cum, si* oder in Zitaten vor. All dies, zumal auch das Zusammenspielen von dico, probo, quero — in anderen Fragen kommt arguo hinzu —, der seltene Gebrauch von dicendum, ebenso die Verbindung von manifestum, planum, certum dürften eine volle Bestätigung der Echtheit dieser Frage sein. Da aber Anordnung und Titel verschieden sind, so ist es keine Abkürzung von B1.

Gehen wir zu den Fragen 7 bis 9 über. Sie sind offenbar Auszüge und gehören eng zusammen. Alle drei sind durch das Grundproblem verbunden: Hat die *reale Relation ein vom Fundament verschiedenes Sein?* Dies wird in allen drei Fragen geleugnet[31]. Diese Lehre aber, daß die reale Relation ein wahres Sein besitzt, aber ein Sein, das nicht verschieden vom Sein des Fundaments ist, sondern nur ein modus des Seins, bildet eine Lieblingsthese von Harclay, die er in Quaestio 2 und 7 der Borghese Hs ausführlich verteidigt[32].

Bei der Kürze der Auszüge läßt sich aus Formkriterien kein genügender Beweis führen. Einige Anzeichen sind aber vorhanden. In Q. 8 f. 76^{v} haben wir die bei Harclay sehr beliebte Apostrophe si voces . . . tunc dico. Auch das oft gebrauchte patet kommt vor. In Q 9 f. 76^{v} finden wir das charakteristische: Questio dupliciter potest intelligi: Uno modo quod ... alio modo potest intelligi questio sic[33]. Es besteht daher eine begründete Wahrscheinlichkeit, daß diese Auszüge aus Harclay genommen sind. Da sich entsprechende Stellen in B1 nicht finden, wird man am ersten an den verlorenen Sentenzenkommentar denken.

[31] Q. 7 f. 76^{v}: Si vero loquimur de secundo genere relacionum ⟨de relacionibus secundum dici⟩ sic potest fieri ⟨relacio realis⟩ sine transmutacione ⟨sui⟩; ut si aliquid sit X pedum, et aliud 9 crescat secundum uno pede, statim erit realis equalitas unius ad alterum sine mutacione illius quod est X pedum. — Q. 8 f. 76^{v}: Relacio per se non est terminus realis, quia non est terminus proprie dictus, sed est quidam motus rei et fluxus, sed tamen est aliqualis mutacio et non omnino nichil; est enim acquisicio non nove rei, sed realis modi. — Q. 9 f. 76^{v}: Et sic est verum quod relacio realis, ⟨si⟩ comparatur ad fundamentum non est nisi modus, per comparacionem ad oppositum vera res est et non alia quam res sui fundamenti, sicut patet de paternitate respectu filii.

[32] B2 f. 3vb: Relacio realis de novo adveniens creature nichil mutat circa illam naturam . . . 4ra: Relacio nova nullam facit mutacionem in creatura, que de novo refertur . . . f. 4rb: Probo quod relacio non addit aliquam rem super suum fundamentum. B7 f. 19ra: Cuicunque convenit modus, qui est ad aliud, illi convenit dici ad aliud.

[33] Vgl. die oben angeführten Beispiele aus Tr10, 11, B7.

Wie ist es mit Frage 4 und 5? Auch sie sind von der Hand des Annotators geschrieben. Sie dienen als Ergänzung zu d. 34 des Anonymus; sie werden daher einem Sentenzenkommentar entnommen sein. In Frage 4, *ob Identität, Ähnlichkeit, Gleichheit in den göttlichen Personen reale Relationen sind*, tritt neben dico, habeo intentum die in allen vollständigen Quästionen für Harclay charakteristische Apostrophierung des Gegners deutlich hervor: Quero a te, dico tibi, petis ⟨principium⟩. Auch der Inhalt der Frage deutet auf Harclay. Es werden die Relationen der Gleichheit usw. in den göttlichen Personen als reale Relationen angesehen, obwohl, anders als bei den Geschöpfen, das Fundament, d.h. die Wesenheit, mit den Extremen identisch ist[34]. Dies entspricht ganz der Tendenz Harclays, der auch die Relationen Gottes nach außen als real ansieht.

Wenn Frage 4 Harclay gehört, dann auch Frage 5, *ob die Gleichheit von Vater und Sohn in Gott eine oder mehrere Relationen sei.* Sie ist die Fortsetzung von 4 und entscheidet sich nach den in 4 entwickelten Prinzipien für die Mehrheit. Bei der Kürze des Auszuges läßt sich aus Formalkriterien kein entscheidender Beweis führen. Ein dico, probo, probacio huius, non est verum sprechen für Harclay.

Frage 6, *ob in Gott Relationen sind*, steht mitten unter recht wahrscheinlich echten Fragen. Sie tritt dafür ein, daß die Relationen in Gott sind und zwar ‚prius' in der Wesenheit ‚fundamentaliter', alsdann zugleich mit der Wesenheit ‚constituit personam'. Ein dico, cuius racio und die subtile Unterscheidung in ratione prius et posterius, die gegenüber Heinrich von Gent verteidigt wird, deuten auf Harclay.

Es bleiben noch Frage 1—3, die als Ergänzungen zu den Fragen des Anonymus auf f. 35^{v}, 36^{v} und 67 stehen. Der Auszug f. 35^{v} und 36^{v} ist, wie schon gesagt wurde, Harclay zugeteilt. Von Kennzeichen haben wir 3 probo, 2 dico, das typische nam, ferner consequens falsum, hoc autem est falsum.

In Frage 2 f. 67^{r} wird die Lieblingsthese Harclays, *die Identität der Relatio mit ihrem Fundament* verteidigt. Da nur 3 Argumente angegeben werden, deuten von Formalkriterien nur ein wiederholtes patet, das bei H. sehr beliebt ist, und ein nam auf ihn hin. Charakteristisch aber dürfte sein, daß der Verfasser auch der negatio in gewissem Sinn eine Realität zuschreibt[35]. Irgendwelche Sicherheit ist kaum zu erlangen.

[34] f. 75^{r} Respondeo quod iste relaciones sint reales in divinis . . . est relacio ⟨sc. identitatis vel equalitatis⟩ realis sicut alie originis, non tamen constituunt.

[35] Tr$_2$ f. 67^{r}: Primo patet ex diminucione entitatis eius, quia habet modicum de entitate, quia est ad aliud, quia est extraneum a re; magnam convenienciam habet cum privacione ed negacione, quia utrumque est ad aliud, sed negacio et privacio, quia negat et privat aliud, relacio, quia refert ⟨ad⟩ aliud. Sicut ergo negacio simplex non composita dicit quid reale, non tamen aliud a fundamento, ita relacio.

Frage 3 f. 68^{r} dürfte eher einem anderen gehören. Schon gelegentlich Frage 2 wird unten die Bemerkung gemacht: *Relatio Dei ad creaturam est in Deo secundum racionem, in creatura secundum rem secundum Augustinum.* Dieser Satz ist der These B_2 diametral entgegengesetzt, wo H. verteidigt, daß die Relation Gottes zur Kreatur real ist. In 3 wird verteidigt: Proprietas relativa habet in se duo scilicet racionem constituendi et rationem referendi nec tamen una racio precedit aliam nec re nec intellectu, — igitur in divinis persona prius non constituitur quam refertur. H. würde bei seiner Vorliebe für Distinktionen sehr wahrscheinlich eine distinctio rationis einführen.

Das Ergebnis ist also: Frage 1 und Fragen 10—12 sind sicher Eigentum Harclays, die übrigen mit Ausnahme von 3 wahrscheinlich.

3. Zwei Fragen unbekannter Verfasser

Ganz andere Gebiete berühren Frage 13 und 14. Sie stehen erst nach dem vierten Buch Wilhelms von Ware und sind von anderer Hand geschrieben als das vierte Buch; vielleicht ist es dieselbe wie jene auf ff. 55rb—71ra und 83^{r}—84^{v}. Die erste Frage geht über die *Wirksamkeit der Sakramente* und zählt alle damals vorgeschlagenen Lösungen auf:

Sunt 3^{es} opiniones sollempnes. Prima enim ponit quod sacramenta nove legis non habent aliquam efficaciam respectu gracie, que in illis sacramentis confertur, sed illa gracia tantummodo ex quodam pacto confertur ⟨Bonaventura⟩ . . . Sed ista opinio quasi ab omnibus reprobatur f. 139^{r}. — Opinio aliorum . . . In scramentis nove legis non est aliqua virtus causativa gracie, tanquam ipsa sacramenta virtute aliqua in eis existente tanquam formali principio activo causant graciam, sed pro tanto dicuntur causare graciam, quia sunt contentiva illius, qui est principalis causa gracie et hoc quodam modo substanciali alio quam sit communiter in aliis creaturis et sic insistens in sacramentis causat graciam inmediate, quando exercentur actus sacramentales circa ydoneum suscipientem . . . Ista autem opinio videtur michi dubitabilis propter multa . . . 139^{r} ⟨Heinrich von Gent und Hugo a S. Victore⟩. — 3^{a} opinio est magnorum quod sacramenta nove legis sunt causa gracie, non quia attingunt ad essenciam gracie nec principaliter ⟨nec⟩ ministerialiter sed quia ut instrumenta Dei causant in anima disposicionem, que est necessitas ad introduccionem, cuiusmodi est caracter in sacramentis caracterem inprimentibus vel aliquis ornatus ut in aliis sacramentis f. 139^{v} ⟨Alexandri Summa, Thomas⟩ . . . Sed ista opinio est dubitabilis propter multa. — 4^{a} est opinio circa hanc materiam quod sacramenta nove legis sint causa gracie non solum dispositive inducendo caracterem vel aliquem ornatum tantum f. 139^{v} . . . Sed contra istam sic arguitur. — 5° ponam vobis unum alium modum a predictis sine omni preiudicio et sine omni assercione. Dico ergo quod Deus quodam speciali modo insistit sacramentis nove legis, sicut modo quodam speciali est in Christo homine, differenter tamen, quia est in Christo ut in proprio instrumento secundum esse coniuncto, in sacramentis vero nove legis ut in propriis instrumentis secundum esse tamen separatis. Sicut ergo agens principale movens instrumenta sua ad operandum influit eis aliquam virtutem, per quam instrumentaliter attingunt ad remocionem prohibencium introduccionem forme intente ab agente principali, quibus quidem remotis agens principale inducit forman intentam:

ita Deus insistens sacramentis ut in propriis instrumentis influit eis aliquam virtutem, per quam instrumenta attingunt ad remocionem impediencium introduccionem gracie in animam. Huiusmodi vero impedimenta sunt: omnis /// ut in baptismo, spiritualis debilitas ut in confirmacione, malicia affectum corrumpens ut in eukaristia . . . Istis autem impedimentis instrumentaliter per sacramenta amotis Deus in eis specialiter insistens causat et infundit graciam in animam ydonei sacramentum suscipientis.

Nach dem Verfasser hält diese ihm eigene Erklärung die Mitte. Sie gibt mehr als die beiden ersten Ansichten, aber weniger als die beiden letzten. Es ist eine Verbindung von Heinrich von Gent und Thomas. Der Unterschied zu Thomas liegt vor allem darin, daß die virtus sacramenti nur die Hindernisse beseitigt, nicht positiv die Eingießung der Gnade vorbereitet. Auch wird dem Charakter jede dispositive Einwirkung auf den Empfang der Gnade abgesprochen. Ich habe diese Frage etwas ausführlicher angedeutet. Denn einmal gibt sie eine gute Übersicht und Kritik der damals vorherrschenden Lösungsversuche, dann aber zeigt sie, daß Harclay nicht ihr Verfasser sein kann. Denn sie nimmt an, daß die Relation ein absolutes, vom Fundament verschiedenes Sein besitzt. Vor allem aber leugnet Harclay in der Frage B_{21}: Utrum in sacramentis nove legis sit alica virtus formaliter inherens, in der er mit philologischer Genauigkeit und außergewöhnlicher dialektischer Schärfe das Problem anfaßt, jedwede physische Wirksamkeit der Sakramente. Er kehrt zu Bonaventura zurück und bekämpft insbesondere, daß der Charakter durch die Sakramente bewirkt werde und alsdann die Gnade einführe. Er sagt zu Schluß B f. 32va: Item in hac auctoritate patet manifeste quod sacramenta tantum cause est ⟨1. sunt⟩ sine quibus non. Ferner f. 32rb: Sacramenta nove legis conferunt graciam et salutem id est aditum regni celestis ex opere operato; et in hoc est differencia ⟨a sacramentis veteris legis⟩, non in dare graciam et non dare, . . . f. 32va: sunt quedem cause previe et disposiciones necessarie ex acceptacione sola Dei, non ex natura rei. Die ganze Quaestio ist eine der besten Erörterungen jener Zeit um das bis heute umstrittene Problem.

Auch die letzte Frage Tr f. 142^{v}: Utrum beati videntes divinam essenciam omnia videant in ea, ist nicht ohne Interesse. Sie behandelt zuerst die Frage, *ob die mit dem göttlichen Wort vereinigte Stelle alles erkenne, was das Verbum* ‚cognoscit sciencia visionis, quicquid sit de sciencia simplicis intelligencie'. Was die *allerseligste Jungfrau* angeht, so sagt der Verfasser: De anima quoque beate virginis pium videtur estimare quod omnia videt in verbo, licet non ita limpide sicut anima Christi propter carenciam unionis personalis cum Verbo. Es handelt sich wiederum nur um die scientia visionis. Der Beweis wird aus der innigen Verbindung Mariens mit ihrem Sohne und ihrer Erhebung über alle Kreatur geführt. Propter iam dicta credibile vide-

tur quod anima Christi et anima virginis Marie videant in verbo omnia. Sed de animabus ceterorum non ita privilegiatorum, licet quidam similiter opinentur, communius tamen et, ut mihi videtur, probabilius oppositum tenetur. Gewisse Lieblingswörter Harclays sprechen für ihn wie: Dicunt ‚hic', videtur manifestum, planum est, plane videtur, ad oppositum. Sie genügen aber nicht, ihm die Frage mit einiger Wahrscheinlichkeit zuzusprechen.

4. Einige Bemerkungen zu Lehren Harclays

Eine Gesamtdarstellung der Lehren Harclays wäre für die Kennzeichnung der Strömungen in Oxford von großer Wichtigkeit. Sie setzt aber notwendig eine Edition voraus. Wir müssen schrittweise vorangehen. Ich beschränke mich auf das in Tr Gebotene, wobei ich hie und da andere Fragen heranziehe. Ein Kernstück der Philosophie und Theologie Harclays ist die Lehre von den Relationen. Sie nimmt in den Fragmenten von Tr einen hervorragenden Platz ein. Ihr ist die sehr umfangreiche Frage B_2 gewidmet; auch sonst nimmt er auf sie Bezug, z. B. in B_7. Im Gegensatz zu einer damals weit verbreiteten Ansicht, nach der die Relationen ein eigenes vom Fundament verschiedenes Sein haben, leugnet er dies, ebenso wie früher Thomas und nach ihm Ockham. Die prädikamentalen Relationen Ähnlichkeit, Gleichheit usw. sind jedoch durchaus real, denn real ist nach H. alles, was unabhängig von der Betrachtung des Intellektes da ist[36]. Anderseits kann ein reales Verhältnis entstehen, ohne daß im Subjekt irgendeine reale Veränderung vor sich geht. Die Gleichheit in einem Ding von 10 Fuß Länge zu einem anderen, das 9 Fuß hatte, entsteht dadurch, daß dies andere Ding von 9 Fuß auf 10 Fuß wächst[37]. Aus der Tatsache, daß die Relation nur ein ‚esse ad' besagt und keinerlei neue Vollkommenheit im Subjekt hervorruft und zugleich an und für sich keine Abhängigkeit besagt, zieht H. in B_2 die Folgerung, daß Gott bei aller Einfachheit, Unveränderlichkeit und Unabhängigkeit eine reale Relation zur Kreatur hat. Diesem Problem und jenem, daß in der Kreatur eine reale Veränderung vorgehen kann, ohne daß im Subjekt ein neues, vom Fundament verschiedenes Sein entsteht, widmet H. die sehr umfangreiche Frage B_2 ff. 3^v—7^v.

Was die Relationen bei den göttlichen Personen angeht, so gibt es nach H. in ihnen nicht nur die konstitutierenden Relationen der paternitas, filiatio, processio, sondern auch jene der Identität, Gleich-

[36] B_2 f. 7ra: Nec differt relacio realis a relacione racionis per hoc quod una scilicet relacio realis aliquid ponit in eo, cuius est relacio, racionis non, sed in hoc quod una esset in rerum natura, si nullus intellectus consideraret scilicet relacio realis, relacio autem racionis non.

[37] Vgl. Anm. 31.

heit und Ähnlichkeit. Die Schwierigkeit, daß das Fundament, die göttliche Wesenheit, bei allen Personen dasselbe sei, löst er dadurch, daß er sich auf die Unbegrenztheit der göttlichen Wesenheit beruft[38]. Gegenüber Gegnern, die in einer Person, dem Vater, nur eine Identität annehmen, da nur ein Fundament da ist, verteidigt der Verfasser die Annahme von 2 Identitäten, die eine des Vaters mit sich selbst, die andere mit dem Sohn[39].

Von besonderem Interesse sind Frage 10 und die ihr entsprechende Quaestio B_1 ff. 1^r—g^v: Utrum Deo et creaturis aliquid sit commune univocum. Die letzte Frage ist bedeutend umfangreicher. H. behandelt in beiden das anscheinend von Scotus zuerst formulierte Problem der *Univocatio des Seinsbegriffes* zwischen Schöpfer und Geschöpf, Substanz und Akzidenz. Er tritt dabei entschieden für die Univocatio ein. Hauptgegner ist Thomas, dessen Beweis für analoges Sein aus S. c. g. 1, c. 32—34 ausführlich kritisiert wird. Bei näherem Zusehen allerdings scheint der Unterschied mehr in der Terminologie als in der Sache zu bestehen[40]. H. unterscheidet die Betrachtung des Logikers von jener des Metaphysikers Tr f. 80vb: Dico quod licet secundum naturam a parte rei sit ordo secundum prius et posterius, tamen secundum consideracionem logici ex illo priori secundum naturam ⟨sc. Deo vel substantia⟩ vel illo posteriori ⟨sc. creatura vel accidente⟩ potest abstrahi aliquis conceptus univoce dictus de illo etc. Cuius racio est: Logicus non habet consideracionem ad ordinem nature que est in re, sed tantum ad rem ut in se est, a qua vult abstrahere, et accidit sue consideracioni quod illa res sit prior vel posterior secundum naturam. Mit anderen Worten: Der Logiker kann abstrahieren, ob der Gegenstand seiner Betrachtung ein ungeschaffenes oder geschaffenes, ein substanzielles oder akzidentelles Sein hat. Der so gebildete Begriff enthält nur das Sein also solches. Steigt er dann in die Wirklichkeit

[38] Fr. 4 Tr. f. 75^r: Propter divinam summam illimitacionem tantum valet modus distinctus et realis cum una re absoluta, quantum hic diverse res absolute distinctive. Dem Gegner gegenüber beruft er sich darauf, daß auch bei den Relationen der paternitas und filiatio die Verschiedenheit des Fundamentes, d. h. der Wesenheit fehle.

[39] Frage 5 Tr. f. 75^v: Sicut in creaturis contingit reperire duas ydemptitates, scilicet eiusdem ad se et Sortis ad Platonem, ita in divinis convenit ydemptitatem patris ad se ipsum et ad filium et 2us modus ydemptitatis magis appropinquat relacioni ydemptitatis secundum rem quam prima . . . Fundamentum autem prime opinionis negandum, quia essencialius est relacioni numerari secundum extrema quam secundum fundamenta.

[40] H. selbst sagt B_1 f. 1^v: Dico ergo quod non est nisi controversia in verbis, ut videtur. Nam dicentes quod sapiencia non dicitur univoce de Deo et creaturis, sed analogice pro eo quod prius de uno quam de alio ⟨predicatur⟩, considerant univocacionem stricte acceptam, illi autem qui dicunt equivoce ⟨l. univoce⟩ accipiunt univocacionem secundum suum extensum significatum. Quod autem univocacio habeat tales gradus probo per auctoritatem Algazel in Metaphysica sua capitulo 6.

hinab, so hat er nur ungeschaffenes oder geschaffenes Sein. Die univocatio dieses Begriffes ist nicht die univocatio des Artbegriffes, sondern eine solche in weiterem Sinne. Die ganze scharfsinnige Polemik gegen Thomas entsteht daraus, daß er glaubt, nach Thomas habe der Seinsbegriff des Schöpfers und Geschöpfes nichts gemein. Er folgert daraus, daß ein Gottesbeweis alsdann unmöglich sei, daß die Attribute Weisheit usw. in Gott und den Menschen nichts Gemeinsames hätten. Er sagt zusammenfassend Tr f. 80vb: Ideo dico ad presens quod ista nomina attributorum imponuntur ad significandum aliquam communem conceptum Deo et creaturis, licet iste per prius secundum naturam conveniat Deo quam creaturis. Et illud non impedit univocacionem in genere. Er verwirft dabei, daß durch Hinzufügung eines differenzierenden Seins aus dem Begriff des Seins jener des ungeschaffenen und geschaffenen Seins entstehe. Aus allem geht hervor, daß der Unterschied zwischen Thomas und Harclay in der Sache, wenn überhaupt, so doch minimal ist. Gleichwohl hat man Jahrhunderte hindurch über die univocatio entis gestritten, wahrscheinlich, weil man die Verschiedenheit der Terminologie nicht beachtete.

Frage 11 und 12 lassen uns das Wehen des neuen, kritischen Geistes spüren. In Frage 11, ob die Liebe zu Gott etwas Geschaffenes von Gott sei, wird in dem erhaltenen Teil die Tatsache, daß die Liebe etwas von Gott Geschaffenes ist, vorausgesetzt. Die ganze Erörterung geht um die Frage, ob die geschaffene Gnade notwendig sei, damit Gott uns zur Seligkeit annehme, und die damit verbundene Frage, ob ein die Seligkeit verdienender Akt notwendig innerlich übernatürlich erhoben sein müsse. Die Antwort lautet bejahend in der einmal von Gott eingesetzten Ordnung, aber verneinend, wenn man von dem positiven Willen Gottes absieht[41]. Denn letztlich beruht alles auf der freiwilligen Annahme Gottes, die bestimmt, daß nur die heiligmachende Gnade und die innere Erhebung des Aktes zum Heile und zum Verdienst erforderlich sind[42]. Für die verdienstlichen Akte genügt an und für sich die nach Gottes Willen bestehende Richtung des

[41] Tr. f. 81va: Primo modo ⟨sc. gratificans effective⟩ dico quod gratum faciens non est aliquid creatum, sed sola Dei voluntas, cuius racio est: quia illius solum est gratum facere vel acceptare, cuius solius est premium, ad quod acceptatur, conferre. Sed solius Dei est premium conferre ect. . . . Si vero intelligatur aliquod esse gratum faciens, quia est racio acceptandi, sic dico quod nullum ‚creatum' esse gratum faciens est necessarium, tamen aliquod creatum isto modo esse gratum faciens est contingens et ‚verum'.

[42] Tr f. 81vb: Ad actum meritorium proprie dictum tria tantum nessaria requiruntur: . . . A parte merentis requiritur quod in illo actu sit liber . . . quod ipse eliciat actum intencione merendi adimplendo (?) preceptum premiantis . . . A parte premiantis requiritur quod iste actus sit acceptatus, ut ipse promittat pro illo actu dare vitam eternam. Ista autem omnia possunt fieri sine caritate in anima.

natürlichen Aktes auf ein übernatürliches Ziel[43]. Die Worte potentia ordinata und absoluta fallen nicht. Der Sache nach aber handelt es sich um diese Unterscheidung. H. verlangt in der bestehenden Ordnung durchaus die Gnade. Er verteidigt aber, daß an und für sich Gott es auch anders einrichten könnte. Er dehnt dies sogar auf die visio beatifica aus, die auch ohne das lumen gloriae möglich wäre. Zu beachten ist, daß H. in der Beweisführung auch eine Erweiterung seiner These über das Entstehen neuer Relationen gibt. Es können neue relationes reales entstehen, auch dann, wenn die Extreme unverändert bleiben, falls nur in einem dritten eine Veränderung stattfindet. Dieselbe Münze kann durch den Willen des Fürsten den doppelten Kurswert erhalten. So kann derselbe Akt durch den Willen Gottes einen neuen meritorischen Wert erhalten. Er erkennt also an, daß die Relationen, die im physisch-aristotelischen Sinn nur relationes rationis wären, im juridischen Sinn etwas durchaus Reales sind.

Frage 12 erörtert das zu jener Zeit viel behandelte Problem des Wachstums in der Gnade. Im Grunde ist es nichts anderes als die Anwendung der Lösungen der Frage nach dem Wachstum der Habitus. Gegenüber jenen, die für jeden neuen Grad eines Habitus, und folglich der Tugend, eine neue Form verlangen, beweist Harclay, daß die Quantitas und auch die Habitus wesentlich dieselben bleiben, aber innerlich an Intensität wachsen oder abnehmen[44]. Er beruft sich unter anderem darauf, daß für den völlig neuen Habitus keine Wirkursache namhaft gemacht werden könne[45].

Rückschauend läßt sich sagen: Schon nach diesen im Vergleich zum gesamten Schrifttum Harclays geringfügigen Fragmenten darf man vermuten, daß Harclay einer der Initiatoren der neuen kritischen Theologie des 14. Jahrhunderts ist. Er lebte zugleich mit Scotus und dozierte noch vor Ockham. Die anderen großen Quästionen bestätigen diese Vermutung vollauf. Er ist ein überaus scharfsinniger Forscher, dem das ganze Rüstzeug der Philosophie des Aristoteles, Averroes, Avicenna, Algazel zur Verfügung steht. In anderen Fragen zeigt

[43] Tr f. 81vb: Aliquis actus potest dici supernaturalis dupliciter: Uno modo quod sit supernaturalis ex natura actus in se quantum ad substanciam actus . . . Alio modo potest dici actus supernaturalis, non quin sit omnino naturalis vel a voluntate nostra elicitus quantum ad substanciam actus sicut est dare elemosinam et huiusmodi, dicitur tamen supernaturalis pro tanto, quia ordinatur ad finem supernaturalem sicut meritum ordinatur ad premium. Et tunc dico quod in hoc non est aliqua supernaturalitas, sed tantum in fine ad quem ordinatur et a quo denominatur supernaturalis.

[44] Da uns nur die sehr umfangreiche Widerlegung der entgegengesetzten Ansicht Gottfrieds erhalten ist, so findet sich kein Text, in dem die Ansicht Harclays in kurzen Worten ausgesprochen wird. Es ist aber aus der Widerlegung völlig klar, daß der Verfasser ein innerliches Wachsen an Intensität des gleichen Habitus vertritt.

[45] Tr. f. 83ra: Ergo si forma remissa est omnino nova, ita quod nichil eius preexisteret in forma intensa, sequitur quod a nullo possit introduci nisi crearetur.

er sich als hervorragenden Aristoteleserklärer, der schonungslos mit einer konkordistischen Interpretation zu Gerichte geht[46], sich aber auch nicht scheut, dem Meister entgegenzutreten. Wenn er auch in manchen Punkten Thomas, der ihm nie der doctor communis, sondern immer frater Thomas ist, zu widerlegen sucht, sich in einzelnen Fragen Scotus nähert, so bleibt er doch vor allem der scharfsinnige Kritiker und unabhängige Denker, der zugleich ein außergewöhnlich großes positives Wissen und philologische Interpretationskunst besitzt. Es ist vielleicht kein Zufall, daß an der Spitze der Fundamenta Arcelini in Cod. Assisi 172 f. 116^{v} steht: Nulla sine necessitate pluralitas est ponenda. Bei aller Kritik jedoch steht ihm als höchste Instanz über allen Lehrern die Autorität der Schrift[47], der Väter[48] und des lebendigen Glaubens der Christenheit[49].

[46] In der Frage, ob man durch Aristoteles entnommene Gründe die Unsterblichkeit beweisen könne, sagt H. nach Cod. Worcester F. 3 f. 213^{r}: Alio modo respondet Thomas in scripto suo d. 8 primi libri: Ipse vult concordare philosophiam Aristotelis cum fide catholica cum illis qui volunt servare legem ⟨veterem⟩ cum evangelio. Thomas beruft sich für die Meinung, daß die einmal durch die Materie individuierte Seele diese Indivituation auch nach der Trennung beibehalte, auf Avicenna, dagegen wendet sich H. a.a.O. Cuiuscunque fuerit dictum sive Avicenne sive suum, porro catholice fidei est contrarium.

[47] Cod. Assisi 172 f. 133^{v}: Arguo per auctoritatem scripture nec aliter potest argui in loco isto, quia habitus infusi non innotescunt nobis per racionem aliquam, sed solum per scripturam.

[48] Augustinus, Johannes Damascenus und Anselmus sind ihm immer wieder die Autoritäten als Zeugen der katholischen Tradition.

[49] Z. B. Worcester F. 3 f. 211^{r}: dicendum quod firma fide tenendum quod animal incorrumptibile ⟨nulla⟩ alia potencia nisi a Deo solo qui creavit eam. B. f. 19vb: Ista maior patet ex decreto concilii generalis Lugdunensis et ponitur libro 6 decretalium capitulo ‚Fidei', ubi dicitur: Dampnamus et inprobamus sacro approbante consilio etc.

Ein Umschwung in der Erforschung der frühchristlichen Bußgeschichte

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Die neuesten Forschungen von Bernhard Poschmann[1], Paul Galtier[2] und Karl Rahner[3] geben einen vorzüglichen Einblick in den augenblicklichen Stand des wissenschaftlichen Eindringens in die frühe Auffassung vom Sakrament der Buße. Das erste eindrucksvolle Ergebnis ist wohl ein doppelschichtiges: ein äußeres und ein inneres. Beide aber sind eng miteinander verbunden.

1. Man kann mit K. Rahner[4] wohl von einem gewissen Abschluß des durch die protestantische Forschung vor allem A. v. Harnacks und H. Kochs der katholischen Wissenschaft aufgenötigten Abwehrkampfes sprechen, wie ihn P. Batiffol, G. Esser, J. Stufler, K. Adam, A. d'Alès und vor allem P. Galtier und B. Poschmann geführt haben. Wenn man darüber die ersten Teile der ausgezeichneten Zusammenfassung in Poschmanns Dogmengeschichte liest, kann man schon sagen, daß es ein großes Unglück war, daß die protestantischen Gelehrten zuerst mit den Mitteln moderner kritischer Methode sich in dieses so dunkle, weil in den Quellen nur kurz gestreifte Gebiet begaben. Denn so war es notwendig gegeben, daß vor allem eine Kirchenauffassung in die Interpretation der schwierigen und kurzen Texte eindringen mußte, die von der Reformation geprägt und vom Liberalismus des vergangenen Jahrhunderts weitergeführt worden war. Es war vor allem die unsichtbare Kirche sine ruga et macula, die den Grundstock der Deutung bildete und damit alles Bußgeschehen als Abfall vom ursprünglichen Christus- und Christenideal ansah, in dem die Kirche dann nach ihrem Gutdünken schaltete und waltete. Schon damit trat das eigentliche Heilsgeschehen der Buße zurück oder es ward gar ins Negative gedeutet. Wesentlicher aber war wohl, daß die sichtbare Kirche dadurch noch stärker in einer ihrer Wesensfunktionen, wie es nun einmal der Sündennachlaß ist, zu einer rein rechtlichen Institution herabgedrückt und ihrer Bußauflage nur mehr ein rein juristischer Diesseitscharakter gegeben wurde. Es ist zum Beweis für diese negative Einstellung nur notwendig, etwa das Kapitel über die Bußlehre des Hermas im neuen Werk von Poschmann zu lesen (14 ff.), um zu sehen, wie stark diese Grundauffassung die Deutung des in sich so populären Werkes eines ungebildeten Frühchristen beeinflußte und beeinflussen mußte. Aus der schlichten Darstellung wurde die „Theorie" herauskristallisiert. Da man den Bußcharakter dieser ausgesprochenen Bußschrift nicht leugnen konnte, wurde er der erste frühchristliche Gegner der Tauftheorie, also der Auffassung, daß die Taufe allein die Sünden nachlasse. Daß er von einer festen Bußpraxis spricht, übersah man. Die eingehende Durchforschung der Quellen hat aber nun gezeigt, daß Hermas nicht allein steht. So kann Poschmann am Schluß seiner ruhigen Darstellung das abgewogene Urteil fällen: „Um zusammenfassend die Stellung zu kennzeichnen, die Hermas in der Geschichte der Buße zukommt, so ver-

[1] Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 4: Sakramente und Eschatologie. Faszikel 3: Buße und Letzte Ölung. Von B. Poschmann. gr. 8° (152 S.) Freiburg Herder. DM 12.—, subskr. DM 10.20.

[2] P. Galtier, Aux origines du Sacrement de Pénitence (Analecta Gregoriana 54). gr. 8° (XI u. 221 S.) Rom 1951, Pont. Univ. Greg. L 1200.—.

[3] K. Rahner, Bußlehre und Bußpraxis der Didascalia apostolorum: ZKathTh 72 (1950) 257—281. — La doctrine d'Origène sur la Pénitence: RechScRel 37 (1950) 47—97, 252—286, 422—456. — Zur Theologie der Buße bei Tertullian: Festschrift K. Adam, Düsseldorf 1952, Patmos-Verlag, 129—167. — Die Bußlehre des hl. Cyprian von Karthago: ZKathTh 74 (1952) 257-276, 381-438.

[4] Tertullian 257.

tritt er in den grundsätzlichen Fragen der Möglichkeit und der Bedingungen der Sündenvergebung durchaus die Vorstellungen, wie sie auch sonst aus seiner Zeit bezeugt sind" (18).

Das Urteil von Galtier ist in seinem genannten neuen Werk ganz ähnlich. Es hat seinen besonders neuen Wert vor allem in der ganzen Anlage des Buches. Bisher ist noch nie so eingehend die jüdische Praxis der Sündenvergebung in das frühe christliche Bußbild einbezogen worden, wie es hier Galtier versucht. Die äußeren Parallelen sind ganz auffallend, und viel Licht fällt auf die Einsetzungsworte und die Andeutungen der Apostelgeschichte wie der Apostelbriefe und auch auf die ersten Schriften des 2. Jahrhunderts bis hin zur Praxis der Didascalia im Anfang des 3., mit der Galtier seine Untersuchung abschließt. Die jüdische Exkommunikation war eine doppelte: die radikale Trennung von der Gemeinde im Herem, die jeden Verkehr mit dem Ausgeschlossenen verbot, und die gewöhnliche des Nezifah. Bei ihr war es nur verboten, mit dem Ausgeschlossenen zu essen. Der Tempel aber blieb geöffnet, wenn sein Betreten auch nur im Bußkleid gestattet war. Sie dauerte 3 bis 30 Tage. Sie konnte aber bis zu zweimal verlängert werden. Dann ging sie in das Herem über. Bei sichtlicher Besserung ward der Büßer, wenn er öffentlich seine bisherigen Fehler bereute, wieder aufgenommen. Galtier weist auf ähnliche Stellen bei den Evangelisten hin, die bezeugen, daß diese Übung zur Zeit Christi wirklich bestand (29 f.), so auf die Voraussagung Christi an die Apostel, daß sie ausgeschlossen werden (Luk 6, 22 oder Joh 16, 2). Das befürchteten die Juden ja auch für sich, wenn sie an Christus glaubten (Joh 12, 42 oder Mt 18, 17 f.). Dadurch erscheint auch die Weise, wie Paulus verfährt, in einem deutlicheren Licht. Mehr noch öffnet sich die Erkenntnis für die Praxis des 2. und 3. Jahrhunderts, etwa der Didache oder der späteren Didascalia apostolorum mit ihrer ganz ähnlichen Exkommunikationsart (108 ff.). Auf letztere Parallele hatte bereits früher K. Rahner hingewiesen[5], so daß sich auch hier die neue Forschung in der Deutung trifft und sie in die wirkliche Geschichte hineinsetzt. Aus den Apostelbriefen erscheint in diesem Licht 1 Tim 5, 22 am wesentlichsten für die rechte Deutung der Handauflegung, in der Galtier erneut (vgl. früher La réconciliation des pécheurs dans saint Paul: RechScRel 3 [1912] 488) eine Handauflegung in poenitentiam sieht, entsprechend der jüdischen Praxis. Der Zusammenhang fordert dies ja auch, da dort in den vorhergehenden Versen 19 ff. von den Sündern die Rede ist, die mit Kraft und vor allen Gläubigen zu tadeln sind. Timotheus soll ihnen nicht zu früh die Hände auflegen und sich so zum Mitschuldigen an ihren Sünden machen (Vers 22). Es ist die gleiche Mahnung, die bald Cyprian wiederholt und später auch Chrysostomus seinen Priestern einschärft. Auch hier trifft sich Galtier in der Beurteilung mit Rahner[6].

2. Wird so das Bußbild unabhängig von vorgefaßten Theorien schon rein äußerlich faßbarer, so hat die neuere Forschung darüber hinaus ein Ergebnis gebracht, das von weit wesentlicherer Bedeutung ist. Die innere Kraft der Kirche kommt nun stärker zur Geltung. Hierauf hat vor allem K. Rahner in seinen verschiedenen Artikeln hingewiesen und besonders die innere Verbindung zwischen Kirche und Sündennachlaß herausgearbeitet. Vor allem der Artikel über Origenes ist zweifellos das Beste, was darüber geschrieben ist. Die Kontroverse zwischen B. Poschmann, Poenitentia secunda, und Galtier, L'Église et la rémission des péchés, hatte schon bewirkt, daß Poschmann in seiner neuen Dogmengeschichte ganz eindeutig die Eingliederung in die Kirche als inneren Gnadenakt erneut hervorhebt. So heißt es z. B. über die nachapostolische Zeit zusammenfassend: „Was die Tragweite dieser Vergebung angeht, so ist auch hier (bei Polykarp) zunächst zwar immer nur von einem kirchlichen Verzeihen die Rede. Indes finden wir bestätigt, was wir bei Paulus feststellten: Bei der Bedeutung, die der Kirche als Heilsgemeinschaft allgemein zuerkannt wird, bietet die Wiederaufnahme in sie die Bürgschaft auch für die Ver-

[5] Didascalia apostolorum 278-280.
[6] Cyprian 261: „aller Wahrscheinlichkeit nach".

zeihung von Gott (13). Poschmann verweist als Beispiel auf Ignatius und 1 Klem 27, 2 (ebd.). Freilich hat auch jetzt noch Poschmann in der Deutung der Vergebung der Sünde stärker als Galtier die Einordnung in die Kirche hervorgehoben. So erklärt er etwa die Vergebung bei Hermas: „Die Kirche vergibt, damit Gott vergibt. Unmittelbar oder formell wirkt die Rekonziliation den Frieden mit der Kirche, mittelbar den Frieden mit Gott" (18). Ähnlich heißt es über die Bußlehre Cyprians, daß die „Formalwirkung" des Rekonziliationsaktes „die Wiederaufnahme in die Kirche und damit die kirchliche Vergebung" sei (31). Poschmann stellt sich hier unmittelbar gegen Galtier, dem er vorwirft, dem literarischen Tatbestand nicht gerecht zu werden, wenn er in den Aussagen über die Heilskraft „direkt die Losprechung im Sinn des Tridentinum bezeugt finde" (ebd. Anm. 41). Wie sehr aber Poschmann die gnadenhafte Wirksamkeit der Lossprechung, wenn auch mittelbar über die „res et sacramentum" als Versöhnung mit der Kirche festhalten möchte, geht weiterhin daraus hervor, daß er die Sakramentalität dadurch beweist, daß die Wirksamkeit des ganzen Bußprozesses von dem Vollzug durch den rechtmäßigen Priester der Kirche abhängig ist und ihre Gültigkeit in jedem Fall behält, wenn sie einmal durch ihn rechtskräftig vollzogen ist (31).

Ob man überhaupt solche modernen Unterscheidungen wie die der „Formalursache" auf diese frühen Zeugnisse anwenden kann? Auch Rahner macht diesen Versuch, ja er geht darin noch weiter wie Poschmann. So fragt er sich in seinem Artikel zur Bußlehre Tertullians ausführlich, ob Tertullian in der Absolution ein „Zwischenglied" zwischen dem Akt der Kirche und der Tilgung der Schuld sieht, als das er die „Erhörung" der Kirche betrachten möchte (163). Tragen wir damit nicht neue theologische Spekulationen in Schriften hinein, die noch viel komplexer sprachen? Besteht so nicht die Gefahr, Ideen der Jetztzeit in die Väterzeit zurückzuverlegen und so dort bereits zu suchen und zu finden, wozu eigenes Denken uns einladet? So wird freilich der „Historizismus" überwunden, aber doch wohl weniger dem tieferen Eindringen in die Gedanken der Tradition gedient. Man kann allzu leicht so einen konkreten Gesamtgedanken in eine bestimmte Linie hinein auflösen, die dann doch nur einen Teilgedanken faßt, den eine spätere Zeit, die anders denkt, als einseitig wieder eliminieren wird, weil sie eine andere Linie aus dem konkreten Gesamtgedanken herausgreift. Gerade aus der Gesamtschau wird sich am besten ohne alle Überspitzungen das wesenhafte Ergebnis dieser Untersuchungen für unsere Zeit ergeben: Die Kirche ist die innere Mitträgerin der gnadenhaften Absolution.

Daher hat Rahner sehr recht, wenn er in seinen Darlegungen über die Bußlehre Cyprians sich stark mit der Liturgie der damaligen Buße befaßt, um so aus den liturgischen Handlungen und Gebeten der *Kirche* ihre Mittlerstellung näher zu erschließen. Er untersucht vor allem die Handauflegung und zeigt, daß sie nicht mit der Firmhandauflegung zur Zeit Cyprians identisch ist. Es gab eine Handauflegung in poenitentiam am Schluß der Bußzeit (262 ff.). Aber durch den Streit mit Stephanus wird mindestens deutlich, daß beide in den Wirkungen so ähnlich waren, daß sie verwechselt werden konnten. Nur so ist der Vorwurf Cyprians gegen Stephanus erklärlich. Mit Recht zieht Rahner daraus den Schluß auf die Sakramentalität: „Wenn in der Mitte des 3. Jahrhunderts die Liturgie der Buße schon so entwickelt ist, daß die Gefahr besteht, sie über eine sachliche und rituelle Parallele hinaus mit einem Stück des sakramentalen Initiationsritus zu identifizieren — wie stark muß dann damals das Bewußtsein vom sakramentalen Charakter der Buße schon gewesen sein!" (271). Zugleich ist damit aber auch die innere Wirkung der Handauflegung der Buße „ad accipiendum Spiritum Sanctum", wie es bei Cyprian mehrmals heißt, herausgestellt (268) und somit auch die unmittelbare Gnadenwirkung betont.

Wie tatsächlich beide Elemente sich bei den Denkern des frühen Christentums vereinen, zeigt vielleicht am deutlichsten Rahners ausgezeichnete Arbeit über Origenes. Die Kirche ist die Geistträgerin kat exochen. Daher steht der Sünder schon durch die Sünde außer ihr, und die Verbindung mit ihr ist nur wieder möglich in einem

neuen Geistbesitz, wie ihn die Gemeinschaft trägt. Die äußere Exkommunikationsbuße ist nur äußerer Vollzug des längst in der Tat der Sünde Geschehenen. Daher ist auch ihre Aufhebung nur sinnvoll, wenn sie zugleich Eingliederung in das Geistleben ist. Diese Idee — das zeigen sowohl die Ergebnisse Galtiers wie die Poschmanns und Rahners — ist nicht nur die Auffassung des Origenes. Bereits die frühe Didascalia zieht die Parallele zur Taufe: aut per impositionem manus aut per baptismum accipiunt Spiritum Sanctum (Poschmann 39). Es ist derselbe Gedanke, den früher schon Hermas ausspricht, wenn er sagt, daß nun das zerbrochene Taufsiegel wiederhergestellt werde (Galtier 141, Poschmann 17). Auch daraus geht also hervor, wie die Gesamtschau eine einzige war und so die Verzeihung bald mit dem Schenken des Geistes bald mit der Einreihung in die geisttragende Kirche ohne inneren Widerspruch gleichgesetzt werden konnte. Manchmal war für das eine oder andere nur der liturgische Vorgang, wie etwa in der Didascalia, maßgebend.

Jedenfalls aber hat die neue Forschung gezeigt, daß für die kommende Spekulation der Buße das kirchliche Element nicht nur so stark wie in den letzten Jahrzehnten des aufgedrungenen Kampfes als juristische Tat aufzufassen ist, sondern auch als gnadengetragene und gnadentragende. Der Rückblick in die Vergangenheit wird, wie Rahner mit Recht fordert (Tertullian 139 f.), ein Vorwärtsschreiten im Sinn dieser Tradition ermöglichen. Noch heute steht im Ritus der Absolution das Gebet der Kirche fast unbeachtet, mindestens spekulativ unbeachtet, in der deprekativen Form des Betens des Dieners der Kirche. Durch dieses Gebet wird das ganze subjektive Büßen des Sünders in seinem offiziellen Abschluß in die Gemeinschaft hinaufgehoben. Damit ist dem altchristlichen Gedanken wirksam Ausdruck gegeben, daß es eigentlich überhaupt keine Buße ohne Kirche gibt. Es dürfte das gut in der alten Liturgie der Didascalia apostolorum ausgedrückt sein[7]. Obschon sie noch mehr als die anderen Bußschriften der Frühzeit die ἄφεσις des Bischofs als Grund der Sündenvergebung herausstellt (vgl. Rahner 273 f.), für die sich der Büßer durch seine Buße würdig macht, ist dennoch für den reumütig zurückkehrenden Sünder nach der „realen" Exkommunikation nun noch eine „liturgische", wie Rahner gut unterscheidet (ebd. 261 ff.), von etwa sieben Wochen gefordert. Man würde bei der innerlichen Auffassung des gesamten Bußvorganges sicherlich fehlgehen, wenn man darin nur eine äußerlich juristisch aufgefaßte Prüfungszeit sehen würde. Es ist die Buße, die nun innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft sich vollzieht. Am stärksten findet man diesen Gedanken bei Origenes. Das Entzünden des inneren „Feuers" der Furcht vor dem Gericht ist nach der Untersuchung von Rahner einer der Grundgedanken des Alexandriners für die Exkommunikation. Durch sie wird der Sünder zum interitus carnis geführt, ut spiritus salvus fiat. In der mitsühnenden und miterlösenden Kraft der Gemeinschaft wird er innerlich durch die Buße zum Empfang des Geistes in der offiziellen Rekonziliation geleitet (vgl. die Tabelle ebd. 443): C'est seulement à l'interieur d'une même procédure, qui, dans son ensemble, a un aspect hiérarchique et un aspect intime, et qui, dans l'un et l'autre domaine, se meut vers l'extérieur et par là vers l'intérieur, que peut s'entendre et se justifier le rapport que l'on souligne entre une phase isolée du domaine de l'Église et une phase isolée du processus intime" (442). So ist das Gesamtgeschehen innerlich und äußerlich verbunden: die innerliche Buße ist kirchlich befruchtet und wird in der Mitteilung der Kreuzesgabe und des Geistes wie des Lebens im mystischen Leib Christi zur Handauflegung geführt: Ce qui se passe dans le domaine de l'Église hiérarchique n'est pas seulement pour Origène l'incarnation tangible d'un acte de l'Église opérant un effet au tréfonds de l'âme; c'est aussi l'expression tangible du cheminement intérieur de la conversion de l'homme, qui rencontre directement Dieu dans la morsure de la flamme de son jugement et se trouve dès alors ‚en dehors' de l'Église; qui recommence à laisser agir sur l'influx réparateur des grâces du Corps du Christ et se

[7] Vgl. P. Galtier a. a. O. 157 ff. und K. Rahner, Didascalia 257-281.

livre à cet effet à la pénitence publique, qui par la mort qu'est la pénitence, reçoit le Saint-Esprit et s'en retrouve dans l'Église (447).

Poschmann sieht am Ende der Darstellung der Bußlehre in seiner Dogmengeschichte die Lösung vieler noch ausstehender Schwierigkeiten bis hin zur Frage des notwendigen Reuegrades in diesem Rückgehen auf die Idee der Wiederversöhnung auch mit der Kirche. Denn er glaubt, daß der noch bestehende Gegensatz in der Reuelehre im tiefsten ein letzter Rest des uralten Problems vom Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Elementes bei der Wiederversöhnung sei. Sicher liegt hier der tiefste Grund, und daher wird die Rückschau auf das Werden und die schon begangenen Wege der spekulativen Lösung auch dieser Frage viel Licht bringen und vor allem vor neuen Umwegen bewahren, die schon einmal gegangen worden sind. Daneben kann aber ein solcher Rückblick sich auch positiv auswirken und die Lösung vorantreiben. Man wird z. B. in der Auffassung, daß die Buße uns sakramental der innerlich lebendigen und geisttragenden Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi, die auch eine äußere Seite hat, verbindet, stärker den Sinn der Notwendigkeit und der Wirkung der kirchlichen Buße neben der rein inneren der vollkommenen Reue sehen, selbst dann, wenn letztere bereits das Leben der Gnade geschenkt hat. Unser innerlich vertiefter Kirchenbegriff kommt auch hier zum Vollzug. Ja es wird die Frage nach der Art der Reue, die der nachtridentinischen Zeit so sehr gestellt ist, von hier aus nicht nur Lösungsmöglichkeiten finden, sondern umgekehrt wird dies Problem uns auch noch mehr in das Wesen der Kirche einführen. Denn es leuchtet hier auf, warum diese oder jene Reuestufe genügt oder gefordert ist, um die Vollheit der Verbindung im mystischen Leib sakramental herzustellen. Es wird also ein neuer Ansatzpunkt für die heutige Kontroverse uns aus der Tradition her geboten, der zugleich auch den inneren Kirchenbegriff weiter klären wird. Die Verbindung von Kirche und Sakrament hat einen neuen Reiz der Untersuchung erhalten, an dem die Forschung weiterarbeiten kann. Der Durchbruch aus dem Apologetisch-historischen zum Liturgischen und Dogmatischen ist geschehen.

Daneben ist es nicht so wesenhaft, ob diese Verbindung des Sünders mit der Kirche *„res et sacramentum"* ist, wie Poschmann glaubt[8]. Galtier[9], Doronzo[10] und jüngst auch Dondayne[11] haben sich dagegengewandt, und man wird ihren Bedenken schon ihre große Bedeutung geben können. Es scheint vor allem durch dieses Einschieben des dem Charakter oder ornatus animae in anderen Sakramenten entsprechenden Mittelgliedes der Begriff der gnadentragenden Kirche zu sehr nach der juristischen Seite hin ausgehöhlt zu werden. Warum diese Mittelstufe, wenn doch die Kirche selbst der Geistträger ist, in dem sich Gott der sündigen Seele in der Gnade unmittelbar schenkt? Gerade die Einheitssicht der frühen Kirche sollte uns hier mahnen, keine Zwischenstufen einzulegen, sondern das richterliche Ego te absolvo in seiner Unmittelbarkeit zu belassen: das Ego des Dieners der geistgetragenen Kirche im Namen des Herrn als Vollzug der Binde- und Lösegewalt, die wie die Kirche auch unmittelbarer Träger des Geistes ist.

Wie von selbst erscheinen von hier aus gesehen die ausstehenden mehr historischen Fragen noch zweitrangiger, wie etwa die nach der frühchristlichen *Privatbuße*. Poschmann leugnet ihr Bestehen auch in seiner Dogmengeschichte, während sie Galtier weiter verteidigt. Wichtig aber ist, daß Poschmann für die Praxis Augustins deutlich vertritt, daß nicht jede öffentliche Buße mit der feierlichen Handauflegung vor der Apsis schließt. Da nach Poschmann auch der Beginn der Buße in der eigent-

[8] B. Poschmann, Die innere Struktur des Bußsakramentes: MünchThZ 1 (1950) 3. Heft, 12-30. So auch K. Rahner, Tertullian 161 und vorher vor allem B. Xiberta, Clavis Ecclesiae, Rom 1922, 12.

[9] De poenitentia, Rom 1950, 341.

[10] De poenitentia, t. 2: De contritione et confessione, Milwaukee 1951, 150—151. Vgl. dazu Schol. 27 (1952) 624.

[11] RevScPhTh (1952) 660.

lichen correptio bei geheimen Sünden unter vier Augen geschieht und nur die äußere Übernahme der öffentlichen Buße ohne Kenntnis ihres Grundes sichtbar wird (48), so ist eine Annäherung der Standpunkte schon erkennbar. K. Rahner hat hier einen weiteren großen Schritt zur Auflockerung der gesamten Fragestellung getan. Der letzte Teil seiner Untersuchung über die Bußlehre Cyprians ist, weit über dieses Thema hinausgehend, grundsätzlichen Erwägungen des Problems der „öffentlichen" oder „geheimen" Privatbuße gewidmet (425-438). Ganz ausgezeichnet wird darauf hingewiesen, daß die Öffentlichkeit sehr verschiedene Grade aufwies, wie auch umgekehrt unsere heutige geheime Buße nicht rein „privat" ist. Bestimmte Arten der sogenannten öffentlichen Buße konnten etwa bei Cyprian nach außen hin sehr zurücktreten, wie etwa bei der Buße auf dem Krankenbett, deren äußerer Vollzug auch nachher nicht nachgeholt zu werden brauchte, oder bei der Buße der Libellatici, die einen Martyrerbrief besaßen. Im 7.—8. Jahrhundert, wo man zuerst die beiden Arten deutlich unterschied (poenitentia publica im Gegensatz zur irisch-keltischen Buße), war der Unterschied einfachhin eigentlich nur mehr die sollemnitas der ersteren. Es sei hier einmal darauf hingewiesen, daß poenitentia sollemnis — ähnlich wie übrigens die unctio sollemnis für die sakramentale Krankenölung[12] — bis in das 12. Jahrhundert die „öffentliche" Buße mit ihrer *Einmaligkeit* bezeichnete[13]. Das spricht also ganz für die Beobachtung von Rahner. Es wird also die Aufgabe der weiteren Forschung sein, auch hier, ohne Bindung an früher mehr apologetisch gestellte Fragen, neue Wege zu gehen. Was war von den verschiedenen Arten der kirchlichen Buße noch oder schon sakramentale Buße? Das dürfte das jetzt sich herauskristallisierende Problem sein.

Diese Frage ist vor allem für die *correptio secreta* zu stellen. War sie rein disziplinär oder bereits sakramentale Tat der heilsbringenden sichtbaren hierarchischen Kirche? Die Lösung wird nur eine auf breitester Grundlage durchgeführte Untersuchung des Wesens und der Bedeutung der Correptio secreta bringen können. Galtier und Poschmann haben hier bereits wertvolles Material gesammelt. Diese Erforschung würde zugleich ein wichtiger Beitrag zur Frage sein, ob die sakramentale Lösegewalt sich nur oder doch juristisch wesenhaft im Normalfall bei der Aufhebung der verhängten Exkommunikation auswirkte. Insofern ist das aufgeworfene historische Problem auch von großer systematischer Bedeutung. Aber diese Antwort wird sich nun ebenfalls rein innerkirchlich und unabhängig von jeder Apologetik geben lassen — eben im Rahmen des Umfangs der Lösegewalt der geistgetragenen hierarchischen Kirche.

---

[12] Vgl. H. Weisweiler, Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik: Schol 7 (1932) 321-353, 524-560.

[13] H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe De sacramentis (Spic. s. Lovaniense 17), Louvain 1937, CII ff. Bei Magister Simon ist diese „poenitentia sollemnis" der „familiaris" gegenübergestellt. Vgl. weitere Zeugnisse jetzt auch bei P. Anciaux, La Théologie du Sacrement de Pénitence au XIIe siècle, Louvain 1949.

Berdjajews ‚theandrische Anthropologie'

Ein Durchblick durch sein Werk

Von Josef Tørnus S. J.

Am Ende des letzten Buches, das Nikolaj Alexandrowitsch Berdjajew selber noch herausgegeben hat, steht sein Bekenntnis: „Die Grundidee meines Lebens ist die Idee vom Menschen. . . Alle meine Bücher sind diesem einen Thema gewidmet." Sozusagen auf jeder Seite seines ausgedehnten Schrifttums findet das der Leser bestätigt. Es liegt nicht nur am Menschen, dem nach sich selbst gefragten und fragenden, weil immer neu fragwürdigen in der Doppeldeutung des Wortes (je nach der Betonung auf der ersten oder der zweiten Silbe), es liegt vielmehr auch an der stets geistreichen und originellen Art, wie B. über das im Grunde immer gleiche Thema ‚Mensch' zu schreiben weiß, daß er trotz der Wiederkehr gleicher oder ähnlicher Gedankengänge nicht monoton wirkt. Seine Wiederholungen sind eben doch nicht nur Wiederholungen; und wenn auch, wer eines kennt, gleichsam alle kennt und immer aufs neue sich stößt an Lücken des Beweises (oder auch des Beweisens überhaupt), an Katarakten eines so oft paradoxen, antinomischen, illogischen Denkens, an Postulaten und nicht selten sehr revolutionären Forderungen im Namen einer esoterischen Geistmystik, so wird er doch immer noch das Verlangen spüren, aus dem recht verworrenen Insgesamt des dialektisch kreisenden Denkens dieses ungewöhnlichen Denkers herauszuerkennen, was neu und wahr zugleich von ihm gesehen und gesagt ist.

Wir sind heute so weit, daß wir in gut lesbaren deutschen Übersetzungen, wenn auch über mehrere Verlage verstreut, fast ‚Sämtliche Werke' des neurussischen Religionsphilosophen und Laientheologen vorliegen haben, der im März 1948 zu Paris im Alter von 73 Jahren verstorben ist. Selbst die einzige der bisher (französisch) erschienenen Nachlaßschriften — von dreien die eine ‚*Royaume de l'Esprit et royaume de César*' — soll, wie verlautet, demnächst auch bei uns herauskommen unter dem Titel: ‚*Gottesreich und Reich des Kaisers*'. Bei Anlaß der zwei jüngsten und hier noch eigens anzuzeigenden Übersetzungen[1] mag es angebracht erscheinen, einen Durchblick durch das jetzt relativ abgeschlossene Ganze des schriftstellerischen Lebenswerkes zu versuchen, soweit es uns philosophisch-theologisch besonders bemerkenswert erscheint. Von kleineren Nebenschriften und Gesammelten Aufsätzen — wie denen zur sozialen Frage, dem Buch zur weltanschaulichen Deutung Dostojewskis u. a. — kann dabei füglich abgesehen werden. Auch kann bei dem hier versuchten Durchblick durch das Corpus der Hauptwerke Berdjajews nicht daran gedacht werden, eine kompendiöse Zusammenfassung des wesentlichen Gehaltes seiner Werke zu geben, die fast durchgehends eher einem Raketenfeuer als einer systematisch geordneten Folge eines an Gedanken überquellenden und immer neu schöpferischen Geistes gleichen.

Daß das Interesse an dem Schrifttum Berdjajews nach dessen Tode nicht abnimmt und sein Studium vielleicht jetzt erst beginnt, dafür dürfte allein schon die Tatsache zeugen, daß sich unlängst in Paris eine Nikolaj-Berdjajew-Gesellschaft konstituiert und zum besonderen Ziel gesetzt hat, das Lehrgut des russischen Denkers einer weiteren Öffentlichkeit leichter zugänglich zu machen und einem vertieften Studium entgegenzuführen. Daß zum Beirat dieser Gesellschaft nebst anderen prominenten Mitgliedern auch solche des Weltkirchenrats (wie Mott, Visser't Hooft) ge-

[1] Berdjajew, N., Das Ich und die Welt der Objekte. gr. 8° (261 S.) Darmstadt o. J., Holle-Verlag. DM 10.80.

Ders., Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen. gr. 8° (VII u. 196 S.)München 1951, Beck. DM 10.50; gbd. DM 13.50.

hören, läßt die nachhaltige Schätzung erkennen, die das Vermächtnis des russischen Emigranten auch über die Grenzen seiner Wahlheimat Frankreich hinaus bis in ökumenische Kreise hinein gefunden hat. Daß er dem deutschen Geistesleben, vor allem von Böhme, Schelling und dem Deutschen Idealismus her, in besonderer Weise verbunden war und zeitlebens geblieben ist, dafür legen seine zahlreichen Schriften allenthalben Zeugnis ab.

Schon bald nach dem ersten Weltkrieg hat man bei uns begonnen, sich mit diesem bedeutsamen Vertreter der neurussischen Gnosis und theandrischen Spekulation zu befassen, wenn auch die im Jahre 1922 von dem seines Landes verwiesenen Moskauer Dozenten in Berlin eröffnete ‚Freie Religionsphilosophische Akademie' nur ein kurzes Dasein fristete und durch eine gleichnamige Gründung desselben Emigranten in Paris abgelöst wurde, wo er das letzte Drittel seines Lebens verbringen sollte. Es war eine Art ‚literarisches Ereignis', als im Jahre 1927 die Übersetzung von zwei charakteristischen Werken B.s — *‚Sinn des Schaffens'* (Mohr/Tübingen; Übers.: R. v. Walter) und *‚Sinn der Geschichte'* (Reichl/Darmstadt; Übers.: Al. Kreßling) — erstmalig die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf diesen eigenartigen russischen Denker gelenkt wurde. Die Stimmung beider Bücher ließ einen Wandel zwar nicht der weltanschaulichen Grundlagen des Verf., wohl aber seiner Zeitdiagnose und geschichtlichen Prognose erkennen, der durch die russische Revolution und die gemein-europäische Krise bestimmt war.

Das Frühwerk *‚Sinn des Schaffens'*, das sich im Untertitel als ‚Versuch einer Rechtfertigung des Menschen' bezeichnete, ließ deutlich den Umschwung der Zeit erkennen, der nach der Jahrhundertwende eine wachsende Bewegung vom Leben zum Geist, zur Person, zur Existenz heraufführte. Das wie aus einem Guß und einem einzigen Schwung geschriebene Werk spiegelte, wie der Verf. im Vorwort zur späten deutschen Ausgabe selbst bemerkte, aus seinem Leben die Sturm- und Drangperiode wider. Immerhin war der Verf., als er dieses Werk im Jahre 1911 niederschrieb, schon ein Vierziger, aber getragen von dem unbeirrten Glauben an den nahen Ausbruch einer ebenso schöpferischen wie religiösen Epoche, von der die absterbende humanistisch-naturalistische Epoche abgelöst würde. Inzwischen hatte sich ihm aus der Erfahrung der Zeitereignisse und aus der Überzeugung von einer Art geschichtlicher Dialektik und endzeitlich ausgerichteter Apokalyptik die Annahme nahegelegt, der Übergang vom Ende der Neuzeit zum Anbruch eines neuen und neuartigen, nachneuzeitlichen Mittelalters führe noch erst durch die Talsohle einer zu gewärtigenden „Barbarisierung", die aber nur den Weg bereite für eine kommende christliche Wiedergeburt aus der regenerativen Kraft des ‚Geistes' (im biblischen Sinne von Pneuma-Paraklet). Die Offenbarung des Geistes, das Ewige Evangelium und Reich Gottes, ist immer schon und immer noch am Kommen. Sie war schon da in den Stadien der Offenbarung als Natur und Geschichte und in dem Gestaltwandel des (aus Licht und Finsternis gemischten) historischen Christentums. Im Prophetismus, dem biblischen, dem sakralen und dem profanen, bricht immer wieder die erneuernde, rückholende und reformierende, vertiefende und verinnerlichende Kraft des Geistes und seiner Rückbindung an den schöpferischen Quell der Inspiration durch. Die religionsphilosophische und geschichtstheologische Gnosis des Buches vom *‚Sinn der Geschichte'* (russisch 1923; deutsch erstmals 1927 in der Übersetzung von Kreßling, nachmals 1950 in der Übersetzung des Frh. O. v. Taube im gleichen Verlag erschienen) wurde in dieser Zeitschrift 26 (1951) 421 f. — zugleich mit der Schrift ‚Das neue Mittelalter' — gewürdigt und deckt sich wesentlich mit den Ausführungen über Prophetismus, Geschichtsmessianismus und Religion des Geistes in dem Spätwerk ‚Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen', das 1951 in der Übersetzung von B. Foß (bei Beck in München) herausgekommen ist (Abschnitt XII und XIII).

Das historische Christentum, namentlich in seiner westlichen, ‚ver-rechtlichten' Gestalt ist für B. ein exoterisches Christentum der Autorität und des Institutiona-

lismus, dem er — im Zuge des Prophetismus — die Wahrheit, Freiheit und Reinheit des echten esoterischen Christentums gegenüberstellen will. Die *‚Philosophie des freien Geistes'* (russisch 1927; deutsch von R. v. Walter, Tübingen 1930) gedachte von der Problematik des historischen Christentums her eine Apologie des wahren, freien Christentums zu bieten. Was in diesem über 400 Seiten starken Band als ‚theanthroposophische' Philosophie auftritt, ist der unermüdliche Versuch eines religiösen Denkers aus dem Osten, der auch im Westen der typische Russe geblieben, ja nur noch mehr geworden ist, der auch — ohne ein ausgesprochener Slawophile zu sein — den Glauben an die besondere messianische Sendung des russischen Volkes geteilt und sogar in sein apokalyptisches Geschichtsbild eingebaut hat, im übrigen aber von jeher und zeitlebens seinen geistigen Ort so im ost-westlichen Berührungs- und Spannungsfeld eingenommen und innegehalten hat, daß er den Orthodoxen als freisinniger Westler, dem Westler hingegen (mehr theologisch) wie die moderne Figur eines Joachim v. Fiori, (mehr philosophisch) wie ein Gegenstück zu Hamann, also gleichsam als ‚Magus des Ostens' erscheinen mochte. Typisch für sein Menschenbild, das A und O all seiner Bücher, ist ja nicht etwa nur der Böhmsche ‚Ur- und Ungrund der ewigen Selbstgebärung Gottes im Menschen', sondern auch die gnostisch-theosophische ‚Adam-Kadmon'-Spekulation. Unbekümmert um die methodischen Grenzen zwischen Philosophie, Theologie und Mystik webt und wirkt er ein ebenso reiches wie verwirrendes Teppichmuster aus Bildern und Begriffen, Symbolen und Mythen, aus Glaube und Gnosis, aus Dogma und Kabbala, das, anfänglich und wie aus der Ferne betrachtet, zunächst wohl besticht, nachträglich aber, wenn mehr aus der Nähe geprüft, gewiß nicht wertlos erscheint, aber doch beträchtlich an Wert verliert.

Der ‚Theoandrismus' des himmlisch-irdischen Menschenbildes bei Berdjajew ist dem bei Solowjew verwandt, die androgyne Sophialehre aber viel mehr von J. Böhme bestimmt. Der Panchristismus seiner Anthropologie wurzelt in seiner Annahme eines theo-anthropogonischen Prozesses in der Gottheit von Ewigkeit her und veranlaßt die häufige Polemik seiner symbolisch-mythologischen Gnosis des Christentums gegen den angeblich abstrakten Monotheismus und heidnischen Hellenismus der Auffassung von Gott als ‚reinem Akt'. Dem Menschen wird als tiefste Wurzel seines Wesen eine Freiheit zugeschrieben, die zwar geschöpflich, weil nicht göttlich, aber doch nicht erschaffen sein soll, weil sie allem erschaffenen Sein vorausliege — selbstmächtig und selbstschöpferisch, aber auch ‚me-onisches' Prinzip der chaotischen Verwüstung in der gefallenen Welt, ohnmächtig in Hinsicht des Heils und darum angewiesen auf Gnade und Erlösung. Die Idee einer an sich (als Schöpfung und Feld der Vorsehung) wohlgeordneten Welt und die herkömmliche Theodizee im Angesicht des Übels und Bösen in der Welt wird verworfen. An ihre Stelle setzt B. seine Theo-Anthropodizee des Menschen, der nur durch die Finsternis zum Licht, nur durch die Selbstentzweiung und den Widerstreit des ‚unglücklichen Bewußtseins' zur sittlichen Unterscheidung und Entscheidung, nur durch den Sündenfall zur existentiellen Erfahrung der Dialektik von Gut und Bös — Entartung des Guten zum Bösen, Verwandlung des Bösen in Gutes — geführt wird. Wie das Böse nur Weg und Prüfung, die Sünde zwar objektiver, aber nicht subjektiver oder gar ausdrücklicher Ungehorsam gegen den Willen Gottes und ein Aufbegehren gegen Sanktionen eines göttlichen Gesetzes sein soll (von denen die Hölle unserem Verf. diejenige ist, gegen die er immer wieder aufs heftigste im Namen des Christentums protestiert), so ist für ihn auch die Erlösung nicht Versöhnung und Sühne, sondern nur allmenschliche und allkosmische Läuterung und Verklärung, die mystisch im Sterben und in der Auferstehung Christi ihren Anfang genommen und ihr Unterpfand erhalten hat.

Damit haben wir auch schon Hauptgedanken der Ethik des Verf. vorweggenommen, die vier Jahre nach der ‚Philosophie des freien Geistes' als ebenso starker Band von rund 400 Seiten russisch 1931, deutsch 1935 (in der Übersetzung

von J. Schor, Gotthelf-Verlag, Bern) erschien. Mehr als ihr farbloser Obertitel *(‚Von der Bestimmung des Menschen')* hob der Untertitel, wenigstens nach einer besonderen Seite hin, den Charakter dieser Ethik als Gegenstück zur Philosophie des freien Geistes hervor, wenn er auch mehr der französischen Vorlage der Übersetzung entsprach, als dem Genius unserer Sprache gerecht wurde: *‚Versuch einer paradoxalen Ethik'*. Es sollte damit der Gegensatz herausgekehrt werden zur herkömmlichen ‚orthodoxalen' Ethik, deren sämtliche abgewandelte Typen darin übereinstimmten, daß sie rational, normativ und (formal oder material) gesetzhaft bestimmt waren, während die Ethik des freien Geistes sich aufbauen sollte aus Paradoxien und Antinomien, deren Verständnis sich der rationalen Erkenntnis des Exoterikers versagt und nur für einen gnostischen Existentialismus sinnvoll erscheinen kann. Leitgedanken der heute sogenannten Situationsethik durchziehen diese Ethik des freien Geistes und der schöpferischen Sendung, deren eschatologische Bestimmtheit vom Verf. in einem eigenen Schlußteil (‚Von den letzten Dingen') als Ethik des Jenseits von Gut und Bös mit der sieghaften Gewähr einer Apokatastasis des All gegenübergestellt wird der Ethik des Diesseits von Gut und Bös im vorvollendeten Stadium eines primitiv-sittlichen Bewußtseins. Daß in dieser Ethik des Schaffens (das meint die etwas mißverständliche Selbstbezeichnung als ‚energetische Ethik') ein so starker Akzent auf der Aktion liegt, obwohl die Kontemplation als ihre Entelechie angesehen wird, mag nicht zum wenigsten auf dem deutlich spürbaren Ressentiment des Verf. beruhen, das er gegen die mönchische Weltabkehr allgemein und gegen die Neigung zur Weltabgeschiedenheit der Ostkirche im besonderen hegt.

Es ist nicht nur eine zeitliche Folge bio- und bibliographischer Art, wenn der Verf. seiner Ethik jenes erste der beiden hier neu anzuzeigenden Werke nachgeschickt hat — ursprünglich (auf russisch) schon im Jahre 1933, dessen Übersetzung uns jetzt erst (eine genauere Jahresangabe fehlt) dank dem Slawischen Seminar der Universität Göttingen — unter Leitung von M. Braun — vorgelegt worden ist, Sein Titel *‚Das Ich und die Welt der Objekte'* zielt auf die für die personalistische Philosophie des Verf. durchgehend-kennzeichnende Unterscheidung zweier Grundhaltungen menschlichen Daseins in Welt: einer primären als existentieller und einer sekundären als objektivierender Daseinshaltung von Selbst bzw. Subjekt in Welt. Von einer eigentlichen Wende im Denken des Verf. wird man kaum sprechen können, wenn hier — mehr noch als im Ausdruck, vor allem in der Sache — existenzphilosophisches Gedankengut der dreißiger Jahre allenthalben anklingt. Wie es im Anhang, der anonym dem Werk beigefügt ist, heißt: „Berdjajew war sich der Nähe zu zeitgenössischen Denkern sehr wohl bewußt und ist ohne Widerstreben in den Zug der Existentialphilosophie geraten." Der Verf. macht kein Hehl daraus, daß er Jaspers näher steht als Heidegger, wenn er in seinem eigenen ‚existenzphilosophischen Versuch' auch beiden gegenüber durchaus selbständig bleibt (vgl. 68 f.; 72 f.; 167 f.).

Obwohl der Titel des Buches eine Philosophie von Ich und Objekt ankündigt, wird man darin weder eine Bewußtseinsphilosophie noch eine Realphilosophie, weder eine Erkenntnistheorie noch eine Ontologie suchen dürfen, es sei denn in *dem* Sinne, daß Bewußtsein (samt Unter- und Überbewußtsein) als ein Abgeleitetes aus dem spontanen, freien und schöpferischen Leben des personalen Geistes — dem Ich-Noumenon vor allen Erscheinungsweisen des Ich — aufgezeigt werden soll. Erst aus der schon nicht mehr ursprünglichen Existenz entspringt die ‚objektivierte Subjektivität' eines Ich im Gegenüber zum Es der Objekte und zum Ich der Fremdsubjekte. Objektivierung aber geht immer ineins mit Sozialisierung; beides sind die unvermeidlichen Formen des an Welt verwiesenen und an Welt verfallenen, sich immer noch erst selbst suchenden existentiellen Subjekts. Alles ist verschieden, je nachdem es gesehen wird aus dem Blickpunkt vom primär subjektiven, das heißt existentiellen Sein, das Geist ist und sich in der Persönlichkeit selbst besitzt, oder

aber aus dem Blickpunkt von gegenständlicher Natur und gesellschaftlichen Daseinsformen, die als solche weder Geist noch Persönlichkeit, noch wahre Gemeinschaft kennen und erzeugen.

So erklären sich als Hauptabschnitte des Werkes (denen einführende Prolegomena [11—50] vorausgeschickt sind): Subjekt und Objektivierung (51—112); Ich, Einsamkeit und Sozialität (113—262). Durchschnitten wird dieser zweite und größte Abschnitt durch eine Philosophie der Zeit, die den Schlüssel abgeben soll zum existentiellen Verständnis von Sein und Zeit, Zeit und Schaffen, Schaffen und Freiheit, Freiheit und Schicksal (165—204). Diese Philosophie einer nicht nur seinseigenen, sondern seinsinneren Zeit, die jeder Verobjektivierung der Zeit vorausliegt, ist aufs Ganze gesehen eines der zentralsten Themen in der expressionistischen Philosophie des Verfassers, die für ihn „eine dramatische Philosophie des Schicksals" sein soll, und unter dem Leitsatz: Alles Existentielle ist Geschichte, Dynamik, Schicksal.

Erst nach dem zweiten Weltkrieg (im Jahre 1949) wurde jenes Buch Berdjajews bei uns durch die Übersetzung R. Kirchners näher bekannt, das, in seiner englischen Urausgabe schon am Vorabend des Krieges (London 1939) herausgekommen, in seiner französischen Ausgabe vom Jahre 1943 von der Akademie preisgekrönt worden war und in allen drei Sprachen den gleichen Titel führte: *‚Geist und Wirklichkeit'*. Es hebt an mit der ‚Realität des Geistes' und schließt mit der ‚Realisierung des Geistes' und umschließt mit dieser Wirklichkeitsform des Geistes die ‚Objektivierung des Geistes', die für den Verf. immer auch Chiffrierung und Symbolisierung, Sozialisierung und ritualistische Sakralisierung des Geistes und Geisteslebens ist. Es kommt dem Verf. in diesem Buch, wie auch sonst durchgängig, darauf an, der Objektivierung des Geistes als dem Herd von unvermeidlichen Verfallserscheinungen gegenüberzustellen die schöpferisch gestaltende und in ihrer fruchtbaren Existenz sich selbst bewahrende Inkarnierung des Geistes. Alles, was objektiviert und damit sozialisiert wird, geht damit des prophetischen und reformerischen Prinzips verlustig. Was institutionell geworden ist, verwandelt sich in ein Idol. Die echte existentielle Überlieferung erstarrt zur Tradition der Legitimität und Gesetzlichkeit. Geist der ‚Legende vom Großinquisitor' durchwittert, wie alle Werke Berdjajews, so auch dieses Buch, dessen gereizter Ton gegen autoritäre und hierarchische Formen des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens an die revolutionäre Ethik des sozialen Lebens, namentlich auch die vom Androgynen-Mythos inspirierte Moral des Liebes- und Geschlechtslebens in seiner Ethik des freien Geistes gemahnt.

Das Jahr 1947, das dem vom Tode schon Gezeichneten die Ehrung des theologischen Ehrendoktorates von Cambridge eintrug, brachte noch das letzte seiner bei Lebzeiten des Verf. erschienenen Werke, das er — nach Äußerungen im Vorwort zu schließen — selber wohl als sein entscheidendes Spätwerk ansah: *Dialectique existencielle du Divin et du Humain.* B. Foß hat es ins Deutsche übertragen und der Becksche Verlag in München im Jahre 1951 in einer so vorzüglichen Ausstattung herausgebracht, daß es auch darin die bisherigen Bände übertrifft. Die Folge seiner 14 Kapitel wölbt sich gleichsam von Ufer zu Ufer über zwei Brückenpfeilern: einer an die gegenwärtige Krise des historischen Christentums und seiner humanistischen Ausläufer anknüpfenden ‚unfrommen Betrachtung' (1—20) und einer mit der Religion des Geistes als Genius des Christentums abschließenden und eschatologisch ausklingenden ‚frommen Betrachtung' (177—195).

Es ging dem Verf. um die von ihm noch immer schmerzlich vermißte ‚Kritik der Offenbarung', die er sich noch als theologisches Gegenstück zu der Kantischen Kritik der reinen und praktischen Vernunft dachte und die er in einem ergänzenden Buch ‚Wahrheit und Offenbarung. Versuch einer Kritik der Offenbarung' noch weiter im einzelnen auszuführen gedachte. Daß der Mensch nicht Mensch sein kann, ohne es an Gott und in Gott zu werden, und daß Gott nicht Gott sein wollte, ohne Mensch zu werden, darin sieht er die grundlegende existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen, von der schon der Titel spricht und die als Leitgedanke den

Theandrismus des ganzen Buches durchzieht. An der Entwicklung der deutschen Mystik und der deutschen Philosophie — d o r t von Eckhart über Luther zu Böhme, h i e r von Luther zu Hegel über Feuerbach, Marx, Nietzsche zum Existentialismus hin — soll das dialektisch fortschreitende Drama von Göttlichem und Menschlichem im Menschen verdeutlicht werden (vgl. Kap. 2). Die existentielle Dialektik durch eine Ontologie der Existenz aufhellen zu wollen, hält Berdjajew (ähnlich wie Jaspers) für Widersinn, da Freiheit — worin das Wesen der Existenz im Spannungsbogen zwischen Immanenz und Transzendenz besteht — nicht aus dem Sein abgeleitet und nicht als seinshaftes Geschaffenes oder als Eigenschaft des Seins verstanden werden könne, wie es die Metaphysik des Indeterminismus auf dem empirischen oder met-empirischen Plan des kausalen und des evolutionistischen Denkens versuche (51 f.).

Was in diesem Spätwerk des Verf., das (wie das Vorwort des Verf. andeutet) unter sehr drückenden Lebensverhältnissen und der Anspannung einer großen geistigen Konzentration geschrieben wurde, gleichsam als Testament des Verf. dasteht, läßt den mit seinen anderen Büchern vertrauten Leser zwar kaum Neues entdecken, aber Altvertrautes immer noch frisch und sprudelnd gesagt finden. Systematik war bei diesem neurussischen ‚Existentialisten des schöpferischen Subjekts' nicht zu erwarten. Man darf schon zufrieden sein, daß sich die Kapitel zu einigen lockeren Gruppen zusammenschließen, so die Kap. 4—7 über die Furcht, das Leiden, das Böse und das metaphysische Problem des Krieges, wobei allerdings nicht recht ersichtlich wird, warum sie den Anführungen über das Menschliche, über die Geistigkeit und die Geschichtlichkeit (Kap. 8, 9, 12) voraufgehen. Was im Kap. 10 unter dem Titel ‚Von der Schönheit' gebracht wird, ist recht kurz für einen Abriß der Ästhetik des Verf. und mit seinem Pessimismus der schwindenden Schönheit in der Welt wohl eher gedacht als Aufweis der Krise des Menschen in der Krise der Kunst.

Das anschließende eschatologische Kapitel über Tod und Unsterblichkeit führt bis an die Frage nach der „existentiellen Zeit, die an die Ewigkeit rührt", und stellt die These auf: „Gäbe es auch nur ein einziges Wesen, ein einziges existentielles Zentrum, das an der allgemeinen Auferstehung nicht teilhätte, so könnte man mit Recht schließen, daß die Welt ohne Sinn und eine Theodizee unmöglich ist" (160). Es empöre ihn nicht nur die kartesianische Auffassung der Tiere als seelenloser Automaten, sondern „nicht weniger, wenn man die Möglichkeit leugnet, daß die Tiere unsterblich sein könnten" (147). Ob und wieweit die besondere Natur- und Tiersympathetik des Verf. für die russische Seele kennzeichnend ist, steht dahin. Jedenfalls aber: Wer ein typisches Bild von russischer Denkart als Ausdruck von Sein und Lebensgefühl eines ganz eigenen Menschtums näher kennen und genauer erspüren will, der wird es in Berdjajews Werken — sowohl in dem, was sie sagen, wie in dem, wie sie es sagen — finden, auch und gerade da, wo er als Philosoph des schöpferischen Schaffens zunächst eher westlich bestimmt erscheinen möchte.

Besprechungen

Nink, C., S. J., *Ontologie. Versuch einer Grundlegung.* gr. 8° (XII u. 495 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 24.80; geb. DM 28.—. Ders., *Sein und Erkennen. Untersuchungen zur inneren Einheit der Philosophie.* 2. Aufl. gr. 8° (400 S.) München 1952, Kösel. DM 19.50.

Die Neuauflage von „Sein und Erkennen" weist gegenüber der 1. Auflage, die in Schol 14 (1939) 100 f. ausführlich gewürdigt wurde, nur unbedeutende Veränderungen auf. Die in diesem Werk zusammengefaßten Untersuchungen sollen nach der Absicht des Verf. den Weg zu einer systematischen Prinzipienlehre bahnen. Selbst bieten sie noch kein in sich geschlossenes System, sind aber „wesentlich und unerläßlich für die Systembildung" (16). Namentlich für die erkenntnistheoretischen Grundlagen der „Ontologie" wird man auf „Sein und Erkennen" zurückgreifen müssen.

Die „Ontologie" selbst aber ist der systematische Abschluß der zahlreichen Arbeiten, in denen sich der Verf. um die Grundlegung der Philosophie bemüht hat. Aufgabe der Ontologie ist ihm vorzüglich die Aufdeckung des inneren Aufbaus des Seienden aus den Seinsprinzipien, die es konstituieren. Denn „das Seiende als solches ist eine Vieleinheit, die . . . damit gegeben ist, daß . . . formal verschiedene Konstitutionsgründe real identisch sind" (1). So spricht der Verf. gleich zu Anfang die Grundthese des Werkes aus.

Der *1. Teil* (9-201) entfaltet die *Seinsconstitutiva* im einzelnen. Ausgehend von der Universalienlehre, die im konkreten Einzelding Wesen und Singularität unterscheidet, findet N. in jedem existierenden Seienden als letzte innere Seinsprinzipien Wesenheit, Singularität, Diesessein (haecceitas) und Dasein. Im kontingenten Seienden verhält sich das jeweils vorangehende dieser Aufbauprinzipien zum folgenden als ergänzungsbedürftige Potenz zum vollendenden Akt; ihre reale Identität ist nicht wesensnotwendig. Aber auch im absoluten Seienden selbst sind die genannten Seinsprinzipien formal unterschieden, freilich wesensnotwendig real identisch und nicht im Potenz-Akt-Verhältnis zueinander stehend.

Im kontingenten Seienden baut sich die Wesenheit wieder aus formal unterschiedenen metaphysischen Wesensstufen (z. B. Gattung und artbildendem Unterschied) auf. Diese Wesensstufen bringen in den Körpern die Zusammensetzung aus Materie und Form mit sich. Der Körper als solcher ist nämlich mit dem realen Identischsein von Substanz und Körperlichkeit gegeben. Es gibt aber nicht Körper als solche, sondern spezifisch bestimmte Körper. „Jeder Körper ist also in der Einheit seines spezifischen substantiellen Wesens aus zwei sich ergänzenden substantiellen Prinzipien konstituiert: dem körperlich-stofflichen Sein — der bestimmbaren Materie, in der alle Körper übereinstimmen — und der spezifizierenden (bestimmenden) Form, in der sich spezifisch verschiedene Körper unterscheiden" (32). Materie und Form sind also ebenfalls formal unterschiedene, real aber identische Seinsprinzipien.

Eigenartig ist die Unterscheidung von Singularität und Diesessein (haecceitas). Sie wird daraus verständlich, daß nach N.s Auffassung die Wesenheit aus sich noch nicht das Konkretum „Mensch", sondern nur „humanitas" besagt; durch die als Akt hinzutretende Singularität wird diese zuerst zu einem konkreten Subjekt, dem „individuum vagum" des hl. Thomas, das zugleich die Art (Species) ist (58 Anm. 53). Erst durch die zu dem so konstituierten Seienden als weiterer Akt hinzukommende Diesheit wird das Seiende zu diesem Einzelding. Nach diesen Darlegungen ist man zunächst überrascht, daß trotzdem die Materie als letztes Individuationsprinzip der Körper bezeichnet wird. Dies wird dadurch begründet, daß der Körper durch die Materie auf das Diesessein als seine Ergänzung final hingeordnet ist; durch diese Hinordnung ist die Materie „signiert" (76). Ja „die Natur dieses Individuums ist . . . nicht erst durch ihr reales Identischsein mit ihrem Diesessein diese, sondern natura prius dazu schon dadurch, daß sie in sich selber sinnvoll-final auf ihr Diesessein . . . hingeordnet ist" (78). Aber erst das durch das Diesessein vollendete Einzelding ist mögliches Subjekt des Daseinsaktes. Selbst in Gott, heißt es, sei das Dasein nur principium quo (101); ein subjektloses Dasein sei unmöglich (97).

Im Dasein des Seienden gründet die dem Seienden wesentliche „Festigkeit" (107 f.), als deren Ausdruck das Widerspruchsprinzip bezeichnet wird (291). Ferner

folgt aus dem Dasein jedes Seienden ein substantielles inneres Wo- und Wannsein; und zwar ist in jedem Seienden die Substanz in ihrem ganzen Wo überall ungeteilt gegenwärtig (117). Räumlich ist das Wo und zeitlich ist das Wann allerdings nur bei den Körpern (145-159). Neu ist die Lehre von einer „naturgegebenen Erkenntnis", die dem Seienden auf Grund seines innern Aufbaus zukomme. Im engeren Sinn, heißt es freilich zu Beginn des betr. Kap. (125), komme diese Erkenntnis nur den erkennenden Wesen zu. Für diese Einschränkung wird jedoch außer der allgemeinen Sprech- und Denkweise keine Begründung gegeben; der systematische Zusammenhang würde, wie uns scheint, eher die Ausdehnung dieser Erkenntnis auf alles Seiende verlangen, da sie dem Seienden einfach deshalb zukommen soll, weil es seine inneren Gründe und damit sich selbst „besitzt" (86). Hier entsteht die Frage, ob nicht ein „nimium probare" vorliegt. Die naturgegebene, substantielle Erkenntnis wird allerdings als unbewußt betrachtet; sie ist kein „beobachtbares Tun" (125); für die Erklärung des Apriori aber ist sie von wesentlicher Bedeutung (138). Ähnlich spricht der Verf. allgemein von einer substantiellen, naturgegebenen Aktivität, die dem wirklich Seienden zukomme, weil mit seinem Wirklichsein das Besitzen seiner selbst, seiner Eigentümlichkeiten und Fähigkeiten gegeben ist (159). Das soll freilich nicht besagen, daß das „Folgen" oder „Resultieren" der Fähigkeiten aus der Substanz bereits Aktivität ist.

Der *2. Teil* des Werkes (203-431) ist den *Wesenseigentümlichkeiten des Wirklichen* gewidmet. Hier kommen die bekannten Transzendentalien Einheit, Wahrheit und Gutheit zur Sprache. Die Einheit des Seienden ist entsprechend der Lehre des 1. Teiles notwendig Vieleinheit, unitas ordinis; ausdrücklich heißt es: Omne ens est unum multiplex (209). In diesem Zusammenhang kommt der Verf. auch auf die skotistische distinctio formalis ex natura rei zu sprechen; sie bedeute keinen übertriebenen, sondern einen eindringenden und konsequenten Realismus (228).

Die Wahrheit, „Seinslogizität" oder „Sinnhaftigkeit" des Seienden besagt nach N. vor allem, daß im Seienden sich Grund-Folge- bzw. Folge-Grund-Zusammenhänge finden (250). Mit der Seinslogizität hängen die ersten Prinzipien zusammen: das Widerspruchsprinzip, der Satz vom Grund und das Kausalprinzip (289-301). In der Ableitung des Kausalprinzips scheint uns bemerkenswert, daß es nun ausdrücklich heißt: das kontingente Daseiende „ist da und kann deshalb (!) nicht gleichzeitig nicht dasein" (296). Damit scheint zugegeben zu sein, daß der Grund für das Ausgeschlossensein des Nichtseins eben im Dasein des Kontingenten liegt und daß das eigentliche Problem nicht lautet: Warum ist das Kontingente jetzt mit dem Nichtsein unvereinbar?, sondern: Warum ist es? Die Betonung der Unvereinbarkeit mit dem Nichtsein scheint uns von diesem entscheidenden Punkt in etwa abzulenken.

Sehr ausführlich kommt die Gutheit bzw. „wertbestimmte Finalität" des Seienden zur Behandlung (302-431). Sie ist mit dem inneren Aufbau des Seienden aus Potenz und Akt gegeben, weil jeweils der Akt Vollkommenheit, Wert und Ziel der Potenz ist. Darüber hinaus ist das Ganze Ziel all dieser „einheitlich-sinnvoll-finalen Ordnung". Zwei Exkurse behandeln die Begriffe Urbild-Abbild und Schönheit. Mit Recht heißt es: Das Urbild-Abbild-Verhältnis ist nur möglich durch ein Erkenntnisvermögen, das im Hinblick auf das Urbild das Abbild begründet (345). Schönheit ist nicht wesensnotwendiges Attribut jedes Seienden, sondern kommt nur dem vollendeten Seienden zu (347); sie besagt vollkommene Ausprägung der Seinsvieleinheit, Vollendung der Sinnhaftigkeit und Werthaftigkeit (347). — Ausführlich kommt das Naturstreben oder, wie N. gewöhnlich sagt, die „Naturliebe" zur Sprache. In diesem Zusammenhang versucht N. eine theologische Erklärung, die den „appetitus naturalis in visionem Dei" vermeidet und doch eine seinshafte Hinordnung des Menschen auf das übernatürliche Ziel annimmt: Der Mensch, meint er, sei schon vor der Gnade durch die Bestimmung zur Übernatur in seinen innern Prinzipien wesentlich erhöht (376). So haben wir kraft unserer Substanz, wie sie tatsächlich ist, ein naturhaftes Vertrautsein mit der übernatürlichen Bestimmung (377) und ein naturhaftes Streben nach ihr.

Der verhältnismäßig kurze *3. Teil* (433-483) behandelt schließlich die *Seinskategorien*. Die endliche Substanz ist wesentlich durch Akzidentien ergänzungsfähig und -bedürftig. Das Potenz-Akt-Verhältnis zwischen Substanz und Akzidentien besagt ebenfalls reale Identität bei formaler Unterschiedenheit (439). Im Zusammen-

hang mit der ersten Kategorie, der Substanz, wird auch die „Subsistenz" (supposita-litas), durch die eine vollständige Substanz zur Hypostase wird, behandelt. Sie ist eine positive Vollkommenheit, durch die vollständige Einzelsubstanz naturhaft, aber nicht absolut notwendig, gefordert, der Existenz aber logisch vorgeordnet (451 f.), der substantielle Abschluß der vollständigen Einzelsubstanz, durch den diese zur Aufnahme der Existenz befähigt wird (452).

Von den einzelnen Akzidentien werden besonders Quantität, Qualität und Beziehung besprochen. Quantität ist nicht dasselbe wie Größe, setzt diese vielmehr voraus. Größe ist ursprünglich mit dem Actus gegeben, eine Eigentümlichkeit des Seienden als solchen (459). So glaubt der Verf. im Anhang auch die Größe als Gegenstand der Mathematik retten zu können. Die Mathematik hat ihren Gegenstand nicht geändert, sondern sie ist vom näher bestimmten Größenbegriff, der sinnlich wahrnehmbaren Größe (Quantität), zum ursprünglichen Sinn der Größe und des Maßes zurückgegangen, der in der Seinsbestimmtheit gründet und darum einen uneingeschränkt weiten Sinn hat (478). Gegenstand der Geometrie aber bleibt die kontinuierlich ausgedehnte Größe (481).

Wie schon dieser gedrängte Überblick zeigt, bedeutet das Werk N.s einen durchaus selbständigen und *einheitlich durchgeführten Aufbau der Ontologie,* in dem von wenigen Ursätzen aus das Gesamtsystem streng folgerichtig entwickelt wird und Ausblicke auf die verschiedensten Probleme eröffnet werden. So erweist sich die Fruchtbarkeit der Ansätze des Verf. Die denkerische Kraft, mit der die immer wieder eingeschärften Grundlehren durchgeführt werden, verdient Bewunderung. Es ist so ein in sich geschlossenes System, eine widerspruchsfreie Deutung der Gesamtwirklichkeit erreicht worden — einige kleine Bedenken, die vielleicht auf Mißverständnissen beruhen, seien hier zurückgestellt.

Die Frage ist aber unvermeidlich: Genügt die innere Folgerichtigkeit und *Widerspruchsfreiheit* als Kriterium der Wahrheit? Ist nicht auch die thomistische Ontologie und vielleicht auch die Metaphysik des Suarez eine in sich widerspruchsfreie Deutung der Wirklichkeit? Und doch weicht N. in vielen Punkten von beiden ab; seine Ontologie bedeutet eher eine Weiterführung des Skotismus. Außer gelegentlichen Bemerkungen, in denen N. seine Auffassungen gegen Lehren des hl. Thomas (z. B. 232 f.) oder des Skotus (228 f.) abgrenzt oder gegen abweichende Ansichten moderner Scholastiker (z. B. M. Müllers 64, K. Rahners 82, L. Fuetschers 229) verteidigt, fehlt die Auseinandersetzung mit andern scholastischen Systemen. Vielleicht wäre der starke Band sonst nochmals auf den doppelten Umfang gewachsen.

Um so mehr drängt die Frage, ob die angewandte *Methode* die grundlegenden Annahmen positiv zu rechtfertigen vermag. N. betont mit Recht wiederholt, daß alle Ontologie letztlich von der Erfahrung ausgehen müsse. Freilich kommt es ihr nicht auf die bunte Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen, sondern auf das Intelligible an; aber auch dieses wird ursprünglich nur im Sinnfälligen erfaßt (266). Würde dem nicht eine mehr von den Phänomenen ausgehende Methode oder wenigstens ein Erläutern der abstrakten Sätze an konkreten Beispielen entsprechen? Tatsächlich aber wird die strenge Abstraktheit der Gedanken kaum je einmal durch ein Beispiel aufgelockert. Bringt diese Methode nicht für uns Menschen Gefahren des Abirrens mit sich?

Die entscheidende Frage ist schließlich: Können sich die grundlegenden Annahmen N.s wirklich auf echte intellektive Evidenz stützen, sind sie durch die Sache selbst gefordert? Wir denken hier vor allem an einen weitgehenden *Parallelismus zwischen begrifflichen Strukturen und Seinsstrukturen.* Ein solcher scheint uns etwa in dem Satz zum Ausdruck zu kommen: „Der Intellekt unterscheidet und eint, was in der Sache unterschieden und zugleich identisch ist" (231). Das Urteil ist für N. darum Nachvollzug des realen Aufbaus des Seienden selbst. Niemand wird leugnen, daß dies in gewissen Grenzen der Fall ist. Aber die begrifflichen Strukturen sind auch in weitem Maß durch die abstraktive Eigenart unseres Denkens bedingt (vgl. S. th. 1 q. 85 a. 5), und darum fordert ihre Übertragung auf die Seinsordnung viel Behutsamkeit. Geht es z. B. an, ohne Einschränkung zu sagen: „Logisch notwendige Folge ist in ihrem ursprünglichen Sinn innerlich notwendige Seinsfolge" (250)? Was ist denn dieses reale Folgen oder „Resultieren"? Gewiß will N. nicht

sagen, so wie sich z. B. aus der Definition des Dreiecks gewisse Lehrsätze ergeben, so gebe es ein reales Geschehen, durch das die Eigentümlichkeiten des Dreiecks aus seinem Wesen hervorgehen. Wenn aber das reale „Sich-Ergeben" kein Geschehen ist und doch eine reale Beziehung sein soll, was ist es dann?

Wenn der Parallelismus zwischen Denk- und Seinsordnung in so weitem Maße gilt, wie ihn der Verf. annimmt, dann ergibt sich allerdings logisch seine weitere These, daß jedes Seiende ohne Ausnahme eine *Vieleinheit* ist. Aber ist diese Auffassung haltbar? Wenn es wahr ist, was Thomas mit Berufung auf Platon sagt: Necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem (S. th. 1 q. 44 a. 1), dann hat die Einheit nicht nur, wie auch N. annimmt (214), teleologisch den Vorrang vor der Vielheit, sondern sie ist auch dem Sein und der Natur nach vor der Vielheit, so daß die erste Einheit nicht mehr Vieleinheit im Sinne N.s sein kann. Wenn aber die Mehrheit der inneren Seinsgründe des endlichen Seienden letztlich auf ein einziges Prinzip zurückgeführt werden muß, so kann dieses nur das *Sein* selber sein, das als subsistierendes Sein in seiner unendlichen Fülle in höherer Weise voraus-enthält, was immer sich im Endlichen in der Vielheit der inneren Seinsgründe entfaltet. Kommt dieser Vorrang des Seins bei N. genügend zur Geltung?

Es kann nicht unsere Absicht sein, hier eine Beantwortung all dieser Fragen zu versuchen. Jedenfalls ist es ein Beweis des tiefen philosophischen Ernstes des Buches, daß es dazu zwingt, uralte metaphysische Fragen wieder von Grund aus neu zu stellen.

Jos. de Vries S. J.

Kuhn, H., *Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie.* gr. 8° (173 S.) Tübingen 1950. Mohr. DM. 4.80.

Um die Art, wie dieses sehr ernst zu nehmende Buch die *Existenzphilosophie* behandelt, zu verstehen, muß man von vornherein wissen, daß der Verf. damit „eine Philosophie von der Art der Philosophie Sartres" (6) meint; deshalb werden auch bei deren anderen Vertretern eher jene Denkmotive akzentuiert, die dasselbe oder wenigstens ein verwandtes Gepräge aufweisen. Die so geschaute Existenzphilosophie wird einerseits als „ein Krankheitsmerkmal der Kultur" gesehen; anderseits aber ist es ihr Verdienst, „eine zeitlose Wahrheit über den Menschen neu entdeckt zu haben" (11). Dabei handelt es sich um das „Gesetz der Krise" (11), das lautet: „Durch eine Krise müssen wir zur Reife gebracht werden" (7). Hierin liegt eine gewisse „Wahlverwandtschaft" (29) der Existenzphilosophie mit dem Christentum, die jedoch über den tiefgreifenden Unterschied nicht hinwegtäuschen darf; denn im Grunde ist die Krise, wie die Existenzphilosophen sie entwickeln, nur „eine Karikatur der christlichen Krise" (14). Bei ihnen wird eben die Krise durch die Krankheit der Zeit verdorben, die darin besteht, daß „das Nichts sich ausdehnt", dessen „legitimen Herrschaftsanspruch" (11) sie verkünden. Daher „wird die Krise als eine Begegnung mit dem Nichts verstanden, d. h. mit der Negation von Sinn und Wirklichkeit" (7); wie aber die Zerstörung von allem zum positiven Aufbau führen kann, ist kaum zu begreifen. Folglich scheint der Schluß berechtigt zu sein: „Der Existentialismus, der sich als eine Philosophie der Krisis versteht, vernichtet die Krisis" (173).

Verdeutlichen wir diese Gesamtschau durch die wichtigsten *Einzelzüge*. Zunächst ist ein nihilistisches Grundgepräge nicht zu verkennen (25, 39). Das zeigt sich bezüglich des Menschen darin, daß „die Idee einer sich der eigenen Vervollkommnung zubewegenden Natur" (22) ausfällt; da es also ein inneres Wesensgesetz nicht gibt, besagt die Existenz dasselbe wie absolute Freiheit, deren Entscheidung „jenseits rationaler Begründung und Rechtfertigung liegt" (23 f.). Das Nihilistische zeigt sich dann in der Entfremdung gegenüber der Welt, die „ohne Zeichen" (40) oder ohne Sinn und Ziel ist, die „uns als moralischen Wesen nichts zu vermelden" (44) hat; sie löst sich in einen sinnlosen Wirbel von Eindrücken und damit in nichts auf. Auf diesem Hintergrund kann es objektive Wahrheit nicht geben, kommt es zur „Zerstörung des Glaubens an die Vernunft" (57). Einzig möglich ist die subjektive Wahrheit, die im Ganz-existieren besteht und den Sinn erst hervorbringt, indem sie alles dem Lebenszusammenhang einordnet. Von ihr gilt des näheren: „Wahrheit kann nicht meine Wahrheit sein, und meine Wahrheit fällt gänzlich mit der konkreten Situation des Existierenden zusammen und ist von dessen leidenschaftlichem Ergreifen nicht ablösbar. So wird Wissen lediglich zum „Ausdruck des vergänglichen

geschichtlichen Augenblicks; damit gerät die Philosophie in einen bodenlosen Historismus" (86).

Der Verlust der objektiven Wahrheit bestätigt, „daß wir zu nichts bestimmt sind"; deshalb sind wir „zur Freiheit verdammt" (95), was mit der Verzweiflung gleichbedeutend ist. Ihr darf der Mensch nicht ausweichen; vielmehr gilt es, gerade diese Verzweiflung und mit ihr diese Freiheit und so sich selbst zu wählen, um dadurch das Nichts zu überwinden. Zu dem Positiven jenseits des Nichts führt „ein Sprung"; es ist unmöglich, „dieser Bewegung nachzuspüren oder ihr Ziel zu bestimmen: Irrationalität ist ihr Wesen"; „das nun ergriffene Ziel . . . ist etwas unerklärlich Zufallendes" (125). Hierin liegt ein Bruch, der ein Erklären der Krisis und des ihr eigenen Nichts durch den nachfolgenden Aufbau ausschließt; dann aber „ergibt sich nicht eine in sich einige Theorie, sondern zwei miteinander unvereinbare Theorien: die eine, die der Krise vorangeht und unter der Wucht der existentiellen Analyse zusammenbricht, und eine zweite, die aus eben dieser Krise entspringt" (155). Gesteht man hingegen zu, daß der Aufbau die Krise zu erklären vermag, so wird die „Krisis in dem existentialistischen Sinn dieses Wortes" (154f.) verlassen. Tatsächlich ist ein „Zurückweichen vom Existentialismus" festzustellen, und zwar in Richtung auf eine „Historio-Theologie" (Heidegger im Gefolge Hölderlins) oder den „Idealismus" (Jaspers und Sartre) oder die „christliche Theologie" (Kierkegaard und K. Barth) hin (156).

Die *eigene Auffassung,* die der Verf. dem Existentialismus entgegenstellt, gewährt einerseits der Krise ihre volle Bedeutung für den Aufstieg des Menschen zu dem, was er zu sein hat; anderseits aber wird diese wirklich nur als Funktion des Aufstiegs und als Durchgang zu diesem angesetzt, weshalb sie auch aus ihm zu erklären ist. Über die philosophischen Gegebenheiten hinausgreifend und auf die volle christliche Wirklichkeit hinblickend, erscheint die Krisis als „die erschütternde Erfahrung unserer eigenen Ohnmacht, eines Elendes, aus dem wir erlöst werden können, dem uns unsere eigene Kraft aber nicht zu entreißen vermag" (18). Folglich ist das Nichts „die Nichtigkeit unseres Selbst in seiner Entfernung von Gott" (11) oder „der Schatten des verleugneten Gottes" (18). Damit im Zusammenhang wird die Hoffnung zum Grundlegenden, die Verzweiflung aber zu dem, was erst aus dem Abfall erwächst. Von hier aus zeigt sich die Grundentscheidung, mit der sich der Einzelne verwirklicht, letztlich als „ontologische Affirmation", die „das Prinzip und der Ursprung aller Metaphysik" (130) ist, weil sie sich zum Sein in jeder Hinsicht bekennt.

Diese Entscheidung umschließt die „theoria" und so die objektive Wahrheit als Aufleuchten der von Gott gegebenen Ordnung; „durch die Vernunft wird diese Ordnung entdeckt, und durch den Willen wird sie angeeignet und auf das handelnde Leben übertragen", wobei sie nicht „einen Gegensatz zu Freiheit", sondern „die Bedingung der Freiheit" (55) darstellt. In innigster Durchdringung hiermit wirkt die Liebe als Leidenschaft, die ihre „unbedingte Intensität" von dem ihr „allein angemessenen Gegenstand" (89), von Gott, empfängt und die Objektivität der Wahrheit garantiert. Als tiefste Wurzel ist „vernünftiger Glaube" (92) anzusprechen, der, als Grundhingabe an das Sein und die Ordnung, auch im ethischen Sinne, vom Einzelnen vollzogen, durch seine unbedingten Forderungen „erst die konkrete Situation" (93) konstituiert. Dadurch gewinnt der Mensch einen Stand, der sich auch in jeder Krise nur bewährt und vertieft. Dieser Glaube ist zwar „nicht ein Wissen", weil wir in ihm „zu einer Position voranspringen, die außer Reichweite der Vernunft liegt"; doch ist er nicht irrational, weil er „auf vernünftiger Bewährung" besteht und von uns verlangt, „Gründe für das zu suchen, was wir glaubend als wahr annehmen" (93).

Allem Irrationalismus setzt K. „den metaphysischen oder analogischen Begriff der Vernunft" (141) entgegen. Sie gründet darin, daß die Wirklichkeit in sich selbst „erkennbar oder vernünftig" ist, und entfaltet sich als Macht, die „mit den Aufbauprinzipien der Wirklichkeit übereinstimmt oder sich analogisch zu ihnen verhält" (141). Folgerichtig ergibt sich daraus „die Analogie des Seins" (172), die nicht in der Negation stecken bleibt, sondern sich durch diese zur Affirmation erhebt. Für die Gotteserkenntnis bedeutet das: „Gott ist das Nicht-Sein jeglichen Seienden, aber zugleich weist alles Seiende auf ihn als die Quelle seines Seins hin" (172). Insofern wir Gott durch negative Aussagen umgrenzen, mögen wir ihn Nichts nennen, aber

„Nichts nur im Sinne der Überfülle, die alle Abgrenzungen und Unterscheidungen vernichtet" (17); in eins damit nähern sich positive Aussagen Gottes Herrlichkeit, die „in seiner Schöpfung offenbar" ist, wenn auch nur „durch unendlich entfernte Analogien" (18).

Die *Bedeutung des Buches* von K. liegt vor allem in einem Doppelten. Auf der einen Seite zeigt es mit unerbittlicher Eindringlichkeit das Gefährliche und Zerstörende, das alles Auflösende und so wahrhaft Nihilistische, das den vorherrschenden Wesenszug des extremen Existentialismus bildet, das aber auch seinen weniger extremen Ausprägungen als verborgene, auf diese oder jene Weise zutage tretende Grundströmung mehr oder minder innewohnt. Auf der anderen Seite bemüht sich das Buch um ein Philosophieren, das ebenso dem Grundanliegen des Existentialismus, nämlich dem Neuwerden des Menschen im Durchgang durch die Krise, gerecht wird, wie es zugleich gerade um dieses Grundanliegens willen und zu diesem hin die Metaphysik des Abendlandes in lebendigem Vollzug durchdenkt. Besonders hervorzuheben ist, daß dabei diese Metaphysik bis in ihr Kernstück der Analogie des Seins angeeignet wird.

Die Thematik des Verf. bringt es mit sich, daß in seiner Darstellung die negative Seite der Existenzphilosophie in den Vordergrund tritt. Gewiß kommt auch ihre positive Seite immer wieder zur Sprache; doch wäre diese in einem ganz ausgewogenen Bild der Existenzphilosophie mit stärkeren Akzenten zu versehen. Tatsächlich haben die Existenzphilosophen viele wichtige Erkenntnisse bezüglich der Verwirklichung des Menschseins zutage gefördert, die sich von allem Zerstörenden lösen lassen und die großenteils noch der Auswertung harren. Hier drängt sich die Frage auf, ob es günstig ist, gerade Sartre als Orientierungspunkt für eine Darstellung der Existenzphilosophie zu nehmen, da man doch wohl sagen darf, daß er entscheidende Momente des ursprünglichen Ansatzes in ihr Gegenteil verkehrt oder wenigstens nach ihren negativsten Möglichkeiten fortentwickelt. Trotz der Unterschiede, die K. selbst zwischen den hierher gehörenden Philosophen herausarbeitet (vgl. etwa 104), werden vielleicht doch die andern zu sehr im Lichte Sartres gesehen. Was das Verhältnis Sartres zu Heidegger betrifft, so wäre neben der „Aneignung" die „Umwandlung" (27) noch schärfer zu betonen, als es hier geschieht. Vor allem geht Heideggers Fundamentalontologie auf eine Seinsphilosophie aus, die über jede bloße Existenzphilosophie hinausschreitet. Doch sprengt die Würdigung dieser Seite den Rahmen der vorliegenden Studie, die sich ja gerade der spezifisch existenzphilosophischen Betrachtung zuwendet und zu deren Klärung einen verdienstvollen Beitrag geleistet hat. Joh. B. Lotz S. J.

Zenkowski, B., *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche.* gr. 8° (68 S.) Stuttgart 1951, Evangelisches Verlagswerk. DM 3.50.

Vom Osten her werben zwei Menschenbilder um das Interesse des Westens: das politisch-weltanschauliche des dialektischen Materialismus und das religiös-christliche der russischen Orthodoxie. Von der besonderen Gestalt, die das christliche Menschenbild in der Ostkirche angenommen hat und wie es in der ostkirchlichen Theologie und in der ihr nahestehenden östlichen Philosophie gegenwärtig zum Ausdruck kommt, handelt ein heimisch damit vertrauter Kenner in der hier anzuzeigenden Studie.

Nicht ein ausgeführtes Menschenbild, sondern nur „Grundlagen der orthodoxen Anthropologie" herauszustellen, ist die Absicht der — äußerlich gesehen — recht bescheidenen, aber schon wegen des durchgehenden Kleindrucks über ihren wahren Umfang und Gehalt täuschenden Schrift. Ihr Verf. war ursprünglich Dozent der Philosophie an der Universität Kiew (1912-19), lehrte dann als Emigrant vorübergehend in Belgrad und Prag, verbrachte einige Jahre in den Vereinigten Staaten und gehört seit 1927 dem Russisch-Orthodoxen Theologischen Institut in Paris an, dessen Dekan er seit 1944 ist. Daß der Verf. sich in dieser Studie des öftern auf seine zweibändige Geschichte der russischen Philosophie (Paris 1948/50) stützt und beruft, ist zwar subjektiv verständlich, dient aber wohl den meisten Lesern im Westen kaum, da sie nur russisch erschienen ist. Das kleine Buch ist auch nicht gerade leicht lesbar und in entscheidenden Partien sogar schwer verständlich, was übrigens nicht etwa zu Lasten der Übersetzung fällt, für die *Helena Strauß* zeichnet. Der

Grund liegt vielmehr im Gedankentext selber, der sich manchmal zu einer Problemfülle verdichtet, der keine ebenbürtige Form der Disposition und Komposition klaren Durchblick verleiht.

Wenn von den 10 Paragraphen drei auf die Einführung entfallen, so ist das gut verständlich für die Darlegungen über die Bedeutung der christlichen Anthropologie (§ 1) und für jene über die Quellen der orthodoxen Anthropologie (§ 2), aber fragwürdig für die dort untergebrachte Unterscheidung zwischen dem ‚wahren' und dem ‚wirklichen' Menschen (§ 3). Abgesehen davon, daß die terminologische Anlehnung an die neureformatorische Anthropologie (E. Brunner) erst sehr viel später (18 f.; 27; 38; 43; 58; 60) die entscheidende sachliche Differenz in der Bestimmung des ‚homo absconditus' und seines Verhältnisses zum empirischen Menschen erkennen läßt, gehört jene biblisch verstandene Unterscheidung offenbar zu den Ausführungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen (§§ 5 und 6) und würde dort den naturgemäßen Anschluß an die dritte, die ekklesiologische Sicht des Menschen finden, die im § 7 zur Darstellung kommt.

Auf dieser Dreiheit baut sich ja der ganze Entwurf dieser theologischen Anthropologie auf, der bei aller Treue zur herkömmlichen Lehre der Orthodoxie von sich bekennt, „in einer Reihe von Punkten Formeln aufzustellen, die die Tradition nicht kennt oder die in ihr nur angedeutet werden" (14). Dazu dürfte gewiß auch und vor allem die besondere Fassung zählen, in der hier nicht nur Wesensgleichheit (Homoiousie), sondern Wesenseinheit (Homoousie) aller Menschen vertreten wird. Es ist allerdings wohl kaum verständlich, inwiefern nun gerade im Lichte des chalcedonensischen Dogmas von der Einheit der Person in der Zweiheit der Naturen in Christus Klarheit über „die Allmenschlichkeit eines jeden Menschen" (mit Bulgakow zu reden) zu gewinnen sei: wesenseigene Menschennatur in je eigener, ja unvergleichbarer Persönlichkeit (vgl. 24 f.; 42 u. ö.).

Es durchzieht die Studie ein betonter *Personalismus*, der oft mehr westlich anmutet. Doch legt der Verf. Wert darauf, seine humanpersonale Auffassung als vertiefte, aber genuin orthodoxe, metaphysische und theologische Konzeption darzutun. Die Gottebenbildlichkeit soll ihren Träger nicht in der Geistnatur des Menschen als solcher, sondern in der geschaffenen Persönlichkeit haben. Nur unter dieser Annahme lasse sich „die grundlegende anthropologische Idee der Orthodoxie in ihrer ganzen Tiefe verstehen" (25 f.). In der Persönlichkeit des Menschen eine metaphysische Geschlossenheit sehen wollen, heiße: einem Pluralismus verfallen, der die All-menschlichkeit jedes einzelnen Menschen verkenne und mit der personalen (nicht naturhaften) Gottebenbildlichkeit auch die wahre Kreatürlichkeit der menschlichen Person preisgebe (so — in Übereinstimmung mit dem russischen Theologen Nesmelow — S. 29).

Von daher sieht der Verf. das Innenverhältnis der Person zu ihrer Natur und das Außenverhältnis zum Ring ihrer Gemeinschaftsformen. Die Person kann das Leben der von ihr hypostasierten Natur beeinflussen, steht aber mit ihr — seit der Erbsünde — im nicht endenwollenden Kampf. Durch den Sündenfall ist nicht ein schlechthinniger Verlust der Gottebenbildlichkeit eingetreten, was bedeuten würde, daß die Persönlichkeit zu nichts zerfiele. Auch ist nicht die Person — die Trägerin der Gottebenbildlichkeit — verderbt worden, sondern die Natur und das Verhältnis der Person zur Natur — die ‚Individualität' (25).

Schwieriger mitzuvollziehen sind die Gedanken des Verf. über die *gemeinschaftstiftende Funktion* der Gottebenbildlichkeit. Es kann nach ihm eine Gemeinschaft mit Gott, der „absoluten Persönlichkeit", überhaupt nicht geben, es sei denn in der Gliedschaft der Kirche. Es sei deshalb auch im Heidentum „ein Rest der Kirchlichkeit, wenn auch ein unfruchtbarer Rest", anzuerkennen (33; 40 Anm.). Darlegungen über ‚Katholizität' im ostkirchlichen Sinne der ‚Ssobornostj', wie sie hier namentlich im § 7 vorgelegt werden, liest der westliche Theologe und Philosoph mit besonderer Aufmerksamkeit und Besinnlichkeit; weiß er doch, wie schwer es für ihn hält, dieses pneumatische Gemeinschaftsmoment an der ostkirchlichen Personalanalyse richtig zu erfassen. Wenn wir hier hören, daß dabei Tschaadajeff unter dem Einfluß der französischen Traditionalisten stand, Trubetzkoj vom System des Transzendentalismus ausgeht (33 f.), und wenn uns dann anderwärts noch erklärt wird, nach orthodoxer Lehre sei ‚ssobornostj' eine Eigenschaft der Person und könne ihrem Sinne nach am besten durch Analyse der Person erklärt werden (Iwan Tschetwerikow, Ssobornostj,

in: Ev. Theol. 1952, 352), so bestätigt das alles die oft beklagte Erfahrung, daß russische Philosophen und ostkirchliche Theologen selber in ihrer Erklärung dieses vielfarbig schillernden Eigenbegriffs der orthodoxen Sozialanthropologie auseinandergehen. Dieser Mangel an Einhelligkeit bzw. Eindeutigkeit beschattet nicht nur das Verhältnis ‚Person-Gemeinschaft', sondern auch das Problem der Freiheit und das des Bösen im Menschen — beide das Thema des vorletzten Paragraphen (9). Wie der Mensch als Geschöpf Gott angehört, so in Kraft seiner ‚Allmenschlichkeit' allen Menschen; und wie er kraft seiner Leiblichkeit dem Kosmos angehört (wovon § 8 eigens handelt), so durch die Gabe der Freiheit sich selber. Nach dem Sündenfall besitze aber der Mensch die Gabe der Freiheit tatsächlich nur in der Kirche und mit der Kirche (vgl. 57). Wie der Verf. sich für das Verhältnis der kreatürlichen zur absoluten Person auf das zweibändige Werk Nesmelows (Die Wissenschaft vom Menschen) stützt (29f.), so setzt er sich beim Anthropo-Theodizeeproblem (Die Freiheit und das Böse im Menschen) mit Bulgakow und Wyscheslawzew auseinander (56f.). Es sind Darlegungen, die man als Ergänzung begrüßen kann zu den veröffentlichten Referaten und Diskussionen des Gesprächs, das zwischen evangelischen und orthodoxen Theologen in Frankfurt a. M. vom 13.—15. Juni 1951 stattgefunden hat (vgl. Ev. Theol. 11 [1951/52] H. 7/8). J. Ternus S. J.

Procksch, O., *Theologie des Alten Testamentes.* 8° (VIII u. 787 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 26.—.

Vriezen, Th. C., *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament.* gr. 8° (302 S.) Wageningen 1949, Veenman & Zonen. fl 13.25.

1. Dieses letzte Werk des 1947 verstorbenen Erlanger Alttestamentlers Procksch kann mit besonderem Recht als Lebenswerk bezeichnet werden, da der theologischen Arbeit am AT immer das besondere Interesse des Verf. galt und auch das Manuskript selbst in 35jähriger akademischer Lehrtätigkeit langsam gewachsen und ausgereift ist. So spürt man in allen Teilen ebenso die langwierige Kleinarbeit, die sorgsam Stein für Stein zum großen Gebäude gesammelt hat, wie die gleichmäßige Beherrschung des gesamten Stoffes und das abgewogene Urteil zu diskutierten Fragen. Zugleich ist das Ganze getragen von einer tiefen Gläubigkeit, die sich bewußt ist, nach Gottes immergültigem Wort und seinen Heilswegen in der Menschheit zu forschen. Sie gibt der Darstellung eine gewisse persönliche Wärme, führt aber auch dazu, daß die Punkte, die im persönlichen Bekenntnis des Verf. eine entscheidende Rolle spielen, in seinem Verständnis des AT besonders stark in den Vordergrund gestellt werden, z. B. der Glaube und der Prophet als Offenbarungsträger. Man wird jedoch nicht sagen dürfen, daß dadurch das Gesamtbild wirklich verzeichnet werde.

Das Werk gliedert sich nach einer einführenden Erörterung systematischer Fragen (1-47) in zwei Hauptteile: Geschichtswelt (48-419) und Gedankenwelt (420-712), in denen der Glaubensgehalt des AT in seinem konkreten geschichtlichen Wachsen und dann in seiner gedanklichen, thematischen Breite zur Darstellung kommt, Längsschnitt und Querschnitt. Das abschließende Register der Bibelstellen (714-756) und der Namen und Sachen (757-786) ist von F. Ebeling beigesteuert; es ist sehr sorgfältig gearbeitet, bedürfte aber noch einer weiteren Differenzierung großer Stichworte, denn das einfache Aneinanderreihen endloser Seitenzahlen hinter einem Stichwort (zu „Volk" 273; zu „Gott" mehr als 350 — also jede zweite Seite des Buches!) ist praktisch wertlos. Abgesehen von den Registern ist das Buch noch eigenste Arbeit des Verf., der das endgültige Manuskript unter schwierigen Kriegsverhältnissen auf seinem Alterssitz im Allgäu fertigstellte, wo die Beschaffung und Einarbeitung der neuesten Literatur nicht möglich war. So findet man relativ wenig Literaturhinweise, und diese sind meist älteren Datums. Die Herausgeber *(G. v. Rad* in Verbindung mit *O. Grether* und *A. Alt)* haben jedoch von einer Überarbeitung Abstand genommen, in der richtigen Überzeugung, daß es wichtiger sei, eine unveränderte Darstellung der eigenen wissenschaftlichen Überzeugungen des bedeutenden Gelehrten vorzulegen. —

Für P. ist das AT nicht bloß theologisch bedeutsam durch die Reihe theologischer Aussagen, die dort zu sammeln sind, sondern speziell als theologisch und nur theologisch richtig erfaßbare Geschichte. Darum geht er von einer Untersuchung über

„Theologie der Geschichte" (1-7) an sein Thema. Geschichte wird für ihn zu einem Thema der Theologie durch den Eintritt des Gottessohnes in sie, durch den er ihr Schöpfer, ihr stets gegenwärtiger Mittelpunkt und ihr Ziel wird. Damit ist klar, daß P. nicht so sehr die Weltgeschichte überhaupt, als vielmehr das geschichtliche Werden und Wachsen des übernatürlichen christologischen Kosmos als Gegenstand einer Theologie der Geschichte im Auge hat. Darin liegt eine gewisse Verengung des Begriffs, die außer acht läßt, daß Geschichte nicht erst in und durch Christus theologischen Charakter erhält, sondern weiterreichend schon dadurch, daß Gott Herr und Gestalter der Geschichte ist und sie als solcher auf Christus und die Vollendung der Welt in ihm hinlenkt. Tatsächlich versteht P. unter Theologie der Geschichte das vom Glauben getragene wissenschaftliche Erfassen der im geschichtlichen Ablauf ergangenen und von den großen Glaubensgestalten der Geschichte in je individueller Prägung aufgenommenen und dargestellten übernatürlichen Gottesoffenbarung in Christus, wie er denn seine Untersuchung überhaupt mit dem Axiom beginnt: „Alle Theologie ist Christologie" (1). Zur Frage nach der „Theologie des AT" (7-12) übergehend, kann er dann folgerichtig feststellen, daß das AT als „vorchristliche Geisteswelt" eigentlich „außerhalb einer geschichtstheologischen Betrachtung zu liegen" scheine (7), und seine Hineinnahme deshalb einer eigenen Rechtfertigung bedarf. Sie wird darin gesehen, daß die Welt des AT durch die Gestalt Christi notwendig mit der des NT verbunden ist, nicht nur durch das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung, sondern umfänglicher, weil Christi Gestalt überhaupt nur auf dem Gesamthintergrund des AT und speziell seines Gottglaubens verständlich ist. Damit ist die unbedingt christologische Ausrichtung seiner Theologie des AT gegeben, da das AT anders für ihn überhaupt kein Gegenstand der Theologie wäre. Doch wirkt sich diese Haltung erfreulicherweise nicht dahin aus, daß in der Einzeldarstellung überall Verbindungslinien zu Christus gewaltsam gesucht und gezogen werden, wie es gelegentlich gerade in neueren protestantischen Arbeiten zu beobachten ist. So an der Oberfläche will P. nicht verstanden werden. Die Christusbezogenheit betrifft vielmehr das AT als Gesamtkomplex, der aber in sich selbst seine eigene, in sich weithin geschlossene Struktur behält und in dieser seiner Eigenart vom christlichen Theologen als Glaubensgut aufgenommen werden muß, eben wegen seiner Christusbezogenheit. Damit ist schon die verschiedene Art angedeutet, wie „Geschichtstheologie und Religionsgeschichte" (12-19) zum AT stehen, da „die Theologie der Geschichte die Anerkennung der Offenbarung in Christo und die Anteilnahme des Glaubens am geschichtlichen Urteil fordert. Wo Theologie ist, da sind diese beiden Voraussetzungen unerläßlich" (13), während bei der religionsgeschichtlichen Betrachtung beides fehlt. (Hier wird der starke ‚existentielle' Einschlag in den Gedankengängen P.s ganz deutlich, der sich wesentlich an den protestantisch gefaßten Glaubensbegriff anschließt. Ein ungläubiger Theologe wäre für P. ein Widerspruch.) Für das AT wird dann festgestellt, daß es nur von der Theologie im genannten Sinn vollständig und in seinem Kern erfaßt werden kann. Aber diese kann, ja muß sich die religionsgeschichtliche Betrachtung einordnen, nicht nur weil die zu erforschende Gottesoffenbarung oft genug in Schalen eingeschlossen ist, die die religionsgeschichtliche Methode öffnen kann, sondern grundsätzlicher, weil eben „Geschichte die Form ist, in der sich die Selbstoffenbarung Gottes der Menschheit erschließt und in der sie vom Glauben wahrgenommen und einverleibt wird" (17). So muß denn jede einzelne bedeutendere Gestalt oder Periode dieser Geschichte konkret mit allen historischen und religionsgeschichtlichen Hilfsmitteln in sich betrachtet werden, um zu erkennen, was an Gottesoffenbarung und Glaubensleben in ihr gewachsen ist. Nur so wird beides in seiner ursprünglichen Lebenskraft verständlich und für den eigenen Glauben wirksam. Danach erst kann die Systematisierung des Gesamtgehaltes erfolgen ohne Gefahr, ursprünglich Lebendiges nur mumifiziert zu bieten. — Damit hat P. zugleich die Einfügung des in seiner Methode religionsgeschichtlichen ersten Teiles: „Die Geschichtswelt", in seine Theologie des AT als organisch dazugehörig gerechtfertigt.

Dieser erste Hauptteil zeichnet in drei großen Abschnitten (altprophetische Zeit, Königszeit, Kirchenstaat) in durchweg sehr ansprechenden und stoffgefüllten Einzeldarstellungen die für die Entwicklung der atl Religion bedeutenden Gestalten und Perioden von Abraham bis zum Nachexil hin. In der Väterzeit ist die Aufmerksamkeit besonders auf den Eingottglauben gerichtet, der sich bei Abraham am klar-

sten im El olam ausdrückt, aber auch bei Isaak und Jakob nicht verlorengeht. Während Abraham als historische Einzelperson gilt, sucht P. in Jakob-Israel durch literarkritische Methoden zwei Figuren zu unterscheiden, die auch theologisch nicht das gleiche Bild bieten. Moses gilt als „die mächtigste Gestalt der Geschichte Israels, deren Bahn durch ihn bestimmt wird. Er hat Jahwe und Israel in ein unlösbares Verhältnis gesetzt" (69). Der Jahwename selbst aber soll nicht von Moses stammen, sondern im Levistamm altbekannt gewesen sein (75). Den Höhepunkt dieses ersten Teiles bilden zweifellos die Darstellungen der einzelnen Propheten, deren theologische Profile mit besonderer Liebe und Meisterschaft gezeichnet sind, wie überhaupt für P. der Prophet die einzige religiös-schöpferische Gestalt des AT ist. Der Prophet ist für ihn gleich Offenbarungsträger (129); dadurch wird der Begriff so erweitert, daß er für fast alle großen Gestalten des AT von Abraham an gilt und angewendet wird (685). König und Priester treten demgegenüber ungebührlich zurück. Selbst über die religiöse Bedeutung Davids wird sehr wenig gesagt, und die Tempelgründung, die für die religiöse Entwicklung Israels wohl weiterreichende Folgen hatte als das Auftreten mancher Propheten, wird in dem Kapitel über das Königtum nur ganz flüchtig erwähnt. Die eigentliche Domäne des Priesters wird nicht im Kult, sondern in der Verwaltung der Thora, der Gotteslehre, gesehen (95; 299).

Der zweite Hauptteil „Die Gedankenwelt" ist in ähnlicher Weise gegliedert wie die „Theologie des AT" von Eichrodt, aber mit einer bemerkenswerten Umstellung: Gott und Welt (Offenbarung, Schöpfung, Weltbild); Gott und Volk (Gnadenwahl, Kult, Recht, messianische Hoffnung); Gott und Mensch (Glaube, Versöhnung, Gemeinschaft mit Gott). Hier ist einfach „Beziehung zu Gott", ohne die theologische Begriffe und Verhältnisse unmöglich sind (420), als Einteilungsschlüssel genommen, während Eichrodt, konkreter den Bundesgedanken ins Zentrum rückend, an erster Stelle „Gott und Volk" behandelt, vielleicht etwas mehr dem atl Denken konform. Übrigens gebührt P. die Priorität für diese markante Dreiteilung; Eichrodt entnahm sie dem Vorlesungsaufriß P.s (421; Anm.; vgl. Eichrodt, Theologie des AT I, 1933, S. 6, Anm. 1). Diese gleichlautenden Titel bei P. und Eichrodt dürfen aber nicht zu der Auffassung verführen, es lägen hier zwei besonders ähnliche Darstellungen derselben Materie vor. Wie schon die Gesamtkonzeption eine andere ist, so auch die ganze Art der Stoffbehandlung. Die Darstellung P.s kann als besonders textnahe charakterisiert werden. Er spricht nicht viel spekulativ über die einzelnen theologischen Begriffe, sondern klärt zunächst in ausführlicher philologischer Untersuchung ihren Wortsinn und entfaltet dann ihren theologischen Gehalt durch geeignete Zusammenstellung der zuständigen Ausagen des AT selbst. Dabei wird dann zugleich die Entwicklung, die der Begriff genommen hat, aufgezeigt. Die Angelpunkte dieses systematischen Teiles liegen in dem Begriffspaar: Selbstoffenbarung Gottes und Anerkenntnis im Glauben. „Der Grundgehalt der Offenbarung ist die Erkenntnis von der Wirklichkeit des Gottes der Väter und der Propheten als des wahren Gottes" (602). Gottes Verhältnis zum Volk ist durch den Begriff der Gnadenwahl bestimmt, der sowohl der Idee der Gottesfamilie mit Gott als Vater wie dem Bundesgedanken zugrunde liegt. Glaube ist die Antwort auf die sich mitteilende und den Menschen ergreifende Wirklichkeit Gottes. Diese Wirklichkeit ist „identisch mit der Wahrheit" (603), doch ist der Glaube wesentlich mehr als assensus intellectualis. Er begreift in sich Treue zu Gott und ist so „die sittliche Bewährung des Menschen im Verhältnis zu Gott" (604), ferner Vertrauen und Gewißheit, die sich auf Gottes Wahrhaftigkeit und Treue stützen; Gottesfurcht, Gotteserkenntnis, Gottesliebe wurzeln in ihm; durch ihn hat der Mensch vor Gott Bestand. So ist er wirklich der „Zentralbegriff der gesamten theologischen Erkenntnis" (603). Bei den Darlegungen über Offenbarung und Glaube findet sich manches, bei dem ohne Zweifel der protestantische Theologe dem Alttestamentler die Feder geführt hat, etwa wenn nicht nur der Inhalt, sondern auch die Tatsache der Offenbarung nur im Glauben erkennbar sein soll (601), wodurch dem Glauben selbst das rationale Fundament entzogen wird. Das hängt jedoch damit zusammen, daß auch Gottesoffenbarung für P. nicht bloß etwas objektiv Gegebenes ist, sondern „der Empfang des Wortes . . . als einer göttlichen Wirklichkeit muß mit geöffneten Sinnen erfolgen, wenn er ins Herz dringen und Offenbarung bringen soll" (602). — Ein nebensächlicher, aber wenig erfreulicher Zug des Werkes ist die Verständnislosig-

keit des Verf. für katholische Dinge. Daß in dem ganzen Werk, soweit ich sehe, nur drei katholische Autoren (Lagrange, Goettsberger, Nötscher) zitiert werden, möchte man gern aus der anfangs genannten Beschränkung verstehen, wenn nicht so entstellende Äußerungen dazukämen, wie: „im Katholizismus versucht das (Eingliederung der Völkerwelt in das Volk Gottes) die Kirche auf politischem Wege, auf dem sie ihr eigenstes Wesen verliert" (7), oder „man kann hier (bei der Heiligkeit von Gegenständen usw.) von magischen Restvorstellungen reden, wie sie im Katholizismus noch vorhanden, im Protestantismus aber grundsätzlich ausgeschieden sind" (535), oder wenn die Forderung der einzigen Kultstätte so erklärt wird, „daß sich Jahwe nicht in mehrere Gestalten multiplizieren lasse, etwa in den Jahwe von Zion, von Hebron, von Beerseba, wie es einen baal hermon, einen baal hasor, einen baal perasim gab oder wie es eine Maria von Einsiedeln, von Loretto, von Ägypten gibt" (229). Der Vergleich selbst läßt sich hier richtig verstehen, sofern es sich lediglich um verschiedene Stätten besonderer Verehrung ein und derselben Person handeln soll, aber die „Maria von Ägypten" ist eine Heiligengestalt, die nichts mit der Mutter Jesu zu tun hat! — Können wir diese Begrenztheiten auch nicht unerwähnt lassen, so ändern sie doch nichts an unserer Hochschätzung für den heimgegangenen Gelehrten und sein hier vorliegendes wissenschaftliches Vermächtnis, dem gewiß ein prominenter Platz unter den verschiedenen Theologien des AT gehört.

2. Ist P.s Theologie des AT ein abschließendes und abgerundetes Lebenswerk, so stellt sich V[r i e z e n s Buch als ein erster Versuch vor („eerste poging tot een theologische benadering van het O.T. op principieel wetenschappelijk-kritische basis", 8), der keinen Anspruch auf Vollständigkeit macht, wie schon der Titel „Hoofdlijnen" andeutet. Diese „Hauptlinien" sind aber nicht als selbständig nebeneinander gestellte theologische Ideenreihen des AT verstanden, sondern als Entfaltung der einen zentralen theologischen Aussage des AT, als die V. die Gemeinschaft des heiligen Gottes mit dem Menschen erkennt (8; 82). Er bestimmt diese jedoch nicht als spezielles Bundesverhältnis (Eichrodt) oder als Gnadenwahl (Procksch), sondern entwickelt sie aus dem Begriff der da'at elohim, der Gotteserkenntnis. „Diese Gotteserkenntnis ist etwas vollkommen anderes, als einen Gottesbegriff, eine Gottesidee zu haben, wodurch man das Wesen Gottes umschreibt. Die Gotteserkenntnis schließt keine Theorie über das Wesen Gottes ein — ist nicht ontologischer Art, wohl aber ein Leben im rechten Verhältnis zu Gott — ist existentiell" (80); „sie ist eine Kenntnis des Herzens und fordert das Herz, sie fordert das Gehen mit Gott durchs Leben" (79); „sie ist Gemeinschaft mit dem Gott, dessen Wesen in sich selbst verborgen bleibt, das heilig ist" (82). Nachdem so „der Charakter der atl Gotteserkenntnis als Gemeinschaftsverhältnis des heiligen Gottes mit dem Menschen" (79-98) als formale Struktur des atl Gottesglaubens skizziert ist, bringen die weiteren Abschnitte die inhaltliche Entfaltung: Gott (99-145); der Mensch (146-174); der Verkehr von Gott und Mensch (175-257); der Verkehr von Mensch zu Mensch, Ethik (258-282); Gott, Mensch und Welt; Gegenwart und Zukunft (283-296). Diese Theologie stellt also nicht so sehr das Volk als Partner Gottes in den Vordergrund, sondern den Einzelmenschen bzw. den Menschen überhaupt.

Diesem eigentlichen Hauptteil des Buches hat V. eine umfangreiche Einleitung vorausgeschickt (11-78), die in fünf Kapiteln eine Reihe grundsätzlicher und systematischer Fragen behandelt: christliche Kirche und AT; der geschichtliche Charakter der israelitischen Gotteserkenntnis; die religiösen Leitgedanken der (einzelnen) atl Schriften; das AT als Wort Gottes; Voraussetzung, Aufgabe und Methode der atl Theologie. Besonders in dem Kapitel über das AT als Wort Gottes wird die grundsätzliche Position V.s zum AT klar. Er erörtert, ob und inwiefern die Heilige Schrift noch Gottes Wort genannt werden könne. Nach der alten Inspirationslehre falle beides zusammen: Heilige Schrift ist Gottes Wort. Aber auf dem Boden der kritischen Bibelwissenschaft könne diese Gleichung nicht aufrechterhalten werden, da in der Bibel vieles offenbar Menschlich-Zeitliche, Historisch-Gebundene, selbst Sündige sich finde und sie deshalb nicht ohne weiteres als inspiriert gelten könne. Aber doch ist Gottes Wort in der Heiligen Schrift überliefert. So tritt an die Stelle der früheren vorkritischen Position (Woord Gods, dat geidentificeert was met de kanonieke Heilige Schrift) jetzt die kritische: Het Woord Gods, dat via de traditie in de heilige Schrift (de kanon) is opgenomen (66). Dabei ist die Heilige Schrift ausdrücklich als „menschliche Wiedergabe" (72) des Gotteswortes verstanden, also doch

wohl nicht inspiriert, so daß für V. als Gottes Wort ausschließlich die eigentliche (prophetische) Offenbarung (die aber nicht bloß bei den Propheten zu finden ist) verbleibt, die in den kanonischen Schriften untrennbar mit menschlichen Elementen verbunden ist. Wie kann aus der im Kanon festgelegten Tradition das echte Gotteswort sicher wiedererkannt bzw. herausgehört werden? Nur von der Christusoffenbarung aus und durch die Führung des Heiligen Geistes (66). So ist der Besitz der Christusoffenbarung notwendige Voraussetzung theologischer Arbeit am AT, weil nur sie das Kriterium ist, an dem echt und gültig Theologisches vom Falschen im AT geschieden werden kann.

V. ringt hier mit einem echten Anliegen der Bibelwissenschaft, den positiven Ausgleich zu finden zwischen dem traditionellen Glauben an die unbedingte Autorität der Bibel und den Erkenntnissen kritischer Wissenschaft, die diese Autorität zu widerlegen scheinen. Aber da er offenbar einen absolut starren Begriff von Schriftinspiration vor sich sieht, der jede kritische Arbeit am Text und Inhalt der Bibel unterbindet, kann er die Lösung nur finden in der Aufgabe der Gleichung: Heilige Schrift ist inspiriertes Gotteswort. Warum heißt sie dann noch Heilige Schrift? Weil in ihr Gottes Offenbarungswort enthalten ist wie die Seele im Leib (67). Die katholische Inspirationslehre vermag eine harmonischere Lösung zu bieten, indem sie durch den Begriff des geistgelenkten, aber in freier Spontaneität schaffenden menschlichen Autors der Schrift dem kritischen Anliegen V.s vollen Raum läßt, ohne die genannte Gleichung aufgeben zu müssen. Inwieweit die volle Gottesoffenbarung in Christus für V. Erkenntnisprinzip für den echten theologischen Gehalt des AT ist, wird nicht ganz klar; doch es scheint, daß auch nach ihm das AT eine wirkliche inhaltliche Bereicherung unseres Besitzes an Gottesoffenbarung bringen kann. Diese ganze Untersuchung V.s, wie sein Werk überhaupt, ist spürbar getragen vom drängenden Bemühen, eine nur-kritische Haltung vergangener Jahrzehnte zu überwinden, einen neuen wissenschaftlich haltbaren Zugang zum religiösen Gut des AT zu finden und eine Synthese von Glauben und Wissen anzubahnen. J. Haspecker S. J.

Cullmann, O., *Petrus / Jünger, Apostel, Martyrer.* gr. 8° (282 S.) Zürich 1952, Zwingli-Verlag. Deutsche Auslieferung: Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart.

Der bekannte Basler Neutestamentler hat hier ein außerordentlich anregendes und in vielfacher Hinsicht wertvolles Werk über den Apostelfürsten geschaffen. Kaum jemals ist man bisher auf nichtkatholischer Seite der Gestalt des Petrus und seiner Bedeutung für die Kirche in so hohem Maße gerecht geworden. Mit Freude wird man den ernsten Willen zu objektiver Erfassung und Darstellung eines seit Jahrhunderten so leidenschaftlich umkämpften Problemkreises anerkennen, auch wenn wir in manchen, und zwar entscheidenden Punkten anderer Meinung sind.

In einem ersten Teil untersucht C. „die historische Frage". Der Vorrang des Petrus im Kreise der Jünger, deren Sprecher und Repräsentant er ist, wird als unbestreitbar anerkannt. Die Namengebung „Kepha" gehe zweifellos auf den Herrn selbst zurück (11—29). Auch unter den Aposteln, d. h. den vom Auferstandenen mit Sondervollmacht Gesandten, steht Petrus „in leitender Ausnahmestellung" (31). Diesen Vorrang habe er allerdings bei seinem Weggang von Jerusalem dem Herrenbruder Jakobus überlassen (39 ff.).

Der (wenigstens anfängliche) Vorrang des Petrus ist nach C. verständlich nur aus einem besonderen Auftrag Jesu, sowohl des „inkarnierten", wie vor allem des auferstandenen, den Petrus als erster gesehen habe, wobei allerdings mit der Möglichkeit gerechnet wird, daß die Evangelisten die so wichtige Beauftragung Petri durch den Auferstandenen in das irdische Leben Jesu retrojiziert hätten (Lk 5, 1 ff.; Mt 14, 28 ff., vielleicht auch Mt 16, 17 ff.) (57 ff.). Petrus habe auch als erster den Messias im Sinne des von Isaias vorausgesagten Gottesknechtes verstanden, womit die ganz grundlegende theologische Bedeutung Petri gegeben sei (67 ff.).

Im letzten Kapitel des historischen Teils kommt C. zu dem Ergebnis, daß Petrus aller Wahrscheinlichkeit nach sein Leben in Rom als Martyrer beschlossen habe (73—169). Von den literarischen Zeugnissen werden besonders 1 Petr 5, 13; vor allem aber 1 Clem 5; dann der Cajustext und die liturgischen Quellen eingehend geprüft und im wesentlichen positiv gewertet. In den Ergebnissen der Ausgrabungen unter S. Sebastiano, der alten „Apostelbasilika", und neuestens unter S. Peter sieht

C. wichtige Bestätigungen der literarischen Zeugnisse, wenn auch über das Petrusgrab keine Klarheit geschaffen worden sei.

In der exegetisch-theologischen Untersuchung geht es vor allem um den wichtigen Text Mt 16, 17 ff. Sehr entschieden tritt C. (gegen Bultmann) dafür ein, daß hier ein echtes Jesuswort, nicht nur Gemeindetheologie, vorliege (206 ff.). Allerdings möchte er das Wort lieber in die Situation unmittelbar vor der Passion (in Zusammenhang mit Lk 22, 31 ff.) verlegen (190 ff.). In der Deutung des Wortes auf Petrus, nicht etwa nur seinen Glauben o. a. (231 ff.) und im Verständnis der dreifachen Metapher (Fels, Schlüssel, Binde- und Lösegewalt) ist C. sehr weitgehend mit uns einig, meint dann aber, an einem sehr entscheidenden Punkt, uns widersprechen zu müssen: Über irgendwelche Nachfolge sei in Mt 16, 17 ff. nichts angedeutet (232 ff.). Im Gegenteil müßten wir die Beauftragung als streng persönliche verstehen. „Fundament" sage etwas Einmaliges. Auch der Beruf des Apostels, als eines Augenzeugen der Auferstehung, schließe eine Nachfolge aus (241 ff.). Dem entspreche auch die Geschichte der ältesten Kirche, die von einem Primat des römischen Bischofs nichts wisse (257 ff.). Jedoch bleibe Petrus für alle Zeiten Urbild und Vorbild für alle Kirchenleitung, ohne daß damit über deren Art und Weise etwas ausgemacht sei (251).

Es ist nicht möglich, zu den vielen und vielgestaltigen — geschichtlichen, archäologischen, exegetischen und theologischen — Fragen, die nicht selten neuartig gesehen und angegangen werden, im einzelnen Stellung zu nehmen. Zur Frage des Petrusgrabes erwarten wir im übrigen ein Wort von berufener Seite. Es soll hier nur auf die Punkte kurz eingegangen werden, die für die katholische Glaubensbegründung von entscheidender Bedeutung sind.

C. sieht im Vorrang des Jakobus nach dem Weggang des Petrus von Jerusalem „eine in jeder Hinsicht wichtige Tatsache" (252). Er sucht sie zu beweisen aus der Stellung des Jakobus beim Apostelkonzil (46 ff.) und aus Gal 2, 9 ff. (41 ff.), den beiden einzigen Texten, die — von apokryphen, aus judenchristlichen Kreisen stammenden Texten abgesehen — überhaupt dafür in Frage kommen. Denn Apg 12, 17 beweist ja nur, daß Jakobus die Kirche von Jerusalem leitete, solange Petrus im Gefängnis war. Darum mußte er ihm seine Befreiung melden lassen. Die bedeutende Rolle des „Herrenbruders" Jakobus in der Urgemeinde kann nicht bestritten werden. Als die Apostel die Stadt verlassen mußten, übernimmt er — wenigstens dort — die Führung. Nur solch ein Eiferer für das Gesetz konnte sich in Jerusalem an dieser Stelle halten. Sein Verwandtschaftsverhältnis zu Jesus mußte ihm, sobald er zum Glauben gekommen war, zudem auch innerhalb der Gemeinde ganz naturgemäß eine besonders angesehene Stellung einbringen. Jerusalem blieb als die Urgemeinde und als die Stadt Gottes, durch das Wirken, das Streben und die Auferstehung seines Gesalbten aufs neue geheiligt, bis zur Zerstörung selbstverständlich Mittelpunkt der Gesamtkirche, zumal Petrus, solange er auf Missionsreisen war oder sich doch in Gemeinden aufhielt, die erst im Aufbau begriffen waren, seinen Primat nicht mehr in gleicher Weise ausüben konnte wie zuvor in Jerusalem. Daß er ihn aber einem anderen im eigentlichen Sinne abgetreten habe, ist nicht zu beweisen. Im Gegenteil: Auf dem Apostelkonzil ist doch er es, der nicht nur als erster das Wort ergreift, sondern auch mit einer Sicherheit und Autorität spricht, die einem (dem Jakobus) Untergeordneten nicht zukäme — zumal Jakobus in dieser Frage nicht ohne weiteres gleicher Meinung war. Im Grundsätzlichen ist mit der Rede des Petrus die Sache bereits entschieden. Über die Bedeutung und die Autorität der „Jakobusklauseln" gehen dagegen die Ansichten der Gelehrten weit auseinander. Wäre wirklich Jakobus damals oberster Leiter gewesen, hätte Paulus sie jedenfalls später nicht so leichthin übergehen können.

Noch weniger aber beweist Gal 2, 9 bzw. 2, 12 für eine Unterordnung des Petrus. Auch ein an sich Höhergestellter kann sich vor Fanatikern, die immer wieder Unfrieden heraufbeschwören — und solche waren die Judaisten (Jakobus persönlich ist nicht unbedingt gemeint) —, „fürchten". Zudem geht es offensichtlich bei Petrus nicht um ein grundsätzliches, sondern um ein praktisches Nachgeben (wie es unter andern Umständen auch Paulus selbst übte, der „den Juden ein Jude wurde, um die Juden zu gewinnen": 1 Cor 9, 20, vgl. Apg 21, 20—26). Wäre übrigens Jakobus das Haupt der Kirche gewesen, hätte sich Paulus zuvörderst doch mit ihm, nicht so sehr mit Petrus, auseinandersetzen müssen — und die Gelegenheit dazu hätte er des

öfteren gehabt. Auch aus der Reihenfolge der Namen in Gal 2,9 folgt nicht notwendig eine Überordnung des Jakobus. Im Gegenteil: Auch Jakobus wird da als Judenmissionar bezeichnet. In 2,7 erscheint aber eindeutig Petrus als das Haupt der Judenmission; demnach war auch Jakobus ihm untergeordnet. Wenn Jakobus einmal — eben Gal 2,9 — vor den Aposteln genannt wird, so dürfte das genügend aus seinem Ehrenvorzug als „Bruder" des Herrn erklärt sein oder daraus, daß er als Exponent der Gesetzestreuen in diesem Streit notwendig im Vordergrund stand. Wir müssen überhaupt in der Urkirche Vorzugsstellungen verschiedener und darum sich nicht ausschließender Art unterscheiden: Johannes stand dem Herrn menschlich am nächsten, Jakobus der „Bruder" des Herrn, Paulus, das Gefäß der Auserwählung, Seinen Namen vor Völker und Könige zu bringen. Einen Rechtsvorrang hat aber nur Petrus, das von Christus bestellte Haupt der Kirche. Und weil er — wie auch C. immer wieder betont — von Christus selbst (und unter feierlichsten Verheißungen: Mt 16,18) dazu bestellt war, ist es überhaupt von vornherein unwahrscheinlich, daß er dieses Amt einem andern überlassen haben sollte, noch dazu einem, der nach der üblichen protestantischen, auch von nicht wenigen Katholiken geteilten Meinung, nicht einmal einer von den Zwölfen war. Jedenfalls müßte man eine solche Übertragung mit eindeutigen Texten beweisen. Und dafür reichen Apg 15 und Gal 2,9ff. in keiner Weise aus.

Noch tiefer geht es, wenn C. die Amtsübertragung Mt 16,17ff. nur für Petrus persönlich — unter Ausschluß von Nachfolgern — gelten läßt. Selbstverständlich ist das Apostolat in mancher Hinsicht unwiederholbar. Niemals kann es wieder vom Herrn unmittelbar berufene Augenzeugen geben. Auch der Fundamentcharakter ist in Petrus — eben als dem Erstberufenen — in einer Weise verwirklicht, wie es nie wieder möglich sein wird. Aber damit ist doch keineswegs gesagt, daß das Amt des Apostolats und des Primates nicht Wesenszüge einschließe, die immer wieder neu verwirklicht werden müssen. Die Aufgabe, zu lehren, zu taufen, die Herde zu leiten, zu binden und zu lösen, stellt sich doch immer wieder neu, und damit erweist sich eine Fortführung des apostolischen Amtes — wenn auch in analoger Weise — als notwendig. Der Bau der Kirche ist eben ein lebendiger Bau, der je neu aus lebendigen Menschen gebaut werden muß. Darum muß auch je ein gegenwärtiges, lebendiges Fundament — als Prinzip der Einheit und Festigkeit des Ganzen — vorhanden sein. Dasselbe Motiv, das Christus (der letztlich doch selber das Fundament seiner Kirche ist: Mt 21,42; Apg 4,11; 1 Petr 2,4ff.; 1 Kor 3,11) bestimmte, bei seinem Weggang zum Vater einen lebendigen Menschen an seiner Stelle zum (sichtbaren) Fundament zu berufen, gilt analog immer wieder. C. sieht zwar richtig, daß das Fundament Petrus fortdauern müsse. Er meint aber, dafür würde das Wort des Petrus ausreichen, das uns im Markusevangelium, in den Petrusreden der Apg und wohl auch in 1 Petr überliefert sei (248f.). Es sollte jedoch zu denken geben, daß der Herr selbst offenbar nicht einmal sein eigenes Wort (allein) für ausreichend hielt: Er bestellt darüber hinaus einen lebendigen Menschen und betet für ihn, daß sein Glaube nicht wanke.

Noch deutlicher scheint der Einschluß von Nachfolgern in den beiden anderen Bildern von Mt 16,17ff. gegeben zu sein. Petrus erhält vom Herrn die „Schlüssel" und die Gewalt „zu binden und zu lösen". Das sind aber für die Kirche wesentliche Vollmachten — wenn anders der Herr in ihr das neue Gottesvolk schaffen will, wie C. selbst überzeugend zeigt (209ff.). Darum können diese Vollmachten nicht mit dem Erstbevollmächtigten aufhören. Wenn Christus aus der Zahl der von ihm selber Erwählten noch einen mit einer besonderen Führungsgewalt betraut, dann scheint doch der Vorrang je eines vor den andern zur Leitung Berufenen dem Willen des Herrn grundsätzlich zu entsprechen. Er sagt das aber selber noch deutlicher in einem Wort, das bisher wohl zu wenig zur Begründung des Primates herangezogen wurde: Es soll eine Herde und ein Hirt sein (Joh 10,16). Das Einheitsprinzip der Herde ist der eine Hirt. Ist der Hirt geschlagen — oder fällt sonstwie aus —, dann werden sich die Schafe der Herde zerstreuen (Mk 14,27). Die Geschichte der Christenheit ist eine ebenso eindrucksvolle wie traurige Bestätigung dafür. Gewiß ist Christus selbst der Hirt. Aber wenn er es für notwendig erachtet, einen sichtbaren Stellvertreter zu bestellen, dann gilt doch derselbe Grund für die Bestellung je eines Hirten immer wieder. Wer nicht durch die Tür in den Schafstall eingeht, der ist ein Dieb und ein Räuber (Joh 10,1). Die Schlüssel aber hat der Herr dem Petrus übergeben.

Ist damit nicht selbstverständlich gegeben, daß Petrus sie (auf irgendeine Weise) jeweils einem andern weiterzugeben hat? Wir können uns dagegen nicht auf den Heiligen Geist berufen, denn wenn irgendwann sein Wirken in der Kirche spürbar war, dann doch in der Urkirche, trotzdem bestellte der Herr einen Primas. Geist und Autorität schließen sich eben nicht aus. Denn der Geist wirkt (wenn auch natürlich nicht ausschließlich) in der Autorität und durch sie.

Über den Willen Christi, daß jeweils ein Hirt an seiner Statt seine Herde leite, kann mithin ein ernster Zweifel nicht bestehen. Solange wir nun aber in ihm den Gesandten und Eingeborenen des Vaters sehen, werden wir auch überzeugt sein müssen, daß eine so grundlegende Willenskundgebung in der Geschichte auch irgendwie ihre Realisierung gefunden hat. Und für diese Realisierung kommt eben — wenn überhaupt irgend etwas — nur eine einzige geschichtliche Erscheinung in Frage: Das römische Papsttum. Gewiß sind die Zeugnisse für einen römischen Primat in ältester Zeit spärlich. Anderseits sind doch auch die frühesten Zeugnisse nicht ohne Gewicht, vor allem 1 Clem und der Römerbrief des Ignatius. Auch Joh 21, 15 ff. darf man als Zeugnis für den Primat des Petrus — und in Verbindung mit Joh 10 — auch für die Nachfolge je eines Primas (wenn auch von Rom nicht die Rede ist) nicht übersehen. Das ist nicht nur ein letztes apostolisches Zeugnis, sondern zugleich auch ein solches der Kirche vom Ende des ersten Jahrhunderts. Man wird auch zugeben müssen, daß die Situation der Kirche in der Frühzeit (noch überall Aufbau; ferner, besonders im Osten, noch das lebendige Bewußtsein der Verbindung mit den Aposteln oder doch mit deren unmittelbaren Schülern) es verständlich macht, wenn der Primat zunächst noch nicht so in Erscheinung trat.

Auf einen letzten Vorwurf muß noch kurz eingegangen werden: Begeht die katholische Glaubensbegründung wirklich einen Zirkelschluß, indem sie den römischen Primat auf das Dogma der Kirche stützt, während doch die Vollmacht, Dogmen zu verkünden, gerade auf der Rechtsnachfolge des Petrus ruht? (267) Wir begründen den Primat primär nicht aus der Lehrentscheidung der Kirche, sondern aus dem Wort und Willen Christi, die uns in den neutestamentlichen Texten, die wir zunächst nur als historische Quellen, also unter Absehung von ihrem Inspirationscharakter und unter Anlegung kritischer Maßstäbe, heranziehen (wenigstens im Kern), glaubwürdig überliefert sind und die ihre einzig mögliche Realisierung in der römischen Kirche gefunden haben. Auf Grund der so bereits erwiesenen, die Lehrautorität einschließenden Vollmacht kann dann der Papst in authentischer Form auch über den Primat des Petrus und seine Nachfolge sich aussprechen, wodurch diese Aussage eine neue Qualifikation erhält. Der Zirkel ist also höchstens ein scheinbarer. Denn der Ausgangspunkt ist in beiden Fällen ein anderer.

W. Bulst S. J.

Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds*. gr. 8° (XII u. 446 S.) London-New York-Toronto 1950, Longmans, Green and Co.

Das vorliegende Werk ist das Ergebnis einer zehnjährigen Forscher- und Lehrtätigkeit an der Oxforder Theologischen Fakultät. Durch H. Lietzmann selber in die Symbolforschung eingeführt, bietet der Verfasser ein reifes und gründliches und doch zugleich lesbares Werk, das das alte Erbe der vergangenen Forschung sorgfältig vorbereitet, kritisch sichtet und in wichtigen Punkten weiterführt. Zugleich wird neben der Textgeschichte der Symbole auch deren Theologie geboten. Das 1. Kap. erhebt die *„credal elements"* im Neuen Testament. Die apostolische Kirche hat noch kein offizielles, textlich im einzelnen bestimmtes Glaubensbekenntnis besessen. Credos einer gelockerten Art konnten durchaus vorhanden gewesen sein. Die Kirche war ja von Anfang an eine glaubende, bekennende und predigende Kirche, die ihrem Sein und ihrer Sendung auch in einem korporativen Leben und einer umfassenden Organisation Ausdruck gab (6 f.). Diese Kirche besaß ein Credo in dem weiteren Sinn eines anerkannten Lehr-Corpus. Immer mehr kristallisierte sich dieser Glaube in conventional summaries (13). Solche Kristallisationspunkte waren Taufe, Unterricht, Polemik, Liturgie, Exorzismen und Briefe der Hirten an ihre Herde. Der konkrete Charakter solcher summaries war durch den „Sitz im Leben" bestimmt. Wenn auch das NT noch kein eigentliches Credo enthält, so bietet es doch zahlreiche einzelne Formen oder Formelgruppen, in denen der trinitarische Grundplan sich

unabweislich aufdrängt (23). Einen Unterschied, wie ihn O. Cullmann herausarbeiten wollte, daß sich die christologischen Formeln an die Juden wandten, und die bipartitischen (= Formeln, die von Vater und Sohn sprachen) an die Heiden, lehnt K. mit Recht ab. Er betont, daß die Antriebe zur Ausbildung des Glaubensbekenntnisses mehr von innen als von außen kamen (23—29).

Wenn eindeutig anzunehmen ist, daß die Taufe und ihre Liturgie der Hauptkristallisationspunkt für die Ausbildung von Bekenntnissen ist, so bringt K. im 2. Kap. eine wichtige Unterscheidung an: *erklärende, darlegende Glaubensbekenntnisse* (declaratory creeds) müssen abgehoben werden von den *Tauffragen* (baptismal interrogations) und den entsprechenden Antworten (30, 49). Die Zuordnung der beiden zu unterscheidenden Arten von Bekenntnissen erfordert zwar noch eine genauere Erforschung des Taufritus und seiner Entwicklung (38). Soviel kann jedoch schon gesagt werden, daß die „erklärenden Credos" im vierten Jahrhundert zwar eine gesicherte Stellung in der Taufvorbereitung hatten (38), keineswegs aber die erste Rolle spielten. Bis zum dritten Jahrhundert haben sie überhaupt keinen Platz im Taufritus. Die interrogationes de fide und die entsprechenden Antworten waren dagegen von Anfang an in den engeren Taufritus eingebaut (39). Erst mit dem Aufkommen der Kindertaufe vollzog sich ein Wandel, der den declaratory creeds auch eine Sonderstellung im engeren Ritus verlieh, während sie sonst nur dem vorbereitenden zugrunde lagen (traditio—redditio symboli). Die älteren Liturgien haben jedenfalls von ihnen noch keine Spur (48).

Aus dieser wichtigen Unterscheidung, die im ganzen Werk immer wieder zur Deutung der Symbolgeschichte herangeholt wird, leitet K. auch den ursprünglichen Begriffsinhalt von *symbolum* ab (52—61). In der griechischen und lateinischen Sprache war die erste Bedeutung von symbolum = Zeichen, a token, „es stand für etwas, wodurch man an etwas anderes erinnert wird". Ursprünglich bedeutete es die dreifache Tauffrage mit ihrer Antwort. „The questions and answers were a sign, an expressive and portentous symbol, of the Triune God in Whose name the baptism was being enacted and with Whom the Christian catechumen was being united" (so nach J. Brinktrine) (60). Erst später ging der Name „Symbol" auf die declaratio fidei über.

Kap. 3 erforscht die *Entwicklung des Credos (im weiteren Sinn) für die Zeit vom Ende des 1. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts.* Die Einführung der traditio und redditio Symboli sowie der Arkandisziplin fordert diesen Einschnitt. Damit traten nämlich die erklärenden Credos in den Vordergrund wie auch die Fixierung des Wortlauts beschleunigt wurde. In diesem Zusammenhang betont der Verfasser mit Recht, daß das Vorhandensein eines allgemeinen Dogmensystems oder einer Glaubensregel nicht sofort eine einheitliche Fassung der Glaubenswahrheiten im Wort erfordert (95). Überhaupt warnt K. mit guten Gründen davor, den Namen eines Credos zu frühzeitig zu vergeben und die liturgische Fixierung zu weit vorzuverlegen. Immerhin: der Prozeß der Fixierung war nicht aufzuhalten. Er kam aber vor allem von der Liturgie her, wie die traditio apostolica Hippolyts und die Ausbildung der Tauffragen bezeugt.

Kap. 4 hat die bedeutendste der frühchristlichen Glaubensformen zum Gegenstand, das *alte römische Credo* (R). Die inneren Krisen der Kirche im 2. und 3. Jahrhundert erforderten eine schärfere Fassung der Lehre. R., dessen Spuren bis ins 2. Jahrhundert zurückverfolgt werden können, ist eine der ältesten lokalen Glaubensformeln. Im 4. Jahrhundert finden wir es bei Rufin (102) und Marcell von Ancyra (103). Der ursprüngliche Text scheint griechisch abgefaßt zu sein (111 bis 113); die lateinische Form ist nicht viel jünger. Wenn aber die Abfassung noch zu einer Zeit erfolgte, da man in Rom noch griechisch sprach, so ist damit ein gewisser chronologischer Hinweis für die Entstehung von R gegeben. Latein wurde die offizielle Sprache in der ersten und zweiten Generation des 3. Jahrhunderts. Darum muß die Abfassung von R (griechisch) auf den Beginn des 3. Jahrhunderts verlegt werden. Die verwandten Formeln bei Hippolyt und Tertullian — falls dieser ein Zeuge für die römische Form ist — weisen auf diesen Ansatzpunkt und zeigen außerdem den mächtigen Einfluß von R auf die lokalen Credos des Westens. Dabei ist es aber wahrscheinlich, daß in Rom zu gleicher Zeit noch andere Formeln in Gebrauch waren. Keine hatte noch den absoluten Vorrang vor der anderen. R, H (Hippolyt) und Tertullian konnten in gleicher Weise von der römischen Kirche

anerkannt sein. K. lehnt jedenfalls gegenüber Dom Capelle ab, daß um 200 schon eine bestimmte Formel das Monopol gehabt hätte (116—118). Mehrere Bekenntnisse bestanden nebeneinander und beeinflußten sich gegenseitig. Das erlaubt auch, den Ursprung von R noch weiter zurückzuverfolgen. K. Holl, A. v. Harnack, H. Lietzmann waren vom Jahr 1919 an mit bahnbrechenden Arbeiten in der Symbolforschung hervorgetreten. Ihr wichtigstes, und zwar dauerndes Ergebnis war gewesen, daß R eine Verbindung darstelle zwischen zwei ursprünglich selbständigen Formelgruppen, eines trinitarischen und eines christologischen Summariums. Dem trinitarischen, durch Mt 28, 19 bedingten Frage-Bekenntnis bei der Taufe wird mit Recht wieder eine besondere Rolle zugeteilt (123. 130) und der Platz am Beginn der Entwicklung angewiesen. Die Einfügung des selbständigen christologischen Bekenntnisses in das trinitarische mag um 150 erfolgt sein (127), ist jedenfalls zwischen Justin und Hippolyt zu verlegen.

Kap. 5 erforscht den *Lehrgehalt von R*, das als „populäre" Glaubensformel aufzufassen ist und keineswegs eine Vollständigkeit der Glaubensartikel erstrebt. K. betont den Zusammenhang der einzelnen Artikel mit dem apostolischen Kerygma (166).

Kap 6 *vergleicht die östlichen und westlichen Credos.* Eine wertvolle Übersicht bietet die weiteren westlichen und östlichen Symbole neben R, wobei die Rolle Roms besonders betont wird (179 ff.). Die Richtung auf die stärkere Fixierung hin wird sichtbar. Die Arkandisziplin wird nach 250 auch auf das Credo ausgedehnt (168—172), was die Symbolforschung natürlich erschwert. Keine der östlichen Formeln hat sich eine solche Stellung erobert wie R im Westen. Auch dort stand freilich das Frage-Schema des Taufritus am Anfang der Entwicklung (193. 196 bis 201). K. fordert weiter keine gemeinsame Urform des Credos als dieses immer mehr erweiterte Frage-Schema, das natürlich in Verbindung mit den catechetical summaries gesehen werden muß. Damit lehnt K. den von H. Lietzmann herauskonstruierten Urtypus O als schon zu kompliziert ab. Erst mit der weiteren Entwicklung des Katechumenats und des Taufritus trat das Bekenntniscredo, dem der Typus O angehört, in den Vordergrund. Das Frage-Schema muß auch den Ausgangspunkt für die Deutung des Verhältnisses der östlichen zu den westlichen Formen bilden (201 bis 204). Harnack und Kattenbusch hatten zur Hypothese einer Übernahme von R durch den Osten (Synode von Antiochien 272) gegriffen. Andere hatten dem Ost-Typ den Vorrang vor dem Westen gegeben, um R daraus abzuleiten. Lietzmann wollte eine gemeinsame Wurzel für R und O annehmen. So wertvoll diese Hypothese ist, so muß sie doch spezifiziert werden, indem der gemeinsame Urtyp eben wieder im Frage-Credo (mit der selbstverständlich dahinterstehenden katechetischen Regula fidei) zu suchen ist (203). K. wird gewiß nicht behaupten, daß damit schon das Problem gelöst ist. Die Erforschung des Taufritus und die Entwicklung des Frage-Credos stellt sich als um so dringlicheres Problem, je tiefer sie in die Symbolgeschichte einbezogen werden. Vgl. F. J. Dölger, Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians. Zu Tertullian De Baptismo 2, 1: Antike und Christentum 4 (1933) 138—146.

Kap. 7 behandelt das *Credo von Nicaea* (N), das die Geschichte der „Credos der Bischöfe und Konzilien" einleitet, während es sich bisher um populäre und mehr oder minder lokale Formeln gehandelt hatte, die in erster Linie für die Katechumenen bestimmt waren. Das Konzil von Antiochien 325 hatte kurz vor Nicaea schon ein Vorbild für die neue Art von Credos geschaffen (205—211). N selbst, für dessen Entstehung und Text Eusebius von Caesarea der erste Zeuge ist, hat bis zum Konzil von Chalzedon seine besondere geschichtliche Bedeutung. Aus dieser Beziehung zu Eusebius zu folgern, daß N eine besondere Verwandtschaft zum lokalen Credo von Caesarea habe und aus einer Umbildung desselben hervorgegangen sei, wird von K. nicht gebilligt (200—226). Um eine neue Erklärung zu erarbeiten, schaltet K. zuerst alle sicher von Nicaea neu formulierten Elemente aus und sucht dann nach dem Ursprung des übrigbleibenden Schemas. Lietzmann sah darin die Verwandtschaft zum Jerusalemer Typ. Harnack, der früher die Caesarea-Hypothese verfochten hatte, nahm Lietzmanns Vorschlag nicht an, wird aber von K. mit seinen Objektionen widerlegt (228 f.). Was K. selber als haltbar aus diesen Vorschlägen annimmt, faßt er so zusammen: „We are left with the meagre conclusion that N consists of some local baptismal creed, of Syro-Palestinian provenance, into which

the Nicene keywords were somewhat akwardly interpolated" (229). Eine Identifizierung dieser ursprünglichen Formel ist unmöglich.

Kap. 8 studiert *die Bedeutung und den Gebrauch des nicaenischen Credos.* In diesem, wie auch schon im vorigen Abschnitt, hätte man bei aller Beschränkung der Bibliographie eine Bezugnahme auf die beiden Monographien erwartet: M. Goemans, Het algemene Concilie in de vierde Eeuw (Nijmegen-Utrecht 1945) und I. Ortiz de Urbina S. J., El símbolo Niceno (Madrid 1947). Mit Recht nimmt K. Stellung gegen die besonders von E. Schwartz und F. Loofs vertretene Auffassung, die Wahl des Begriffes homousios allein aus Konstantins politischen Manövern zu erklären (250). Demgegenüber wird der älteren Tradition, die nach klaren Quellenbelegen den Anteil der Theologie und besonders des Bischofs Hosius hervorhebt, ohne den Einfluß Konstantins auszuschließen, der Vorzug gegeben (251). Freilich kam es Konstantin nicht so sehr auf das theologische Ergebnis nach seiner begrifflichen Seite hin an als vielmehr auf die Unterschrift aller Bischöfe unter eine gemeinsame Formel, um so die Einheit der Kirche zu sichern (253). Richtig wird ferner hervorgehoben, daß nur eine gewisse Gruppe westlicher und östlicher Bischöfe die eigentliche theologische Tragweite des vom Konzil sanktionierten Terminus homousios erfaßten (254). Manches Fehlurteil wird auch durch die weiteren Ausführungen berichtigt, besonders was die Entwicklung der Diskussion von Nicaea und die Stellung des hl. Athanasius betrifft (254—262). Hier kann neuerdings hingewiesen werden auf J. Lebon, Le sort du „consubstantiel" Nicéen, in: RevHistEccl 47 (1952) 485—529.

Kap. 9 zeichnet eine kurze Skizze des Zeitalters des *synodalen Credos.* Die vier Credos der Kirchweihsynode von Antiochien 341 sind nicht, wie manche Forscher annahmen, verfaßt, um Nicaea auszuschalten. Der Streit um das homousios war noch nicht ausgebrochen. Der eigentliche Kampf in dieser Zeit ging hin und her zwischen zwei Fronten, die nur durch die Polemik gebildet worden waren, ohne der tatsächlichen theologischen Position auf beiden Seiten zu entsprechen. Athanasius identifizierte die Eusebianer mit den Arianern (wie etwa später Leo d. Gr. die Anhänger Dioskoros' von Alexandrien mit den Eutychianern gleichstellte), während er selbst von seinen Gegnern zum Parteigänger des Marcellus von Ancyra gemacht wurde (was etwa der monophysitischen Gleichstellung der Anhänger Chalzedons mit den Nestorianern entspricht) (263—274). Sardika 343 nahm noch denselben theologischen Standpunkt ein (274—283). Erst mit 353, dem Sieg Kontantius' über Magnentius, brach die Ära des arianischen Triumphes an. Nun erst wurde der Angriff gegen den nicaenischen Glauben vorgetragen. Die bereits vergessenen streng arianischen Ideen lebten wieder auf (Aetius-Eunomius). Das nicaenische Credo trat nun in den Mittelpunkt (283—295).

Kap. 10 ist der einflußreichsten Formel des vierten Jahrhunderts, dem *Credo von Constantinopel 381 (C)* gewidmet. Zuerst wird die traditionelle Deutung der Entstehung von C entwickelt. Der Name „Nicaeno-Constantinopolitanum" ließ die Meinung aufkommen, daß C nichts anderes sei als die zu Konstantinopel 381 erweiterte Formel von Nicaea 325. Eine genaue Vergleichung von C und N zeigt aber, daß C nicht als ein verändertes und erweitertes N begriffen werden kann (301—305). In dialektischer Betrachtung entwickelt K. die Argumente für und gegen die angegebene traditionelle Deutung der Entstehung von C. Mit seiner eigenen Lösung betritt er einen neuen Weg. Er geht von dem Begriff „fides Nicaena" aus, welche die 150 Väter von Konstantinopel 381 neu bestätigt bzw. erweitert haben sollen. Faßt man diesen Satz zu wörtlich in dem Sinn, daß unter dieser „fides Nicaena" N in seiner reinen, ursprünglichen Form zu verstehen sei, so ergeben sich unüberwindliche Schwierigkeiten. „Fides Nicaena" muß also einen weiteren Sinn haben, so daß man darunter eine Formel verstehen darf, die nur den generellen Charakter von N festzuhalten braucht, im Wortlaut aber durchaus davon abweichen kann. Wenn auch Cyrill von Alexandrien diesen erweiterten Sinn nicht zuzulassen scheint, so fehlen doch nicht die Zeugnisse für solchen Gebrauch (323—324). Die 150 Väter von Konstantinopel promulgierten C, hatten aber dabei keineswegs das Bewußtsein, ein gegenüber Nicaea neues Symbol zu verbreiten, obwohl ihrer Arbeit nicht N zugrunde lag. Sie haben auch C nicht verfaßt, sondern übernommen, aber als „fides Nicaena", und zwar mit dem ausdrücklichen Willen, die Überlieferungen von 325 zu wahren. Diese Theorie stellt in Weiterführung der tra-

ditionellen These eine gute Mittellösung dar zwischen den beiden Haupttheorien über die Entstehung von C: der Deutung von Hort-Harnack, die nur eine äußerliche Verbindung von C mit Konstantinopel 381 annehmen wollten, und der Ansicht von E. Schwartz, wonach Konstantinopel 381 ein neues Credo verfaßt und vollgültig neben N gestellt habe.

Kap. 11 behandelt daraufhin den *Lehrinhalt von C* und dessen dogmengeschichtlichen Hintergrund. Von besonderem Interesse für die Liturgiegeschichte ist der Abschnitt über die Einführung von C in die Meßliturgie (348—357). — Kap. 12 und 13 sind der neben C wichtigsten Formel, dem *Apostolischen Glaubensbekentnis* (Textus receptus, T), insbesondere seinen Änderungen und Zusätzen gegenüber R gewidmet (v. a. descensus). T's Ursprung ist nach K. nicht römisch, sondern spanisch-gallisch. Nach einer Bereicherung durch die germanisch-fränkische Kirche kam T nach Rom zurück, und dies im Zuge eines umfassenderen germanischen Einflusses, der seit dem neunten Jahrhundert spürbar ist. Wenn die Behauptung aufgestellt werden konnte, daß die franko-germanische Kirche Rom und der westlichen Welt die römische Liturgie erhalten habe, so möchte K. diese Worte auch auf das Apostolische Glaubensbekenntnis anwenden. Er ist sich aber der ursprünglichen Rolle Roms durchaus bewußt, wenn er feststellt, daß es so nur das zurückerhalten habe, was es im zweiten Jahrhundert als Zusammenfassung des unvergänglichen Evangeliums formuliert und weitergegeben habe.

Die großartige Überschau, die J. de Ghellinck im Jahre 1946 über die Symbolforschung gegeben hatte (vgl. Schol XX-XXIV [1949] 278-281) kann somit um ein neues bedeutsames Werk bereichert werden. K. offenbart ein tiefes Verständnis für das Wesen der christlichen Tradition; er zeichnet in treffender Weise das Verhältnis des lebendigen christlichen Wahrheitsgutes zu dessen Fassung und Fixierung in Formel und Symbol. Damit ersteht ein ausgezeichnetes Bild frühchristlicher Überlieferungsgeschichte, als deren magna charta die Symbole betrachtet werden dürfen. Die neuen Wege, die K. zu ihrer Erforschung einschlägt, dürfen als durchaus gangbar bezeichnet werden. Nicht geringe Arbeit bleibt freilich noch zu leisten. So wird man vor allem noch eine weitere Klärung des Verhältnisses zwischen Frage-Credo und den katechetischen Formeln und Summarien und weiterhin zu den declaratory creeds erwarten. A. Grillmeier S. J.

Pankarpeia, *Mélanges Henri Grégoire* (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves 9 u. 10 [1949 u. 1950]). gr. 8° (XXIX u. 637 bzw. LXVII u. 729 S.) Bruxelles, Secrét. des Éditions de l'Institut; 136. avenue Louise.

Der Name des Mannes, dem diese beiden stattlichen Bände als Ehrengabe zum Jubiläum der vierzigjährigen Lehrtätigkeit dargeboten werden, hat in allen Ländern besten Klang. Nur wenigen Wissenschaftlern ist es beschieden, durch Jahrzehnte hindurch so nachhaltig auf den Gang der Wissenschaft einzuwirken, wie es bei Henri Grégoire der Fall ist. Dabei ist dies das geradezu Einmalige, jedenfalls das für unsere Zeit des kanonisierten Spezialistentums Ungewöhnliche, daß G. nicht nur auf einem engbegrenzten Sondergebiet Großes geleistet hat, sondern daß, wie die 25 Rubriken beweisen, unter denen seine zahllosen Publikationen zusammengefaßt sind (II, XLI—LXVII), seine Interessen und Fähigkeiten einen fast unübersehbar weiten Bereich meisterlich umfassen. Einer seiner Mitarbeiter, *R. Goossens*, hebt dies in seinem einleitenden Beitrag „Henri G. par un témoin de sa vie scientifique" (I, VII—XXIX) sehr geschickt hervor. Dabei ist es nicht so, als ob die Mannigfaltigkeit der Interessenrichtungen ohne innere Verbindung wären. Alle werden sie durch das eine Band zusammengehalten: G. ist Philhellene. Mögen es nun philologische, epigraphische oder folkloristische Studien sein, die er betreibt, mag er zu religionsgeschichtlichen, ethnologischen oder hagiographischen Fragen sein Wort sprechen, mag er sich auf das Gebiet der Sprachvergleichung, der Geographie oder der Archäologie begeben — immer steht das Interesse an der Welt des Griechentums am Ausgang oder im Hintergrund. Das gilt auch, wenn er, dank einer ungewöhnlichen Sprachbegabung, in die Bereiche der umliegenden Völker und Kulturen vorstößt; verdanken wir ihm doch Arbeiten und Übersetzungen aus den verschiedensten östlichen Sprachen, vom Neugriechischen bis hin zum Serbischen, Rumänischen und Armenischen. Wo immer G. eine Frage aufgreift, überrascht er

durch die Künheit der Ideen und den Reichtum seiner produktiven Phantasie, ohne die auch der strengste Wissenschaftler nicht existieren kann, mag sie auch immer wieder die Gefahr vorschneller Kombinationen oder Hypothesen mit sich bringen.

Der Hauptertrag dieses überaus fruchtbaren Gelehrtenlebens, das durch die Überfülle der geleisteten Arbeit keineswegs gebrochen ist, sondern nur noch unternehmungsfreudiger geworden ist, liegt ohne Zweifel auf dem Gebiet der Byzantinistik. Hier hat er, der kein Theologe ist, doch in vielfacher Hinsicht auch für die Probleme der Kirchengeschichte und Hagiographie, ja sogar der Dogmengeschichte Wertvolles geleistet, auch wenn seine Auffassungen bisweilen Widerspruch finden mußten, wie etwa seine Beurteilung Konstantins d. Gr. und seiner Stellung zum Christentum. Seine Studie über „Mahomet et le Monophysisme" wird — um nur ein Beispiel zu nennen — mit Recht hochgeschätzt.

Wenn sich zur Ehrung des Jubilars eine so große Zahl von Gelehrten aus aller Welt zusammengefunden hat, dann offenbart sich darin nicht nur die hohe Achtung, welche G. allenthalben genießt; sondern wir dürfen darin auch einen Erweis für die inspirierende, fast möchte man sagen faszinierende Kraft der Persönlichkeit G.s erblicken. Seine Schüler und Mitarbeiter beteuern es immer wieder, daß G. es wie selten ein Lehrer versteht, andere zum Forschen und Finden anzuregen. Wenn die Unterscheidung in monologische und dialogische Typen zu Recht besteht, dann gehört er in besonderem Maße zu jenen Gelehrten, die zum eigenen Arbeiten auf die Kommunikation angewiesen sind, und die im wechselseitigen Geben und Nehmen des lebendigen Gesprächs erst zur vollen Entfaltung ihrer schöpferischen Kräfte gelangen.

Im Nachfolgenden sei es nun gestattet, aus der reichen Fülle der beiden Bände (inzwischen ist noch ein dritter erschienen, der später angezeigt werden soll) jene Beiträge herauszuheben, die sich mit theologischen Fragen (im weitesten Sinne) beschäftigen, ohne selbst in dieser Beschränkung auf Vollständigkeit achten zu können. Des Gebotenen ist eben so viel, daß wir zu einer bloßen Titelaufzählung kämen, wollten wir jeden irgendwie einschlägigen Beitrag erwähnen. Da ist zunächst im ersten Band die eindringliche Studie von *G. Bardy* über den Apologeten Quadratus zu nennen (75-86): B. weist nach, daß wir, entgegen einer weitverbreiteten Auffassung, deren Werden er aufzeigt, mit zwei, wenn nicht mit drei Trägern dieses Namens zu rechnen haben, die im Laufe der Zeit zu einer Gestalt verschmolzen wurden. — Die philosophische Studie des Würzburger Byzantinisten *W. Enßlin* über die Bedeutung von „anagnosticum" (233-245) berührt indirekt die Kirchengeschichte, insofern als E. von einem Dokument des Königs Theoderich d. Gr. ausgeht, das in dem Streit um Papst Symmachus (498-514) eine Rolle gespielt hat. — Ähnlich hat der Beitrag von *A. Lesky*, Neroniana (385—407), für die Kirchengeschichte einiges Interesse. Stärker gilt das vom Artikel von *G. Moravcsik*, Un fragment de l'Histoire Écclésiastique de Nicéphore Xantopoulos copié par Philippe Melanchthon (483-488). Es handelt sich um die Beschreibung der leiblichen Gestalt Christi, die Melanchthon aus einem heute unauffindbaren Manuskript der Bibliotheca Corvina eigenhändig abgeschrieben hatte.

Besonderes Interesse erweckt auf den ersten Blick die Studie von *T. Sinko*, der die seit langem offene Frage nach der Entstehungszeit der Schrift des hl. Johannes Chrysostomus „De sacerdotio" lösen will (530-545). Alle bisherigen Datierungen werden zunächst als unzulänglich abgetan. Seinerseits setzt sich S. für die Zeit nach 404 ein, als Chrysostomus bereits in seinem armenischen Exil weilte. Diese Datierung gilt vor allem für das 3. Buch, aber T. glaubt, daß auch die anderen Bücher nicht früher entstanden sind. Diese im wesentlichen auf innere Gründen gestützte Hypothese glaubt S. auch durch ein äußeres Indizium erhärten zu können, nämlich durch Hinweis auf den Apologeticus des hl. Gregor von Nazianz, der nach seiner Ansicht erst um 400 in die Hände des Chrysostomus gekommen sein könne. Da diese Schrift aber in De sacerdotio benützt ist, scheint damit ein „terminus ante quo non" gegeben zu sein. Leider überzeugt die Argumentation des Verf. nicht. Ich sehe von mancherlei Versehen ab (der auf S. 531 zitierte Text steht in PG 48, 622; Palladius war Bischof von Hel*e*nopolis; übrigens wird seine Urheberschaft an dem „Dialogus de vita S. Ioannis" auch heute noch durchweg aufrechterhalten: vgl. B. Altaner, Patrologie, 1951 [3], 189). Entscheidend ist m. E., daß S. sich nicht mit dem Zeugnis von Hieronymus, De vir. illustr. 129, auseinandersetzt, das gemeinhin als terminus

ante quem für die Datierung angesehen wird. Solange S. nicht nachgewiesen hat, daß das Hieronymuszeugnis, etwa als spätere Interpolation, wertlos ist, haben alle seine Hypothesen keinerlei Gewicht.

Der Beitrag von *J. Vogt*, Berichte über Kreuzeserscheinungen aus dem 4. Jhdt. n. Chr. (593-606), greift eine Problematik auf, mit der sich Grégoire wiederholt auseinandergesetzt hat. Noch im Jahre 1939 hatte er von der „Liquidierung" der Vision des Konstantin gesprochen (Byzantion 14 [1939] 341-351). V. kommt zu einem ganz anderen Ergebnis: die Erzählung der Kreuzesvision des Kaisers in der Vita Constantini des Eusebius darf trotz der Tatsache, daß sie erst bei Sokrates und Sozomenus erwähnt und benützt wird, dem Eusebius nicht abgesprochen werden. Die Bedeutung dieser Feststellung für die Beurteilung des Christentums des Konstantin hat V. in seinem Buch: „Constantin d. G. und sein Jahrhundert" (München 1949) dargetan.

Aus dem zweiten Band sei zunächst auf den großen Artikel von *P. Peeters* „Hypatius et Vitalien" (5-51) hingewiesen. Der Beitrag, einer der letzten, die wir dem unermüdlichen Forscherfleiß des Doyen der Bollandisten verdanken, beschäftigt sich mit jener bewegten Periode der letzten Regierungsjahre des Kaisers Anastasius, die aus der Geschichte des Ringens um das Konzil von Chalzedon bekannt ist. Unter den Händen des Verf. wird der spröde Stoff zu einem einheitlich-zusammenhängenden Bild, das von der Deutung der Ereignisse, wie sie E. Schwartz in seinen „Publizistischen Sammlungen zum akakianischen Schisma" geboten hatte, betont abrückt. Freilich ist, wie mir scheinen will, P. seinerseits an manchen Stellen in der Ausdeutung der Quellen zu weit gegangen (es geht vor allem um das Verhältnis des Vitalian zu dem kaiserlichen Neffen Hypatius). — Sodann sei auf den Beitrag von *S. Der Nersessian*, La »Fête de l'exaltation de la Croix«, hingewiesen. Ausgehend von der Analyse einer bildhaften Darstellung dieser Festfeier im Menologium Basilius' II. weist Verf. den Wandel im Zeremoniell dieses Festes nach — ein instruktiver Beleg für die fruchtbare Zusammenarbeit von Archäologie und Quellenforschung. — Der Artikel über den byzantinischen Ursprung des Titels „Patricius Romanorum" von *F. L. Ganshof* (261-282) ist für die Erforschung der alten Papstgeschichte von Wichtigkeit. War es doch Papst Stephan II., der diesen Titel an Pippin II. und seine beiden Söhne verlieh. Der byzantinische Ursprung dieses Titels ist nach G. darin zu sehen, daß es sich um den Titel eines Würdenträgers am östlichen Kaiserhof handelt, der dem Exarchen von Italien stets verliehen wurde. Es war somit ein vielbesagender Eingriff in kaiserliches Recht, wenn der Papst von sich aus diesen Titel an den fränkischen Herrscher verlieh. — Für den Liturgiegeschichtler sei auf den ausgezeichneten Beitrag des Bollandisten *F. Halkin*, Un nouveau synaxaire byzantin: le ms Gr. lit. d. 6 de la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford (307-328), hingewiesen. Nach einem kurzen Überblick über die von H. Delehaye im Jahre 1902 veranstaltete monumentale Edition des Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae beschreibt H. ein unlängst von der Bodleian Library erworbenes Manuskript und bietet eine Analyse der darin vermerkten Feste. — Schließlich sei noch die Studie von *A. Piganiol* „Sur quelques passages de la Vita Constantini" (513-518) erwähnt, in der, ähnlich wie in dem Beitrag von J. Vogt, die Thesen Grégoires bzgl. der Autorschaft des Eusebius kritisch gewürdigt werden.

Es sind, gemessen an der Fülle der Einzelbeiträge, nur wenige Namen und Titel, die in diese kurze Übersicht aufgenommen werden konnten. Die „Pankarpeia" ist wirklich eine „satura lanx", die durch den reichen Gehalt der Beiträge und durch den hohen Klang der Namen ihrer Verfasser eine würdige Ehrung dessen darstellt, dem sie gewidmet ist.

H. Bacht S. J.

Das Weltkonzil von Trient, sein Werden und Wirken. Hrsg. von G. Schreiber. 2 Bde. gr. 8° (LXXVII, 468 u. 629 S.) Freiburg 1951, Herder. DM 48.—, gbd. DM 56.—.

Das Konzil von Trient gehört zweifellos zu den bedeutendsten Ereignissen der Kirchengeschichte nicht nur durch die in langem, hartem geistigen Ringen gewonnene Formulierung der Lehre, die in vielen Fragen wie eine großartige Zusammenfassung der Tradition anmutet, sondern auch in seiner Aufgeschlossenheit für die neu aufgebrochene Situation und Entwicklung. Das gibt seinen Formulierungen und

Anregungen nicht nur außerordentliche Zeitnähe, es sichert ihnen auch Ausstrahlungen in die Zukunft, wie sie wohl nie von einem Konzil in dieser Breite und Fülle ausgegangen sind. Es ist daher verständlich, daß man das 400jährige Jubiläum dieses Konzils, für das ein bestimmtes Jahr nicht wesentlich ist, durch eine Reihe von Einzeluntersuchungen und Sammelwerken zu feiern und dabei vor allem seine Bedeutung in den Nachwirkungen zu erweisen suchte. Für Deutschland ist das vorliegende Werk das umfangreichste und vielseitigste dieser Art. Es sei gleich hier auf den Aufsatz von H. Jedin im ersten Bande hingewiesen, der vor allem auch mit dem ausländischen wissenschaftlichen Schrifttum zum Jubiläum bekannt macht. Es ist natürlich nicht möglich in dieser Zeitschrift alle 40 Abhandlungen der beiden Bände zu besprechen. Der größte Teil derselben trägt mehr historischen Charakter. Der zweite Band enthält fast ausschließlich Untersuchungen über die Voraussetzungen des Konzils (Reformbedürftigkeit in den Diözesen und deren Vertretung beim Konzil), über die Nachwirkungen der Reformpläne und -vorschriften in Deutschland und über die Teilnahme der Orden an der Kirchenversammlung. Diese Aufsätze sind zur Orientierung nützlich, enthalten teilweise über die Synthese des Bekannten hinaus neues Material, lassen aber wohl auch deutlich werden, daß noch ungedrucktes Material in den Archiven aufzuarbeiten wäre. Der Orden der Jesuiten scheint leider keinen Bearbeiter gefunden zu haben.

Die theologische Problematik, die uns hier näher angeht, ist vor allem im ersten Band behandelt. Wir greifen einiges Wesentliche heraus. Die Einführung des *Herausgebers* bietet einen ungemein wechselvollen Überblick über die gedankliche Arbeit und äußere Technik, die Schwierigkeiten, die Leistungen und Anregungen des Konzils, über die noch zu lösenden Aufgaben, die sich aus dem Tridentinum ergeben oder seine Geschichte betreffen. In großen Linien werden die Ausstrahlungen der Kirchenversammlung in alle Gebiete der Wissenschaft, der Politik und Religion aufgewiesen, das unbewußte oder auch bewußte Hinausragen ihrer Bestimmungen und Anregungen über die Vergangenheit bei aller Traditionstreue. Man erfährt etwas über die Kräfte der Kirche und der Welt, die die Durchführung des Tridentinums bewirkten, garantierten oder hemmten und vieles mehr. Die Fülle der oft nur andeutungsweise gebotenen Erkenntnisse, der wertvollen Anregungen und Themastellungen kann man wegen der starken Verknappung auch des Stils (man hat den Eindruck, daß die Gedanken sich geradezu jagen) kaum genügend aufnehmen. Hier ist der Versuch gemacht, die Haupteinzelergebnisse der beiden Bände in ein Gesamtbild einzuordnen.

Den Anfang der Aufsätze selbst bildet die Übersetzung der Einberufungsbulle Pauls III. durch *E. Stakemeier*. Von demselben stammt der wertvolle Aufsatz über Trienter Lehrentscheidungen und reformatorische Anliegen, aus dem die gewissenhafte Rücksichtnahme der Kirchenversammlung auf die Lehr-Anliegen der Protestanten aufscheint (z. B. beim Rechtfertigungsdekret in der Betonung des Glaubens für die Rechtfertigung). Zwar arbeiten die Konzilsväter ohne ständiges Studium der protestantischen Quellen, aber mit genügend Kenntnis des Wesentlichen. — Die Bedeutung der Trienter Bestimmungen für die *moderne* Weltanschauung deutet *J. P. Steffes* einmal aus der Schaffung des kirchlich-christlichen Bewußtseins in Trient, wodurch eine klare Orientierungsmöglichkeit für die Zukunft aufgewiesen war, weiterhin daraus, daß die Grundstrukturen der modernen außerchristlichen Weltanschauung weitgehend, wenn auch ohne Vorauswissen und Schuld der Reformatoren, durch deren Grundmotive entwicklungsmäßig bedingt seien. Eine oft erörterte, aber delikate Frage, besonders wenn nur diese eine Seite der Entwicklung so hervorgehoben wird! — Leider befassen sich allzuwenig Aufsätze mit den eigentlich theologischen Problemen von Trient, wenn diese auch immer wieder gestreift werden. Zu nennen sind die Aufsätze von *F. Buuck* und *F. J. Schierse* zum Rechtfertigungsdekret. Während Sch. einen guten Überblick über den Verlauf der Verhandlungen über die Gnadengewißheit auf dem Konzil gibt, behandelt B. die Spezialfrage der Unterscheidung von fehlbarem und unfehlbarem (erworbenem und eingegossenem) Glauben in den vorbereitenden Verhandlungen über diese Gewißheit. Damit ist, wenn diese Frage auch ungelöst blieb und später mehr zurücktrat, doch das ernste Ringen um die von den Reformatoren aufgeworfenen Anliegen sichtbar. — Der wichtigste dieser „theologischen" Aufsätze von *P. Valens Heynck* über die unvollkommene Reue ist an anderer Stelle dieser Zeitschrift (27 [1952] 308)

ausführlich besprochen. Zu dieser Gruppe zählen auch die leider ebenfalls wenigen Aufsätze zu Lehrmeinungen bestimmter Theologen (manches wird im 2. Bd. gestreift). — Über die Gnadenlehre des berühmten Dominikaners Domingo de Soto gibt *F. Stegmüller* in einer sehr detaillierten und subtilen Untersuchung Aufschluß, die die gedruckten und ungedruckten Schriften des großen Theologen in vorsichtig abwägender Darstellung der fortschreitenden Entwicklung auswertet. Danach unterscheidet sich das System Sotos zwar von dem vollständig ausgebildeten Thomismus, kann aber nach seinem ganzen Gedankengefüge nicht für den Molinismus in Anspruch genommen werden. Als die Haupteigenart Sotos wird der organische Charakter seines Denkens hervorgehoben. — Erwähnt sei die ebenfalls subtile Untersuchung von *A. Allgeier* über Ricardus Cenomanus und die Vulgata auf dem Konzil von Trient. — Hervorzuheben ist ferner der aufschlußreiche Aufsatz von *K. Hofmann,* der die kirchenrechtliche Bedeutung des Konzils vor allem in der Verfestigung der bischöflichen Gewalt erweist, wobei diese Gesetzgebung dennoch nicht umstürzend, sondern traditionsgebunden ist. — *H. Conrad* zeigt in einem interessanten Überblick die Entwicklungsbestimmungen der modernen Gesetzbücher (Form der Eheschließung, Traubücher). — Neben den Ausführungen über die Nachwirkungen von Trient in der Liturgie *(J. Jungmann),* Frömmigkeit *(E. Raitz v. Frentz, A. Schrott),* Volkskultur *(A. Dörrer)* und Kirchenmusik *(K. G. Fellerer)* verdient noch besondere Beachtung der ähnlich der Einleitung gehaltene, weitgreifende und mit einer Fülle von Einzelheiten gespickte Aufsatz von *Schreiber* über den Barock und das Tridentinum. Man vermißt in dem Band einen zusammenfassenden Aufsatz über die Kontroversen auf dem Konzil.

Wir müssen uns leider mit diesen Hinweisen begnügen. Es ist verständlich, daß bei einem solchen Stab von Mitarbeitern und einer solchen Fülle von Themastellungen die Aufsätze inhaltlich und stilistisch nicht gleich wertvoll sein können, und daß sich manche Themen überschneiden, was zu nicht seltenen Wiederholungen führt. Als Ganzes ist das Werk in der fast erschreckenden Fülle von Einzelfragen ein Bild der Problematik, des geistigen Schaffens und der Entwicklung einer Zeitperiode, in der wie wohl in keiner anderen der Kirchengeschichte Größe und Tragik ineinandergreifen.

L. Ueding S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen
Fundamentaltheologie und Ekklesiologie — Religionsgeschichte

Catholicisme: hier — aujourd'hui — demain. Encyclopédie en sept volumes. Hrsg. unter Leitung von G. Jacquemet. Bd. 3 (= Lieferung 9-12). Lex. 4° (1528 Sp.) Paris 1950, Letouzey et Ané. Fr. 2400.— (Subskr. Fr. 1800.—). — Wir haben schon wiederholt auf den hohen Wert dieser neuen Enzyklopädie hingewiesen (vgl. Schol 25 [1950] 264 583). Inzwischen liegt der 3. Bd. vor (Confréries — Eléphantine). Nachdem wir in den früheren Besprechungen auf einige grundsätzliche Dinge eingegangen sind — es sei hier festgestellt, daß der früher vermerkte Mangel an Literaturangaben inzwischen behoben ist —, können wir uns heute darauf beschränken, den einen oder anderen Beitrag hervorzuheben, um dem Leser einen Eindruck von der reichen Fülle des Gebotenen zu geben. Aufs Ganze gesehen, springen vor allem die moraltheologischen und kirchenrechtlichen Artikel ins Auge, aber auch die philosophischen Themen werden ausführlich und gründlich besprochen. Es sei beispielsweise auf die Artikel „Connaissance" und „Conscience" verwiesen. Gerade der erstgenannte Artikel (von *B. Romeyer)* ist kennzeichnend für die Grundhaltung des Werkes: Aufgeschlossenheit für die aktuellen Fragestellungen, gepaart mit Hochachtung für die Tradition. Der biographische Teil ist mit einer großen Anzahl von Kurzartikeln über führende Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens vertreten, auch noch lebender. Dabei sind auch die außerfranzösischen Länder nicht vergessen. So lesen wir einen guten Beitrag über die deutschen Jesuiten R. Cornely und B. Duhr. Sehr dankbar wird der Leser die bisweilen recht ausführliche Kennzeichnung der Eigenart der verschiedenen katholischen Zeitschriften des In- und Auslandes vermerken (so ganz vorzüglich „Dieu Vivant" von *J. Daniélou).* Das gleiche gilt von den besprochenen katholischen Organisationen und Einrichtungen. Dank der Mitarbeiterschaft von *Y. Congar* sind alle Beiträge aus dem Bereich der evangelischen Theologie und der ökumenischen Frage ausgezeichnet. In den Artikeln aus dem Gebiet der Spiritualität (wie „Contemplatifs"; „Contemplation"; „Conseils Evangéliques") wird Nachdruck auf die Bereinigung mancher Vorurteile gelegt, die aus den höheren Formen des christlichen Lebens ein Reservat für Ordensleute machen möchten. Die kirchen- und dogmengeschichtlichen Artikel bemühen sich, soweit die Fülle des Stoffes es zuläßt, ein dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechendes Lagebild zu geben. Da und dort könnte man einen Vorbehalt oder eine Kritik anmelden. So hätte der Artikel „Constantin le Grand" stärker die Reichskirchenidee in ihrer Bedeutung für die konstantinische Religionspolitik herausstellen können, wie es in den Arbeiten von Berkhoff, Vogt und Voigt geschehen ist. Ausgezeichnet ist der reiche Artikel „Constantinople" (von *V. Grumel*), zumal durch die Herausarbeitung der Rolle von Konstantinopel für die Christologie. Dagegen scheint mir im Artikel „Deuxième concile de Constantinople" die Rolle des Papstes Vigilius nicht in ihrer ganzen tragischen Unzulänglichkeit herauszukommen. Ebenso müßte zur Frage der Geltung der Kanones noch manches gesagt werden. In den exegetischen Artikeln offenbart sich ein unverkennbares Bemühen, bei aller Treue zur Überlieferung und zum Lehramt den Positionen der nichtkatholischen Forschung möglichst entgegenzukommen. Das bedeutet bisweilen den Verzicht auf eine runde Lösung. Es sei nur auf die Artikel „Cosmogonie" und „Déluge" verwiesen; sie offenbaren die große Verlegenheit der Exegese vor den aufgeworfenen Problemen. Der Beitrag „Déicide" rührt an ein Thema, das in unseren Tagen heftige Diskussionen ausgelöst hat. Haben doch die Juden wiederholt darauf hingewiesen, daß diese durch die christlichen Jahrhunderte gehende Anklage auf „Gottesmord" dazu beigetragen habe, die Atmosphäre zu vergiften. Vielleicht hätte man in dem Artikel, der im übrigen die theologischen Grenzen dieses Terminus gut dartut, auf diese „religionspädagogische" Seite der Frage mehr eingehen sollen. In den Darlegungen zu den „Derniers Sacrements" verdient besonders der Hinweis auf die Hintergründe der seit langem

üblichen Reihenfolge Beichte — Viaticum — Letzte Ölung Beachtung. In Frankreich und zumal in Paris war anscheinend die sachlich viel richtigere Reihenfolge (Letzte Ölung vor dem Viaticum) weithin in Brauch geblieben. Das neue deutsche Rituale hat sie bekanntlich auch wieder eingeführt. Die außergewöhnliche Breite des Artikels „Divorce civil" ist auch ein Zeichen der Zeit, in der zerbrechende und geschiedene Ehen zu einem schier unlösbaren Problem geworden sind. Abschließend dürfen wir sagen, daß der französische Katholizismus auf dieses neueste Lexikon wirklich stolz sein darf. Gerade wegen seiner Offenheit für die aktuellen Fragen und Anliegen wird es auch im Ausland viele dankbare Benützer finden. Bacht

H. Denzinger et C. Rahner, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. 28 augmentata. 8° (XXI u. 716, 5, 71 S.) Friburgi Brisg. et Barcinone 1952, Herder. DM 13.40, gbd. DM 17.70. — Die neue Ausgabe des Enchiridion symbolorum besorgte zum erstenmal auf Bitten von J. B. Umberg nun K. Rahner. Aus drucktechnischen Gründen ist im eigentlichen Text zunächst wenig geändert worden. Aber am Schluß sind wichtige Zusätze beigefügt. So Teile aus der Encyclica Mediator Dei über die Mysteriengegenwart, den Begriff der Liturgie, die enge Verbindung von Liturgie und persönlicher Heiligung, die Teilnahme der Gläubigen am Priestertum Christi (689-693). Aus der Apost. Konstitution Sacramentum ordinis sind die entscheidenden Stellen über Materie und Form der Priesterweihe gedruckt (n. 3001). Der Brief an Kard. Suhard von Paris über die Abfassungszeit des Pentateuch und die literarische Art (genus litterarium) der ersten elf Kapitel der Genesis ist in französischer Originalsprache und in lateinischer Übersetzung mitgeteilt. In beiden Sprachen ist auch die Allokution Pius' XII. vor dem 4. internationalen Kongreß der kath. Ärzte über die künstliche Befruchtung beigegeben. Nach der Antwort des S. Offfcium vom 28. 12. 1949 über die Intention bei der Taufe (n. 3004) ist fast die gesamte Encyclica Humani generis gedruckt. Das wird besonders begrüßt werden (702-714). Den neuen Abschluß bildet die Definition der Himmelfahrt Mariens mit den entscheidenden Stellen aus der Bulla Munificentissimus Deus (714-716). — R. bittet im Vorwort die Benutzer um Vorschläge für die geplante Umarbeitung des Werkes, damit das Wesentliche bleibe, ohne die Seitenzahl noch weiter zu vergrößern. Hoffentlich kommt ein großer Teil der Dogmatiker dieser Anregung nach. Die Schwierigkeit der Vergrößerung des Werkes durch neue Dekrete wird sicherlich z. T. schon dadurch sich beheben lassen, daß man bei späteren Auflagen gerade hier wieder kürzt. Denn im Anfang wird eine möglichst umfassende Mitteilung der neuen Dekrete sehr nützlich sein. Ein nicht an ein festes Schema gebundenes Vorangehen wäre hier wohl zu empfehlen. Wesentlicher aber ist die Beantwortung der Grundfrage nach der systematischen oder historischen Reihenfolge der Dekrete. Für Beides sprechen gewichtige Gründe, wenn auch bei einem solchen Werk, das weit über den Schulgebrauch hinausgewachsen ist, die historische Abfolge große Vorteile hat. Deren Nachteile lassen sich vielleicht durch ein eingehendes systematisches Verzeichnis aufholen. Weisweiler

Brinktrine, J., Einleitung in die Dogmatik. 8° (80 S.) Paderborn 1951, Schöningh. DM 3.80. — Was sich für gewöhnlich in den dogmatischen Lehrbüchern über die dogmatischen Einleitungsfragen findet, wird weit von dem übertroffen, was B. in seinem Büchlein zu bieten hat. Der Stoff ist gut gegliedert (Gegenstand der Dogmatik mit den Abschnitten: Mysterium, Dogma, Fortschritt; Einleitung und Aufgabe der Dogmatik; Geschichte und Dogmatik) und dann äußerst gründlich behandelt. Besonders gefällt der Abschnitt über den dogmatischen Fortschritt, wobei die rechte Mitte gehalten wird zwischen starrem Traditionalismus und allzu weiter Entwicklungstheorie. Man könnte sich nur die Frage vorlegen, warum B. eine Scheidung macht zwischen dem fundamentaltheologischen Traktat über die Kirche und dieser Einleitung in die Dogmatik. Aber wahrscheinlich ist das aus der Stoffverteilung des Paderborner Lehrplanes zu erklären. Bei einigen Einzelheiten wäre eine abweichende Meinung vertretbar. So scheint es nicht begründet, wenn von dem Gewißheitsgrad „de fide definita" ein „de fide" unterschieden wird, obgleich in beiden Fällen eine unfehlbare Vorlage der Kirche auftritt, dieselbe Zustimmung erforderlich ist und das Gegenteil als Häresie zensuriert wird. Wäre es da nicht besser, die ein-

heitliche Qualifikation „de fide divina et catholica" beizubehalten, wie es auch das Vatikanische Konzil und der CIC tun? Für ein „theologice certum" sollte man konsequenter nicht den inneren Zusammenhang mit dem Dogma entscheidend sein lassen, sondern eine authentische Vorlage der Kirche verlangen. Jedoch ist in diesen Punkten noch keine übereinstimmende Ausdrucksweise erreicht worden. Der am Ende beigefügte Abschnitt über die Geschichte der Dogmatik bringt u. E. zu viel Namen; andere hingegen möchte man, wenn einmal eine gewisse Vollständigkeit angestrebt wird, ungern vermissen, wie den des Spaniers Beraza und den des deutschen Dogmatikers Schmaus. Beumer

Schmaus, M., Katholische Dogmatik. 3. Band: Christi Fortleben und Fortwirken in der Welt bis zu seiner Wiederkunft. 2. Teil: Die göttliche Gnade. gr. 8° (XII u. 466 S.) München 1951, Hueber. DM 20.80, gbd. DM 23.80. — 4. Band, 1. Halbband: Die Lehre von den Sakramenten. gr. 8° (XII u. 714 S.) 3. u. 4., umgearbeitete Aufl. München 1952, Hueber. DM 24.50, gbd. DM 27.80. — Auch diese beiden Teile der Schmausschen Dogmatik sind, wie nach den ersten beiden Bänden zu erwarten war, sehr erweitert und zum Vorteil umgearbeitet. In der Frage nach der Gegenwart der verklärten Menschheit Christi im begnadeten Menschen mußte nach der Enzyklika Mediator Dei eine andere Stellung bezogen werden, was S. ganz entschieden tut (49). In der Lehre vom Gnadenstand wird deutlich der Doppelaspekt des personalen und dinglichen Momentes herausgehoben. Zugleich aber wird der trinitarisch-personale Faktor, die Teilnahme am dreifaltigen Leben Gottes, als das primär Wichtige aufgewiesen, während man in den sonstigen Handbüchern oft den Eindruck gewinnt, die „heiligmachende Gnade" (donum creatum) sei das Wichtigste. Der zweite Abschnitt der Gnadenlehre behandelt die Tatgnade in ihrem Wesen und ihrer Funktion im Werden des Christenstandes, während der dritte Abschnitt die Auswirkung des Gnadenstandes in der Tat des Menschen, ebenfalls in Kraft der Tatgnade, bespricht. Tatsächlich fällt da die Rolle der Tatgnade in die Doppelaufgabe auseinander: Den Menschen die Vorbereitung auf den Gnadenstand leisten zu lassen und auch den begnadeten Menschen zur Aktuierung des zuständlichen Gnadenbesitzes in der Tat seines Lebens zu führen. In der von S. gegebenen Einteilung verliert das ein wenig an Deutlichkeit; denn vieles, wenn nicht das meiste, von dem, was über die Tatgnade in dem Teil gesagt wird, der von der Vorbereitung auf den Gnadenstand spricht, gilt ebenso für die Tatgnade, kraft deren die Zustandsgnade zur Tat geführt wird. (Das gilt z. B. für das in den §§ 200 und 201, aber auch bes. §§ 208-211 Gesagte.) — Ein paar Hinweise seien gestattet: Kann man wirklich die Existenz von Gnade im außerbiblischen Bereich „daran erkennen, daß es auch in diesem Bereich echte Liebe zu Gott gibt"? (7). Selbstverständlich leugnen wir die letztgenannte Tatsache nicht. Aber kann sie als „echte Liebe Gottes" erkannt werden und daher Erkenntniskriterium für die Existenz von Gnade sein? — Was über die Frage nach der Gegenwart Christi (insofern er Gott ist) und der Gegenwart des Heiligen Geistes im begnadeten Menschen gesagt wird, könnte vielleicht durch eine eingehendere Darlegung dieser Gegenwart als neuer wirklicher Beziehung des begnadeten Menschen zu der jeweiligen Gottesperson eine Erklärung gewinnen, die über die Appropriation (die ja bei dynamisch-wirkhafter Erklärung der „Gegenwart" einzig möglich wäre) hinaus die Gegenwart als etwas den drei Personen je verschieden Eigentümliches möglich macht. — S. 52 wird die Lehre von der Ubiquität der Menschheit Christi eine Häresie genannt, während nach S. 53 „die Ubiquitätslehre nicht als formelle Häresie bezeichnet werden kann". Der Begriff der „formellen" Häresie hat im gewöhnlichen theologischen Sprachgebrauch einen anderen Sinn. — Bei der Darlegung der Formaleffekte der Rechtfertigung möchte man eine größere Einheit zwischen Gotteskindschaft und Gottesfreundschaft finden. Der offenbarungsmäßige Begriff der Filiatio ist doch wohl nicht so sehr der der „Kindschaft" als vielmehr der „Sohnschaft", was im § 189 nicht auseinandergehalten wird. — In der Sakramentenlehre gaben neuere Kundgebungen des kirchlichen Lehramtes besonderen Anlaß zur Neubearbeitung. Unter ihnen findet vor allem die Enzyklika Mediator Dei eine gründliche und glückliche Auswertung. Als besonderer Vorteil in der Lehre von der Eucharistie sei hervorgehoben, daß die sonst gebräuchliche schematische und zu Einseitigkeiten führende Dreiteilung (Realgegenwert, Euch. als Opfer, Euch. als Sakrament) bei S. einer sach-

gemäßen Einteilung des Stoffes weichen mußte. — Die Vorzüge der S'schen Dogmatik, die wir bei der Besprechung der ersten beiden Bände der Neuauflage hervorgehoben haben (Schol 25 [1950] 294f.), gelten auch für diese neuen Bände.

Semmelroth

Rengstorf, K. H., Die Auferstehung Jesu. 8° (104 S.) Witten-Ruhr 1952, Luther-Verlag. — Überzeugend und mit teilweise neuen Gesichtspunkten zeigt der Verfasser, wie die Auferstehung Jesu, und zwar nicht in irgendeinem abgeschwächten oder spiritualisierten Sinn, sondern als leibliche Auferstehung und damit als historisch-faßbare Realität, zum innersten Kern der urchristlichen Glaubensverkündigung gehört. Wer sie bestreite oder umdeute, stehe nicht gegen ein Mythologumenon, dessen Eliminierung das eigentliche Anliegen des christlichen Kerygmas nicht berühre, sondern gegen dessen Mitte und Herz. Entstehung und Eigenart der Urgemeinde, die sich als die Kirche Gottes in Christus Jesus, der Vereinigung mit ihm, dem Lebendigen, entgegenharrend, begriffen habe, werde ohne die Überzeugung von der realen Auferstehung Jesu unverständlich. Ihr ganzer Glaube, ihre Gewißheit der Sündenvergebung, das Bewußtsein ihrer universalen Sendung baut darauf auf. Nur darum ist ihre Predigt vom Kreuz „Evangelium". Die Auferstehung Jesu wird im NT nicht gedanklich begründet, sie erscheint vielmehr einfach als Tatsache, als gottgewirkte und den Jüngern durchaus unerwartet gekommene Tatsache. Auch Paulus hat das Osterkerygma nicht etwa dem griechischen Verständnis „angepaßt"; er will — wie die andern — nur Zeuge sein (vor allem 1 Kor 15!). Die ὤφθη-Formel der Osterberichte betone einerseits — als „theologisches Passiv" — die göttliche Aktivität, anderseits das Moment des realen Sehens. Auch für den kerygmatischen Sinn der Auferstehung Jesu sei wesentlich, daß Jesus einen zwar veränderten, verklärten, aber doch wirklichen Leib gehabt habe. Dafür zeuge mit der gesamten Überlieferung auch Paulus. Seine so sicheren und konkreten Angaben über den Auferstehungsleib (1 Kor 15, 35 ff.), können wohl nur in den Erscheinungen des leiblich Auferstandenen, von denen er im selben Kapitel gesprochen hat, ihren Grund haben. Und seinem verklärten Leib sollen wir gleichgestaltet werden (Phil 3, 21). Mit Recht sieht R. in 1 Kor 15 ein bezeichnendes Beispiel, wie in der Urkirche Tradition und Kerygma zusammengehören. Ein wichtiges, nicht nur apologetisches Problem sieht R. in der „Verborgenheit" der Auferstehung bzw. der Erscheinungen. Sie sei keine Belastung für unsern Glauben, da sie eine theologische Notwendigkeit sei. Das Sichtbarwerden des Auferstandenen sei jeweils Tat und besondere Gnade Gottes, denn der Auferstandene stehe in einer neuen Beziehung zu Gott, dem Unsichtbaren: als seine εἰκών und als in die δόξα, d. h. in Gottes eigene Sphäre, Eingegangener. Damit wird das Geheimnis der Person Jesu, d. h. seiner „personalen Relation zu Gott", und damit das Geheimnis der Trinität berührt. R. betont die enge Verbundenheit von Auferstehungs- und Trinitätsglaube. Doch bleibt hier manches unklar. An einigen Stellen hat man den Eindruck, als sei nach der Meinung des Verfassers die Trinität erst durch die Auferstehung und Erhöhung Jesu (was nicht dasselbe sei) konstituiert worden. Anderseits spricht er doch mit Betonung von der „Fleischwerdung" und von der δόξα, die nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller Evangelien (vgl. besonders Exkurs 3) auch im irdischen Leben Jesu des öfteren aufgeleuchtet sei. Die in der protestantischen biblischen Theologie üblich gewordene grundsätzliche Meidung aller „dogmatischen" Formulierungen, auch der altkirchlichen, erweist sich hier als sehr nachteilig. Die Unterscheidung der Person des ewigen Wortes von der in der Zeit angenommenen menschlichen Natur, die in der Erhöhung Jesu Anteil an der göttlichen δόξα erhält, hätte sich geradezu aufdrängen müssen. Abgesehen von diesem Punkt und von gelegentlichen Hinweisen auf den so ganz „unhierarchischen" Charakter der Urkirche, werden wir das Buch, das besonders auch für den Fundamentaltheologen wertvoll ist, nur begrüßen. Bulst

Van Ackeren, G. F., Sacra Doctrina, The subject of the first question of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas. With an introduction by Fr. Yves M. J. Congar O. P. 8° (135 S.) Rom 1952, Officium Libri Catholici. — Das Ziel dieser der Gregorianischen Universität vorgelegten Dissertation ist, den Gegenstand der ersten quaestio in der Summa Theologica des hl. Thomas zu bestimmen, den terminus „sacra doctrina". Das 1. Kapitel bespricht die bisher vorgebrachten Deu-

tungen: Cajetan; Sylvius, Billuart, Sertillanges; Johannes a St. Thoma; Chenu, Gagnebet; Garrigou-Lagrange, Grabmann; Bonnefoy; Congar. Im 2. Kapitel kommt der Sinn von „doctrina" in den einzelnen Werken des hl. Thomas zur Behandlung (Sentenzenkommentar, De Magistro, Summa contra Gentiles, Summa Theologica, Aristoteleskommentare). Das 3. Kapitel endlich ist der Untersuchung der 10 Artikel der ersten quaestio der Summa gewidmet und arbeitet eine Bedeutung von „doctrina" heraus, die sich mehr an die Meinung von Congar anschließt. Danach wird darunter ein von Anfang an einheitlicher Begriff verstanden, näherhin die Unterweisung der Menschen in der Kenntnis des Heiles. Folgerichtig setzt der Verfasser die „sacra doctrina" nicht ineins weder mit der Theologie noch mit der Heiligen Schrift. „This operation of God in the intellects of his human children, administered by the magisterium of His Church, proceeding under the light of faith, terminating in divine and supernatural wisdom as it is possible for men on earth, — this operation is the instruction of men in the knowledge of salvation. This is the reality which is the subject of discussion in the first question of the Summa Theologica and which is signified by St. Thomas under the term sacra doctrina" (118 f.). Man kann die exakte Methode des Verfassers nur anerkennen, auch dem Ergebnis wird man im großen und ganzen zustimmen müssen. Nur eine Schwierigkeit scheint nicht befriedigend gelöst, wie der hl. Thomas in ein und derselben quaestio so unvermittelt von der sacra doctrina zu der sacra scriptura übergehen kann und beide Begriffe zusammenfaßt. Der Hinweis der S. Th. auf die enge Beziehung von doctrina und scriptura (Scriptura enim ordinatur ad impressionem doctrinae in cordibus auditorum sicut ad finem: III. q. 42. a. 4. c.) könnte sicherlich verstärkt werden durch die Beobachtung des Sprachgebrauches vor Thomas, wonach die Heilige Schrift als theologisches Textbuch und als Zentrum der theologischen doctrina in unmittelbare Nähe des letzten Begriffes führt. Vgl. vom Ref.: Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur bis zur Reformation (Schol 16 [1941] 24—52). Beumer

Paciorkowski, R., Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna (= Christentum im apologetischen Gedanken des hl. Augustinus; Warschauer Theologische Studien, 23). 8° (XVII u 111 S.) Poznan 1952, Pallottinum. St. 20.—. — Daß die zumal durch Kardinal Dechamps in die moderne Apologetik eingebürgerte „via analytica" bzw. „empirica", die an der empirischen Kirche die wunderbaren Zeichen ihrer göttlichen Sendung erhebt und so die Kirche selbst als „motivum credibilitatis" erweist, aus augustinischen Quellen gespeist wird, ist längst bekannt. Die Bedeutung der vorliegenden Studie (ich stütze mich auf das beigegebene französische Résumé) liegt darin, daß hier diese augustinische Grundstruktur genauer herausgearbeitet wird. Der Verfasser präzisiert seine Frage näherhin so, daß er zeigen will, daß für Augustinus die empirische Gestalt der Kirche so unabweislich das göttliche Gepräge trägt, daß sie nicht nur den Glauben an ihre göttliche Herkunft ermöglicht, sondern sogar zur Pflicht macht (motivum credendum, nicht nur credibile: 102). Für Augustinus spielt die Erscheinung der Kirche in ihrer Universalität, ihrer unüberwindlichen Lebenskraft in allen Bedrohungen und in ihrer unerschöpflichen Heiligkeit, die ihren Widerschein bis in den Bereich des kulturellen Lebens wirft, jene Rolle, welche die (physischen) Wunder in der ersten Zeit des Christentums erfüllten. Verf. begnügt sich aber nicht mit einer bloß geschichtlichen Analyse dessen, was Augustinus aus dieser Argumentation machte; vielmehr zeigt er auch die mögliche Vertiefung des Gedankens auf, welche aus der heutigen Sicht der Dinge erwächst, die uns im Rückblick auf die 20 Jahrhunderte der Kirchengeschichte eine viel umfassendere und somit noch zwingendere Beurteilung der in der Kirche lebendigen Gottesmacht vermittelt. Läßt sich so durch den Einbau der modernen Welt- und Kirchengeschichte das, was Augustinus über die Universalität und Lebenskraft der Kirche sagt, vertiefen, dann gilt ein ähnliches von dem Einbau der Psychologie, zumal der Massenpsychologie für das Argument aus der Heiligkeit der Kirche. Die von Augustinus vorgezeichnete apologetische Beweismethode führt somit „zu der hochbedeutsamen Schlußfolgerung, daß die Kirche ein ‚motivum credenditatis' ist, insofern sie die Kirche als religiösen Wert von absolutem Charakter dartut, der zum Glauben führt" (105). Inwieweit sich Verf. auch mit den Schwierigkeiten auseinandersetzt, mit denen die „via analytica" zu rechnen hat, geht

aus der Zusammenfassung leider nicht hervor; vermutlich lag dies aber nicht im Rahmen seiner theologiegeschichtlichen Thematik. — Das Literaturverzeichnis läßt einige wichtigere Titel vermissen, so etwa den Aufsatz von M. Becqué, L'apologétique du cardinal Dechamps (Bruges-Paris 1949); ebenso den gleichlautenden Artikel von R. Kremer in RevPhilThéol 19 (1930) 679/702; K.Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch (Freiburg 1943) u. a. m. Bacht

Öry, N., Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de notis Ecclesiae. 8° (124 S.) Cherii 1952, Fiamma del S. Cuore. Lire 700, Doll. 1.10. — Die vorliegende Dissertation der römischen Gregoriana will zeigen, daß der Vorkämpfer der katholischen Restauration in Ungarn Pázmány (1570—1637) auch in der Apologetik seine Bedeutung hat durch seine Theorie von den Kennzeichen der wahren Kirche und durch die von ihm bevorzugte psychologische Methode. Der Verf. verbessert aus unveröffentlichten Quellen manche biographischen Einzelheiten und weist mit guten Gründen einige umstrittene Werke, namentlich die „Diatriba de Ecclesia", Pázmány zu. In bezug auf den Begriff des Kennzeichens sucht er die alte Terminologie mit der neueren in Einklang zu bringen und sieht schon die ersten Anfänge der modernen Auseinandersetzung bei seinem Autor verwirklicht. Im allgemeinen wird wohl nur eine Geschichte der ungarischen Theologie aus der Studie Nutzen schöpfen. Größeres Interesse müßte die Apologetik an dem Nachweis haben, daß Pázmány schon viele Jahre vor H. Grotius eine streng systematische Behandlung der einschlägigen Fragen beabsichtigt hat. Die exakte Arbeitsweise des Verf. würde sich ohne Zweifel bei einem weiter gesteckten Thema bewähren. Beumer

Heynck, V., O.F.M., Die Beurteilung der conclusio theologica bei den Franziskanertheologen des Trienter Konzils: FranzStud 34 (1952) 146-205. — Eine interessante und bedeutsame Arbeit nicht nur über die auf dem Trienter Konzil aufgeworfenen Fragen der Gnaden- und Heilsgewißheit, sondern auch, und das in erster Linie, über das bekannte und aktuelle Problem der theologischen Methodenlehre. H. hält mit A. Lang (Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik: DivTh [Fr] 22[1944] 257-290) daran fest, daß die Theologen bis in die Zeit des Konzils, vielleicht mit Ausnahme Gersons, der erkenntnistheoretischen Frage noch keine Aufmerksamkeit geschenkt haben. Die Untersuchung selber erfaßt die Beurteilung der conclusio theologica zunächst bei den Vertretern der Gnadengewißheit (Costacciaro, Delpinus, Brascus, Lunellus, Vitriarius, Thomasinus) und dann bei ihren Gegnern (Vega, Cenomanus, Consilii, Salazar, Alphons de Castro, Malafossa) unter den Franziskanertheologen des Konzils. Das Ergebnis der mit Objektivität und Exaktheit vorgelegten Forschung lautet: Die Gegner der Gnadengewißheit, übrigens auch außerhalb des Franziskanerordens, haben anders als vorher den theologischen Gesichtspunkt im Blickfeld; sie lehnen die Glaubensgewißheit für den eigenen Gnadenstand aus dem Grunde ab, weil notwendig in der betreffenden Schlußfolgerung eine nur probable Erfahrungserkenntnis mit einbezogen sei; die meisten von ihnen sprechen sich nicht deutlich aus über den Fall, daß der Untersatz des Syllogismus eine natürlich anerkannte evidente Wahrheit bilde; nur Vega behandelt ausdrücklich auch dieses Problem und behauptet den Glaubenschrakter einer derartigen conclusio theologica, selbt unabhängig von der Definition durch die Kirche, wobei es allerdings unklar bleibt, ob und wieweit das Formalobjekt des Glaubens allein eingreift. Wir bedauern nur, daß H. sich streng an den Rahmen der Dogmengeschichte hält und nicht darüber hinaus eine Antwort auf die von der theologischen Erkenntnislehre erhobenen Fragen versucht. Die Haltung des Duns Scotus wird einige Male gestreift; vielleicht ließe sich aus ihm wegen der Bedeutung, die er der Kirche für die Dogmenentwicklung beimißt, trotz der damals noch mangelhaft herausgearbeiteten Problemstellung eine Einbeziehung der conclusiones theologicae in den Glaubensbereich feststellen. Beumer

Ludwig, J., Die Primatworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese (Neutestam. Abhandl. 19, 4). gr. 8° (VIII u. 112 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 7.50. — Die letzten beiden Jahrzehnte sind auf dem Gebiet apologetischer Untersuchungen auffallend unfruchtbar geblieben. Innerhalb der Theologie beherr-

schen dogmatische und dogmengeschichtliche Untersuchungen das Feld. Die Apologetik steht als Name und Sache nicht hoch im Kurs. Das ist um so verwunderlicher, als doch die Fronten der Konfessionen bisweilen sehr fließend geworden sind, somit eine Klärung der Begriffe und Standpunkte sehr notwendig wäre. Um so größere Beachtung dürfen da Untersuchungen von der Art der vorliegenden fordern. Die Frage nach dem Amt und der Vollmacht des römischen Papstes ist und bleibt nun einmal für das Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen eines der entscheidenden und unausweichlichen Themen. Zeuge dessen ist das Petrusbuch des Baseler Theologen O. Cullmann (s. oben), ist aber auch das große Interesse, das die ganze Christenheit an den Ausgrabungen unter St. Peter in Rom nimmt. Wenn somit der inzwischen leider verstorbene Verf. zur Frage der patristischen Auslegung der klassischen Mt-Stelle für den petrinisch-römischen Primat Stellung nimmt, leistet er damit einen wichtigen Beitrag zum zentralen Thema der Apologetik, auch wenn er seine Studie nicht unter dieses Vorzeichen gesetzt hat. Jedenfalls bemüht sich L., wie B. Altaner-Würzburg in seiner Einführung hervorhebt, sich von den Schranken einer „unhistorischen Apologetik" freizuhalten, in der die Behandlung der Mt-Stelle nur zu lange hüben und drüben befangen geblieben ist. Durch die unvoreingenommene Befragung des Quellenbefundes, durch die gewissenhafte Einfügung der einzelnen Zeugnisse in das zeit- und literargeschichtliche Milieu, durch den sorgsamen Aufweis der Entwicklungslinien gelingt es ihm, ein Gesamtbild des frühkirchlichen Primatverständnisses zu bieten, das eine wirkliche Bereicherung unseres Wissens darstellt. — Verf. gliedert den reichen Stoff in fünf Kapitel, von denen vor allem Kapitel 2-4 seinen eigentlichen Beitrag zur behandelten Problematik enthalten. Wir können nur einiges herausheben. Während die Analyse des Irenäuszeugnisses nicht ganz befriedigt, weil die neuere Literatur zu wenig herangezogen ist, bringt die kritische Auseinandersetzung mit der Auslegung von Mt 16, 18 f. bei Tertullian und vor allem bei Cyprian manche wertvolle neue Erkenntnisse. Die vorliegende Untersuchung bestätigt erneut den Eindruck, daß Cyprian in seinen theoretischen Aussagen nicht als Zeuge der römischen Primatsidee angesprochen werden kann. Inwieweit er gegen Ende seines Lebens, das vom Martyrium überglänzt ist, unter dem Druck des Widerstandes, der ihm von Rom wie von Nordafrika her entgegenschlug, wenigstens in praxi seinen Standpunkt geändert hat, ist eine andere Frage, die aber eine eingehendere Begründung erheischt, als es hier geschieht (35 f.). In der vieldiskutierten Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Fassungen von Cyprians De ecclesiae unitate cp. 4 bringt L. eine neue Hypothese, die er mit beachtlichen Gründen stützt: Cyprian hat überhaupt nur *eine* Fassung, nämlich die von J. Chapman seinerzeit an die zweite Stelle gerückte Textgestalt, verfaßt; die andere dagegen stammt aus dem afrikanischen Anhängerkreis Cyprians (23). Verf. zeigt sodann sehr gut, wie die Primatslehre des Papstes Stephan bewußt in Opposition zu derjenigen Cyprians entwickelt wurde und zu einer nachdrücklichen Betonung des im römischen Bischof gegenwärtigen Petrus und seines Vorranges gelangt (34). Im 3. Kap., das die Exegese von Mt 16 im Morgenland bis zum Beginn des 5. Jahrh. behandelt, zeigt L., wie der Osten seit den Tagen des Origenes sich in einer Richtung bewegt, die weniger die Person des Petrus als den von ihm bekannten Glauben zum Fundament der Kirche macht und unter der Schlüsselgewalt vornehmlich die Sündennachlaßgewalt versteht. So wird verständlich, daß der Osten sich stets schwertut, die römische Deutung zu akzeptieren oder auch nur zu begreifen. Aber so, wie es im Osten auch Zeugen eines „römischen" Verständnisses von Mt 16 gab, so zeigt auch die Entwicklung im Westen von Stephan bis zu Leo d. Gr. kein einheitliches Bild (4. Kap.). Die Nachwirkungen Cyprians sind allenthalben zu spüren (70-73), während bei Ambrosius hier, wie auch sonst, Origenes durchscheint (66). Ausführlich wird die Primatsidee des hl. Augustinus untersucht. Sein pneumatischer Kirchenbegriff hat ihn nicht gehindert, den Primat des Nachfolgers Petri anzuerkennen, und zwar gerade auf Grund von Mt 16. Immerhin bedeutet das Primatsbewußtsein, wie es sich im großen Papst des Konzils von Chalkedon ausspricht, einen merklichen Schritt weiter. „Das Dogma vom römischen Primat kulminiert also nicht erst 1870, sondern schon 450" (94) unter Leo d. Gr. Der „Epilog" (5. Kap.) umreißt die weitere Entwicklung im Osten und Westen bis zum Ende der patristischen Ära, wobei erneut die Besonderheit der östlichen Deutung der Primatsstelle kraftvoll herausgearbeitet wird. — Der kritische Leser wird

mancherlei Mängel, die dieser wissenschaftlichen Erstlingsarbeit anhangen, die zudem unter den ungünstigen Bedingungen des Bombenkrieges entstanden ist, nicht übersehen. Ich meine nicht nur gewisse „technische" Mängel oder manche stilistischen Unebenheiten, sondern vor allem die Auswahl der verarbeiteten Literatur, in der die ausländischen Veröffentlichungen fast ganz übergangen sind. Aber auch so bleibt der Wert dieser Studie bestehen. Sie läßt uns das patristische Argument zum römischen Primat nach seinem positiven Gehalt wie nach seinen inneren Grenzen um vieles besser sehen. Bacht

Menschings, G. (Hrsgb.), Das lebendige Wort. Texte aus den Religionen der Völker. 8° (455 S.) Darmstadt u. Genf 1952, Holle-Verlag. DM 12.80. — Der bekannte Bonner Religionswisenschaftler bietet in diesem, vom Verlag vorzüglich ausgestatteten Band eine Auswahl aus den wesentlichen Dokumenten der verschiedenen Religionen der Menschheitsgeschichte. Mythen und lehrhafte Texte, Weisheitssprüche und kultische Vorschriften, Psalmen und Gebete, wie sie sich in Indien und Japan, Ägypten und Babylon, in der Welt des biblischen Judentums wie in der des Hellenismus, aber auch im Urchristentum und in der christlichen Mystik finden, sind in ausgewählten Proben zusammengetragen. Jedem Abschnitt ist vom Verf. eine knappe Einführung beigegeben, die dem Leser die geistesgeschichtliche Einordnung der einzelnen Stücke ermöglichen soll. Die am Schluß beigefügten Quellennachweise, Anmerkungen und Register wollen dem Fachmann zur Überprüfung und Weiterführung dienen. Wem es darum geht, sich ein Bild von der Mentalität der verschiedenen Religionen zu verschaffen, wird an diesem Buch einen guten Führer haben. Sicherlich kann man hier und dort streiten, warum gerade dieser und nicht jener Text als für die „Lebensmitte" einer bestimmten Religion repräsentativ gewählt wurde. Aber schließlich galt es, aus einer unübersehbaren Fülle von Stoff eine Auswahl zu treffen, und Wahl und Qual hängen nicht nur des Reimes wegen zusammen. Wichtiger und letztlich entscheidend ist die hinter dem Ganzen stehende Auffassung von Religion und Religionswissenschaft. Verf. gehört zu jenen Forschern, die an die Möglichkeit einer rein deskriptiven Religionswissenschaft glauben. Wie vor allem die Einführung zu dem Abschnitt über das „Urchristentum" zeigt, werden Glaube und Geschichte unverbunden nebeneinandergestellt. Für die vernunftmäßige Betrachtung gibt es im Bereich der Religionen keine absolute Wahrheit. „‚Der Mond der Wahrheit' spiegelt sich in sehr verschiedenen Gewässern" — so sagt M. selbst in seiner Einleitung (9). In allen Religionen spiegelt sich das Ewige im Endlichen, geschieht eine Begegnung des Menschen mit dem Heiligen, vor der der Außenstehende voll Ehrfurcht stehenzubleiben hat. Damit wird aber der harte Ernst der Einen Wahrheit in der Einen Religion in Frage gestellt. Ja, man muß sogar sagen, daß in innerlich notwendiger Umkehr der Vorzeichen eine derartige Auffassung und Behandlung das Phänomen nicht aufbaut, sondern letztlich zerstört. Denn Religion lebt von dem Anspruch auf absolute Wahrheit, und wer sie nicht auf die Wahrheit hin angeht, nimmt ihr das Wesentlichste. So hart es klingen mag, so muß es doch gesagt sein: Es ist eine Illusion, zu meinen, daß in der heutigen Situation, wo die *eine* Front zwischen Glaube und Unglaube sich immer schärfer abzeichnet, mit einer solchen nur scheinbar objektiven Darstellung des Religiösen in der Menschheit weiterzukommen ist. Wer Christus kennengelernt hat, kann von Religion nicht mehr anders sprechen, als es Paulus und Augustinus und als es die Kirche tut, d. h. in klarer Abgrenzung von „Schatten" und „Wahrheit", Sehnsucht und Erfüllung, Weg und Ziel. Nicht die Religionen weisen einen Weg aus der Bedrohung der Gegenwart, sondern nur die eine auf der Offenbarung des einen Gottes in dem einen Christus gegründete Religion. Bacht

Micklem, N., Was ist Religion? (Lebendiges Wissen 4) kl. 8° (214 S.) Stuttgart 1952, Kohlhammer. DM 8.80. — In neun Kapiteln gibt der englische Verfasser, dessen Buch hier in deutscher Übersetzung vorliegt, einen Überblick über das Phänomen „Religion": Die Grundlagen der Religion — Das unpersönliche Heilige — Die Naturreligion — Der höchste Gott — Der Weg der persönlichen Hingabe — Willensreligionen — Prophetische Religionen — Mystik — Mythen, Heilige Handlung. Das zusammenfassende 10. Kapitel handelt von „Religionen und Religion" und von „Vernunft und Offenbarung". Schon die Aufzählung der Kapitelüber-

schriften zeigt, daß eine strenge Systematik nicht erstrebt wurde, sondern daß Verf. sich an die deskriptive Methode gehalten hat. Er sucht dabei in aller Aufrichtigkeit ein objektives Bild des religiösen Verhaltens und Denkens zu bieten. Man spürt es zwischen den Zeilen, daß hier jemand spricht, der selbst von dem unvergleichlichen und unersetzlichen Wert der Religion überzeugt ist. Aber diese Objektivität reicht doch nicht hin, um eine befriedigende Darstellung dessen, was Religion ist, zu bieten. Es gibt keine Möglichkeit, von außen her, d. h. ohne einen eindeutigen metaphysischen und theologischen Standpunkt, Religion zu beschreiben. Solange man in irgendeiner Form des Agnostizismus befangen bleibt, kommt man nicht an der Voraussetzung vorbei, daß alle Religionen im Wesen (bei aller Anerkennung gradmäßiger Unterschiede) gleichwertig sind, da man ja kein Kriterium besitzt, mit dem man diese oder jene Form des religiösen Verhaltens als Irrtum oder Verkehrung abweisen könnte. Tatsächlich verfällt M. immer wieder in vergleichende Betrachtung, die allzuleicht zu Fehlurteilen führt. So sehr der sittliche Ernst zu begrüßen ist, mit dem hier von der Religion gesprochen wird, so bleibt doch zu befürchten, daß für viele Leser als Frucht eine im letzten indifferentistische Haltung bleibt. Anders vermag ich jedenfalls die abschließenden Sätze des Verf. nicht zu deuten: „Das Bild der Religion, das auf diesen Seiten gezeichnet wurde, und die Betrachtungen, zu denen sie Anlaß gaben, können vom Skeptiker ohne Beeinträchtigung seines persönlichen Skeptizismus angenommen werden ..." — Die Übersetzung ist, was bei englischen Texten viel bedeuten will, durchweg gut gelungen.

Bacht

Pfannmüller, G. (Hrsgb.), Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer. 8° (288 S.) München 1953, Reinhardt. DM 14.—; gbd. DM 16.—. — Der besondere Wert dieses Buches liegt in der Sammlung der Zeugnisse aus der griechisch-römischen Antike zum Thema Tod, Jenseits und Unsterblichkeit. Was die uns unbekannten Frommen der orphischen Mysterienzirkel geglaubt, was die Dichter von Homer bis Euripides und von Vergil bis Properz geschrieben und was die Philosophen bis hinauf zu Plotin und Marc Aurel gedacht haben, ist hier in gut gewählten Auszügen und in vortrefflicher Übersetzung zusammengetragen. Auch die eindrucksvolle Stimme der Grabsteine und Inschriften kommt zu Wort. Es ist keine einheitliche Botschaft, die an unser Ohr dringt. Da sind die Stimmen der Skeptiker und der Verzweifelten, die dieses Leben preisen, weil mit dem Tode alles aus ist; da sind die Zeugnisse der Philosophen, die unschlüssig zwischen einem persönlichen und unpersönlichen Weiterleben der Seele schwanken, und der anderen, die wie Platon und Plotin und Cicero in kühnem Anflug des Gedankens von der Unsterblichkeit der Geistseele künden; und da sind schließlich die Mysten der Geheimkulte, die in der Mysterienweihe das Unterpfand der Heimkehr des Lichtfunkens aus dem Bereich des Stoffes in das ewige Lichtreich des Himmels zu besitzen glauben. Nur mit tiefer Ergriffenheit kann der Christ diese Zeugnisse eines natürlichen Fragens, Irrens und Hoffens vernehmen. Die Menschheit im Advent — so könnte man auch über diese Anthologie schreiben. — Verf. hat den einzelnen Abschnitten einführende Worte beigegeben, die den jeweiligen ideengeschichtlichen Platz bestimmen sollen. Was er darin bietet, ist ein aus reicher Kenntnis der klassischen Literatur geschöpfter Abriß der antiken Religionsgeschichte. Manche seiner Aufstellungen reizt freilich zur Frage und auch zum Widerspruch. Aber da er davon abgesehen hat, seine Interpretationen durch Einzelbelege zu unterbauen, läßt sich dazu an dieser Stelle schwer etwas sagen. — Sehr dankenswert sind die beigegebenen 22 Bildtafeln, die am Schluß des Werkes eine kurze Erläuterung erhalten.

Bacht

2. Geschichte der Theologie

Bihlmeyer, K., Kirchengeschichte, hrsg. von H. Tüchle. 1. Bd. Das christliche Altertum. 12. Aufl. gr. 8° (XV u. 455 S.) Paderborn 1951, Schöningh. Gbd. DM 24.—. — Die Kirchengeschichte von Bihlmeyer gehört zu den unentbehrlichen Handbüchern jedes Theologen. Auch diese Neuauflage des 1. Bandes zeichnet sich wieder aus durch stoffmäßige Erfassung alles Wesentlichen, weitgehende, sorgfältige Verarbeitung der neuesten Forschungen, kritisches Urteil, klare, wenn auch

nüchterne Darstellung, die dem Buch den Charakter eines Nachschlagewerkes gibt, und Anführung der wirklich wertvollen und fürs Einzelstudium notwendigen Literatur. Man kann verstehen, daß der Bearbeiter nicht alle diese Literaturangaben in jeder Neuauflage weiter mitschleppen, sondern sich grundsätzlich auf die seit 1930 erschienene Literatur beschränken möchte. Man würde das für tragbar halten, wenn jeweils wenigstens ein Werk zitiert wäre, das auf die gesamte Forschung hinweist und ihre Ergebnisse enthält, im andern Fall könnte man auf die schon ältere Literatur wohl kaum verzichten. Zudem behalten gewisse Standardwerke trotz neuerer Forschungsergebnisse in vielem noch lange ihren eigenen Wert. Ueding

Ellspermann, G. L., O.S.B., The Attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning (The Cathol. Univers. of America Patristic Studies, LXXXII) gr. 8° (XXVII u. 267 S.) Washington, The Cathol. Univers. of America Press, 1949. Doll. 3.—. — In dem Maße, wie die Kirche sich heute einem neuen Heidentum gegenübersieht, wird die Frage nach Umfang und Grenzen der Beschäftigung der Katholiken mit der Literatur und dem Bildungswesen der „Heiden" wieder aktuell. Es liegt nahe, zur Klärung mancher Grenzprobleme das Verhalten der frühen Christenheit zum Vergleich heranzuziehen. Verf. beschränkt sich bewußt auf die lateinischen Zeugnisse der Zeit bis Augustinus einschließlich. Es hätte nahe gelegen, auch die griechischen Quellen miteinzubeziehen. Aber auch so ist die Studie weit über den Umfang einer gewöhnlichen Dissertation hinausgewachsen. Aufregende neue Erkenntnisse werden hier nicht ans Tageslicht gehoben. Dafür ist das Thema zu oft behandelt worden. Verf. nennt selbst in seiner Vorrede die wichtigsten neueren Autoren. Der Wert der mit emsigem Fleiß durchgeführten Untersuchung liegt in der erschöpfenden Herausarbeitung des Details; dabei ist freilich eine zu breite Darstellung nicht immer vermieden. Jeder der behandelten Schriftsteller wird auf seine theoretische und praktische Einstellung zur heidnischen Dichtung, Philosophie und Rhetorik und zum heidnischen Bildungswesen befragt. Das Ergebnis ist, daß eine einheitliche Haltung bei den frühen christlichen Schriftstellern nicht zu finden ist. Noch viel weniger hat es eine von oben her diktierte „sententia communis" gegeben. Alle Schattierungen des Urteils sind festzustellen: von der aufrichtigen Anerkennung bis zur leidenschaftlichen Verdammung. Immerhin überwog, wenigstens im tatsächlichen Gebrauch, eine positive Einstellung. Man schätzte diese „Beute aus Ägypten" schon deshalb, weil man für Apologetik und Exegese darin reiche Hilfe finden konnte. Schließlich mußte selbst ein so entschiedener Gegner der heidnischen Kultur wie Tertullian zugeben, daß man die heidnische Literatur und Schule einfach nicht ignorieren konnte. Auch in den theoretischen Formulierungen machte sich, je länger desto deutlicher, eine positive Bewertung geltend. Je ungefährlicher das Heidentum neben dem machtvoll vordrängenden Christentum wurde, um so unbefangener konnten die Christen die kulturellen Güter der Heiden in Dienst nehmen. — Verf. hat seiner Studie eine reiche Bibliographie beigegeben, die man dankbar begrüßen wird. Daß darin manche Titel nachzutragen wären (ich denke etwa an das Religionsgeschichtliche Handbuch von K. Prümm oder an die Römische Literaturgeschichte von E. Bickel) wird niemand übel vermerken, der um die Unzahl der einschlägigen Publikationen weiß.
Bacht

Homo, L., De la Rome païenne à la Rome chrétienne. 16° (326 S.) Paris [1950], Laffont. Fr. 600.—. — Diese Arbeit besticht durch ihre Themastellung. Eine befriedigende Bearbeitung dieser Frage ist bisher nicht durchgeführt worden und ist infolgedessen um so dringlicher erwünscht. Vor allem käme es darauf an, die Entwicklung der stadtrömischen Kirchengeschichte *vor* der von H. Grisar (Rom beim Ausgang der antiken Welt, Frbg. 1901, oder in der durch Bartoli erweiterten italienischen Neuausgabe, Roma 1930) bearbeiteten Zeit, also bis zum 4. Jahrhundert inkl., als Gesamtes zu erfassen. — Vorliegende Arbeit wird aus ihrer mehr allgemeinen Zielsetzung kaum den Anspruch erheben, in dieser Frage wesentlich weiterzuführen. Durchaus anzuerkennen sind die klare Disposition und das Bemühen, die verschiedensten Aspekte in das Gesamt hineinzukomponieren. 8 Teile behandeln ca. 7 Jahrhunderte stadtrömischer Geschichte (1. Das Heidentum in der Kaiserzeit, 2. Die Eroberung der Seelen, 3. Die Organisation der römischen Kirche,

4. Die heidnische Gegenoffensive in Rom, 5. Der Triumph des Staatschristentums, 6. Der Wandel in den Bauten und die neuen Feste, 7. Der Todeskampf des römischen Heidentums, 8. Die Schöpfung des päpstlichen Rom). Auch wenn das Buch für weitere Kreise bestimmt ist (und dies scheint sowohl durch das Fehlen fast aller Quellennachweise wie durch die in den Text eingeflochtenen langen Zitate sich zu ergeben), geht es nicht an, in solchem Maße zweifelhafte und nur auf legendäre Quellen gestützte Tatsachen als sicher vorzutragen. Man lese etwa die Schilderung Hippolyts (S. 100 f.) oder der Martyrer in den letzten Verfolgungen (S. 145-149). In der sehr interessanten Frage nach der römischen Bischofswohnung macht Verf. bezüglich des Sicherheitsgrades zwar einige Abstriche, erweckt aber dennoch einen Eindruck, der vom wissenschaftlich mehr gerechtfertigten Gesamturteil: „Darüber wissen wir bis heute gar nichts!" erheblich abweicht. — Am Beispiel dieses Buches erhebt sich erneut die ernste Frage, wieweit in der Darstellung altkirchlicher Geschichte die Angabe des Sicherheitsgrades beziehungsweise der klaffenden Lücken im Quellenmaterial zugunsten einer glatten, zusammenhängenden Schilderung geopfert werden darf. Sollte es sich nicht auch für eine mehr volkstümliche Darstellung empfehlen, daß zwischen den wirklich gut bezeugten Daten und den mehr oder minder zweifelhaften Zutaten deutlich unterschieden werde? Röttges

Bertrand, Fr., Mystique de Jésus chez Origène (Théologie. Ét. publ. sous la dir. de la Fac. S. J. de Lyon-Fourvière 23). gr. 8° (157 S.) Paris 1951, Aubier. — Nach einer weithin verbreiteten Meinung war es erst das Mittelalter, insbesondere die franziskanische und zisterziensische Bewegung, welche die Andacht zur Menschheit Christi und den Geheimnissen seines Lebens gepflegt und verbreitet hat. Da es sich hier um einen zentralen Punkt der christlichen Frömmigkeit handelt, darf solch eine These nicht ungeprüft hingenommen werden. Nachdem sich schon verschiedene zweifelnde Stimmen erhoben hatten, entschloß sich B., an einem besonderen Wachstumszentrum der christlichen Frömmigkeit nach dem wahren Sachverhalt zu sondieren, nämlich bei Origenes. Er greift einstweilen nur dessen Evangelienkommentare heraus, die hier in erster Linie zuständig sind und den Vorteil haben, dem größten Teil nach griechisch erhalten zu sein. Die Studie führt mitten in das Denken und innere Leben des Alexandriners hinein. Origenes pflegt zu schauen, alle Einzelheiten und Vorgänge des Evangeliums genau zu beobachten, zusammenzutragen und das äußere Ereignis und die sichtbare Erscheinung zugleich als Symbol für ein tieferes, inneres, geistiges Geschehen an der Seele und der Kirche zu nehmen. So ist der Weg der Untersuchung vorgezeichnet. Ein 1. Teil bietet sozusagen die phänomenologische Bestandsaufnahme dieser Symbolik, der 2. Teil studiert die wesentlichen Themen derselben, ein 3. erforscht ihren Sinn und ihre Tragweite. — Als erstes ergibt sich für Origenes, daß es eine ganze Anzahl von Aspekten Jesu gibt, sogenannte ἐπίνοιαι, d. i. Arten und Weisen, wie eine Seele Jesus erfaßt (21). Diese Aspekte hängen innig mit dem innerlichen Fortschritt (προκοπή) zusammen und entsprechen zugleich auch einer πρᾶξις, einer Aktivität Jesu in der Seele. Christus offenbart sich progressiv. Erst auf der Höhe des Fortschritts tritt die Seele in das volle Geheimnis Christi ein. Jesus dem Leibe oder dem Logos nach sehen ist ein großer Unterschied. Darum gibt es auch verschiedene Klassen des Fortschritts, die Jünger und den Volkshaufen, die simplices und die Vollkommenen, πίστις und γνῶσις, den Christus der Synoptiker und den Christus des Johannes. Die Vertreter aller Grade sind aber auf demselben Wege zum selben Ziele. Neben den verschiedenen Aspekten Jesu, die den Namen wie „Weg", „Pforte", „Hirt", „Logos" usw. entsprechen, beobachtet Origenes im Evangelium — und dies ist seine Entdeckung für die Frömmigkeitsgeschichte — verschiedene Verhaltungsweisen gegenüber dem Herrn (démarches), z. B. ein Suchen nach Jesus, ein Sich-ihm-Nähern usw. Alle geschichtlichen Verhaltungsweisen sind Symbole von inneren Weisen der Begegnung zwischen Jesus und der Seele bzw. der Kirche. — Der 2. Teil geht nun im einzelnen fünf solcher Verhaltungsweisen nach und behandelt das Suchen nach Jesus, die Annäherung an ihn, das Aufnehmen Jesu, die Nachfolge Jesu und den Kontakt mit dem Meister. Greifen wir als Beispiel die letzte démarche heraus, das „Berühren". Diese Verhaltungsweise drückt ja im Sinne der origenistischen Jesus-Mystik am meisten die geistliche Erfahrung aus. So gibt es zunächst ein „Ergreifen" (κρατεῖν), das aus feindlicher Absicht hervorgeht. Die Hohenpriester und Pharisäer wol-

len „Hand an Jesus legen". Anders „ergreift" dagegen die Braut im Hohenliede ihren Herrn. „In den Armen halten" ist das Unterpfand der höchsten Hingabe, wie sie im Evangelium Simeon zuteil wird. Ein „Berühren" (ἅπτειν) suchen die Kranken, entweder von anderen dazu gebracht oder aus eigenem Antrieb. Jesu Füße in Tränen zu baden, sein Haupt und seine Füße zu salben, das sind höchste Weisen geistigen Kontakts mit dem Herrn. Die Vollendung ist es aber, an der Brust Jesu mit Johannes liegen zu dürfen. — Der 3. Teil folgert mit Recht aus alledem, daß die Person Jesu, und zwar des historischen Jesus, im Mittelpunkt der Frömmigkeit des Origenes steht, wenn er auch vom Sichtbaren und Äußeren immer nach der unsichtbaren Wirklichkeit tendiert. Die verschiedenen démarches gelten ja zunächst dem historischen Herrn, bilden freilich die Symbolik des itinerarium animae internum. Aber an dessen Anfang und Ende steht eben Christus. Innerliche Wärme und Tiefe der Gefühle, vollkommene Hingabe bis zur Bereitschaft zum Martyrium haben die ganze Frömmigkeit des Alexandriners durchseelt. Die Andacht zum Namen Jesu, die Verehrung der Menschheit Jesu — der Verf. hätte hinzufügen können: auch die Andacht zum Kinde Jesus — ist nicht erst die Entdeckung des Mittelalters. (Für die Andacht zum Kinde Jesus vgl. In Luc., Hom. XV, wo es schön heißt: „Bitten wir das Jesuskind selbst, mit dem wir zu sprechen wünschen und das wir in unseren Armen halten wollen" GCS, Origeneswerke 9. Bd. 104/5. Siehe diese ganze Homilie über den greisen Simeon.) Die Unterschiede zwischen Origenes und der Frömmigkeit des Mittelalters sind aber nicht zu übersehen. Die Logosmystik des Alexandriners zusammen mit seinem Aufstiegsschema setzt sich überall durch. Verf. folgert seine wertvollen Ergebnisse aus einer ausgezeichneten Auswahl von Texten, deren Übersetzung ein Forscher wie *L. Mariès* überprüft hat. Die glänzende Reihe der neueren Origenesstudien hat eine würdige Fortsetzung gefunden. Grillmeier

Zumkeller, A., O.E.S.A., Das Mönchtum des heiligen Augustinus (Cassiciacum 11). 8° (387 S.) Würzburg 1950, Augustinus-Verlag. DM 10.80. — Allzuoft hat man über dem Theologen und Kirchenmann Augustinus vergessen, daß der große Bischof von Hippo auch Mönch war. In Wahrheit lebte vom Tage seiner „conversio" an das mönchische Ideal in seiner Seele, und er ist ihm auch als Priester und Bischof treugeblieben. Ohne dieses mönchische Element bleibt seine Gesamtpersönlichkeit unverständlich. Aber wir müssen noch weitergehen und sagen: ohne den Einbau des Beitrages, den Augustinus durch seine Klostergründungen und vor allem durch seine Regel geleistet hat, bleibt auch die Geschichte des abendländischen Mönchtums unverständlich. Dies sind die Grundmotive, von denen die vorliegende Studie ausgeht. Das Werk gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil geht Z. dem Werden und Reifen des augustinischen Mönchsideals nach: Wir hören von den natürlichen Voraussetzungen im Charakter des Heiligen und von der wichtigen Rolle des „Hortensius" mit seinem Aufruf zum lauteren Streben nach den übersinnlichen Gütern. Vor allem unterstreicht Verf. die Bedeutung, welche die Begegnung mit dem ägyptischen Mönchtum in der Erzählung des Ponticianus auf den endgültigen Durchbruch zum Christentum gehabt hat. Dabei verwahrt sich Z. (gegen K. Adam u. a.) gegen eine zu stark neuplatonische Auslegung des neuen Lebenszieles, wie es die seligen Monate von Cassiciacum erfüllt hat. Nach Z. haben wir Cassiciacum als eigentliche Vorschule des klösterlichen Lebens zu verstehen. Der erzwungene Aufenthalt in Rom bei der Heimreise brachte Augustinus mit dem dortigen Mönchtum und vor allem auch mit den Schriften des Hieronymus über das mönchische Leben in Berührung. Zugleich zeigte ihm das Studium der Apostelgeschichte, das er damals begann, in der Urgemeinde eine ideale Vorwegnahme des klösterlichen Lebens. Als Augustinus im Jahre 388 nach Thagaste zurückkam, brachte er das neue Ideal in seinem Grundriß und in seiner praktischen Verwirklichung mit. Das Kloster, das er auf seinem Erbbesitz gründete, war vermutlich das erste Kloster auf nordafrikanischem Boden. Bei seiner Berufung zum Priestertum reifte in Augustinus der Gedanke, Mönchtum und Priestertum zu verbinden. Es entsteht das Gartenkloster, das zugleich als Pflanzschule für den Klerikernachwuchs dienen sollte. Bischof geworden, gründete er in seinem Bischofspalast das Klerikerkloster, in welchem er jene Kleriker versammelte, die aus freiem Entschluß mit ihm ein mönchisches Leben der Armut und Gemeinschaft führen wollten. Natürlich erfuhr Augustinus auch all die Mühsalen des Kampfes gegen die inneren und äußeren Widerstände: Versager

und Skandale in den eigenen Reihen, Intrigen und Mißverständnisse von außen. Aber all das konnte den Erfolg seines Werkes nicht in Frage stellen. Nach dem Vandaleneinfall gelangte das augustinische Mönchsideal nach Italien, Gallien und Spanien. Seine Regel beeinflußte die Schöpfungen eines Cäsarius von Arles und eines Benedikt von Nursia; und als im 11. Jahrhundert die Kanoniker sie zu ihrer Ordensregel machten, trat sie ihren großen Siegeszug durch die mittelalterliche Christenheit an. — Im 2. Teil hebt Z. die Grundgedanken des augustinischen Mönchsideals heraus. Es stand zu erwarten, daß Augustinus, bei aller Rückverbindung mit der Tradition, dem von ihm ergriffenen Mönchtum das Gepräge seiner eigenen Persönlichkeit aufdrücken würde. Verf. sieht dies zumal in der besonderen Färbung des Gemeinschaftsgedankens, sodann in der Betonung der körperlichen und geistigen Arbeit, endlich in der Synthese von Mönchtum und Apostolat. In den Forderungen mönchischer Askese offenbart sich die milde, diskrete Weisheit des großen Humanisten unter den Kirchenvätern, dem es besser als seinen Vorgängern gelang, das Mönchsideal in den Tiefen der christlichen Offenbarung wie in den Wirklichkeiten des menschlichen Herzens zu verankern und ihm seinen organischen Platz im Gefüge der Kirche zu sichern. — Der Schlußteil endlich handelt von dem augustinischen Mönchsideal im Spiegel seiner Schriften. Hier ist vor allem der Abschnitt über die Augustinusregel von Wichtigkeit. Mit manchen neueren Forschern (denen aber ebenso gewichtige Autoritäten gegenüberstehen) verteidigt Z. die These, daß die eigentliche Regel mit ihren zwei Teilen für die Mönche von Thagaste geschrieben wurde, während die bekannte Nonnenregel (die zumeist als die eigentliche Augustinusregel angesprochen wird) samt dem zugehörigen Brief 211 unecht ist. Die deutsche Übersetzung der mönchischen Stellen aus dem Schrifttum des Heiligen beschließt das Werk. — Wir erleben in unserem Jahrzehnt ein erstaunliches Erwachen des Interesses am christlichen Mönchtum und zumal an seiner Frühgeschichte. In dem reichen Schrifttum nimmt das Buch von Z. dank seiner Solidität, Klarheit, Urteilssicherheit einen ehrenvollen Platz ein. Hier ist mehr geboten als eine gründliche geschichtliche Reflexion, hier wird etwas von dem Reichtum greifbar, den Augustinus in sein Mönchsideal hineingelegt hat. Bacht

Arbusow, L., Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter in ihren Beziehungen erläutert an den Schriften Ottos von Freising (gest. 1158), Heinrichs Livlandchronik (1227) und den anderen Missionsgeschichten des Bremischen Erzsprengels: Rimberts, Adams von Bremen, Helmolds. 8° (112 S.) Bonn 1951, Röhrscheid DM 11.50. — Eine nachgelassene Arbeit des gelehrten Verf., der am 16. Februar 1951 Korrektur und Herausgabe seinem Freund Prof. R. Witram (Göttingen) überlassen mußte. Mit Recht verlangt Verf. eine gründlichere Beschäftigung der Mediävisten mit den liturgischen Quellen des mittelalterlichen Schrifttums. Sowohl inhaltlich wie formal ergeben solche Untersuchungen eine Reihe neuer Einsichten. Sehr unterschiedlich, wie es bei den durchweg mönchischen Autoren kaum zu erwarten wäre, ist der Anteil der Liturgie bei der Gestaltung ihrer Werke. Bei Otto v. Freising z. B. tritt er hinter der Autorität Gregors d. Gr. und Augustins stark zurück, während beim Priester Heinrich in seiner Livlandchronik ein ausgesprochener Reichtum liturgischer Beziehungen zu verzeichnen ist. Rein liturgiegeschichtlich allerdings wird der Ertrag auf dem hier umrissenen Feld nicht beträchtlich sein, weil die eigentlichen liturgischen Texte zu befragen sind. Aber die Erschließung der mittelalterlichen erzählenden Quellen und ihre Einfügung in das kulturelle Gesamtbild der Zeit werden mit dieser Verfeinerung der quellenkritischen Methode gefördert. Wir möchten wünschen, daß die wegweisende Arbeit des Verf. von der Forschung aufgegriffen werde und so noch manche Probleme der schriftstellerischen Eigenart mittelalterlichen Autoren ihre Erhellung fänden. Wolter

Maurer, Fr., Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der Staufischen Zeit. gr. 8° (X u. 283 S.) München 1951, Lehnen. DM 19.50; geb. DM 23.50. — Dieser 1. Bd. der von Henzen, Maurer und Wehrli herausgegebenen Bibliotheca Germanica bringt Studien zum Problem des Leides, zu seiner Auffassung und Benennung in der Dichtung der Stauferzeit. Der Verf. geht vom Worte aus und vollzieht über die Frage nach dessen Bedeutung und Sinndeutung einen sehr glücklichen Übergang von der inneren Sprachgeschichte zur Problem-

geschichte. Das Nibelungenlied, Hartmann von Aue (Der arme Heinrich, Erec, Gregorius, Iwein, Lieder), Heinrich von Veldeke, Wolfram von Eschenbach (Parzival, Willehalm), und Gottfried von Straßburg (Tristan) werden in eingehenden Untersuchungen erörtert. Exkurse über die vorhöfische Dichtung, die Theologie von malum und peccatum bei Augustinus, die zeitgenössische Moraltheologie und Bußdisziplin, die Leidenstheologie des späteren Mittelalters stellen den geistesgeschichtlichen Zusammenhang her. — Über eine wohl vollständige Auseinandersetzung mit der einschlägigen Fachliteratur der Germanistik hinaus gelingt es dem Verf. in eindrucksvoller Weise, das Bild der Begegnung von Germanentum und Christentum im Spiegel der staufischen Dichtung zu zeichnen. In Inhalt und Bedeutungswandel der Begriffe Leid, Ehre, Beleidigung, Sünde, Unrecht, Rache u. a. m. wird die Auseinandersetzung und die Vereinigung von germanischem Weltdienst in allen seinen Formen und christlichem Gottesdienst aus dem Wissen um Sünde und Erlösung heraus lebendig. — Diese in allen Stücken gelungene Arbeit hat dem Theologen nicht weniger zu sagen als dem Philologen und Historiker. Trapp

Goossens, M., O.F.M., De Meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie. 8° (260 S.) Haarlem-Antwerpen 1952, Gottmer. fl. 10.50; gbd. fl. 12.50. — In der vorliegenden Dissertation, die der Kath. Universität von Nymwegen vorgelegt wurde, geht es des näheren um Auffassung und Übung der *Meditation*, wie sie sich bei den frühesten Vertretern der Devotio Moderna, einem G. Groote, Fl. Radewijns und G. Zerbold van Zutphen, nachweisen läßt. Nach einer ausführlichen Darlegung der für diese Untersuchung in Frage kommenden Schriften (55-74) wird im Hauptteil des Buches von der Meditation in der Frühzeit der Devotio Moderna gehandelt. Die Kapitelüberschriften (Lectio en Meditation: 95-105; Meditatio — Affectio — Oratio: 106-120; Examinatio: 121-131; Compunctio cordis: 132-141; Contemplatio: 142-153 usw.) zeigen schon, daß am Leitfaden der Meditationsidee praktisch fast alle wesentlichen Elemente der Devotio Moderna zur Sprache kommen. Die Ergebnisse, die Verf. auf S. 203-205 nochmals zusammenfaßt, bestätigen das auch sonst schon bekannte Bild. Sie zeigen, wie sehr die Devotio Moderna sich als Hüterin der traditionellen Spiritualität verstanden hat, in der neben Bernhard und Bonaventura vor allem Cassian und Klimakus immerfort ausgeschrieben werden. Wenn man anderseits die Devotio Moderna als Übergang zu der neuzeitlichen Frömmigkeit zu sehen hat, so warnt Verf. mit Recht (gegen H. Watrigant S. J. u. a.) davor, in ihr schon eine Systematisierung der Meditation zu suchen, etwa im Sinne dessen, was Ignatius in seinem Exerzitienbüchlein bietet. Damit will aber in keiner Weise die nachhaltige Anregung in Abrede gestellt werden, die Ignatius über G. de Cisneros und L. Barbo und vor allem über den Verfasser der Imitatio Christi von der Devotio Moderna empfangen hat. — Wenn die Meditationsauffassung der Devotio Moderna so intensive Rückverbindung zur frühchristlichen und vor allem frühmonastischen Tradition hat, dann mußte es naheliegen, diesen Verbindungslinien nachzugehen. Verf. tut dies auch in einem eigenen vorangestellten Kapitel: De Meditatie bij de heilige vaders en bij de middeleeuwse auteurs (35-54). Leider ist dieser Teil wenig befriedigend. Einmal vermißt man in der verarbeiteten Literatur, auf die sich G. hier stützt, wichtige Werke (so etwa K. Heussi, J. Bremond, R. Draguet, St. Schiwietz, um nur einige Namen zu nennen). Wichtiger sind systematische Mängel. Verf. hat, wo es sich um griechische Autoren handelt, offenbar nach der lateinischen Übersetzung gearbeitet. So S. 36f.: Athanasius, Vita Antonii 55: PG 26, 921-924: mente revolvere als Übersetzung von ἀποστηθίζειν ist bereits Interpretation! — Ebenso ist „veelvuldig gebed" als Übersetzung von εὔχεσθαι συνεχῶς nur vom lateinischen Text her zu verstehen, der den Gedanken der „oratio continua" verharmlost. Ähnlich S. 43 Anm. 36, wo die lateinische Übersetzung dem μονολογίστως des Originals gar nicht gerecht wird; vgl. dazu La prière de Jésus, Chevetogne 1951, 27f. Ebenso findet sich in den auf S. 44 Anm. 39 und S. 45 Anm. 44 zitierten Texten aus Klimakus nur im lateinischen Text der Terminus „meditatio". Damit verbaut G. sich aber den Zugang zur Frage, was denn in der frühmonastischen Literatur, etwa bei Pachomius (dessen Regel noch nach PL 23 statt nach der kritischen Ausgabe von A. Boon [1932] zitiert wird) oder in den Apophthegmata (die irrigerweise als Florilegium des Palladius zitiert werden: S. 35f.) unter dem „Meditieren" verstanden wurde. Vermutlich müßte man auch noch die koptischen

Zeugnisse beiziehen, da wir ja immer deutlicher zwischen dem koptischen und dem alexandrinisch-hellenistischen Einschlag im frühen Mönchtum zu unterscheiden lernen. Dann wäre G. notwendig auf ein Verständnis von „Meditation" gestoßen, das — wie die Synonyma zeigen — ein lautes Aufsagen, Lesen, Singen von Schriftstellen bzw. Gebetstexten bedeutete. Als solches wurde die „μελέτη = meditatio" der „oratio" deutlich gegenübergestellt, desgleichen der „contemplatio". Der von der Devotio Moderna vorgefundene Ternar „meditatio—oratio—contemplatio" (bzw. wenn die Handarbeit hinzugenommen wird, der Quaternar) hat also im Anfang eine ganz andere Bedeutung als in der späteren Entwicklung der mönchischen Frömmigkeit. Dessen waren sich freilich die scholastischen Autoren, welche zu den überkommenen Termini die (oft sehr willkürlichen) systematischen Definitionen schufen, schon nicht mehr bewußt. Ich kann diese Dinge im Rahmen dieser kurzen Besprechung nur andeuten. Jedenfalls wäre es dringend zu wünschen, daß das, was G. für die ersten Vertreter der Devotio Moderna mit so viel Fleiß geleistet hat, nun auch für die Anfänge der monastischen Spiritualität geschehen würde. Man würde so für die Geschichte des mündlichen Gebetes wie des inneren Gebetes, zumal aber auch für die Anfänge des „Jesusgebetes" wichtige Erkenntnisse zu erheben haben. Desgleichen würde dann die Bedeutung wie auch die Grenze der scholastischen Übernahme und Verarbeitung frühkirchlicher Termini bzw. Realitäten an einem gut überschaubaren Exempel dargelegt werden. — Schließlich seien noch ein paar Kleinigkeiten beigefügt: Der Terminus „ruminatio" (88-92) ist in dieser übertragenen Bedeutung bereits im klassischen Latein (Cicero, Varro u. a.) zu belegen. — In der Benediktsregel (40) dürfte der Gebrauch von „meditare (!) bzw. meditatio" wohl eher als „Auswendiglernen" zu verstehen sein, gehört also in die oben gezeichnete Linie hinein. — Bei der Besprechung der „compunctio cordis" in der Devotio Moderna hätte das Werk von I. Hausherr, Penthos. La doctrine de la componction dans L'Orient chrétien (Rom 1944; vgl. Schol 24 [1949] 120, benutzt werden müssen. S. 37 Anm. 11 hätte die Arbeit von H. Dörries, Die Bibel im ältesten Mönchtum (TheolLitZt 72 [1947] 215-222) erwähnt werden können. Bacht

Archiv für Reformationsgeschichte. Hrsg. von G. Ritter, H. J. Grimm, R. H. Bainton, H. Bornkamm, 42. Bd., H. 1/2, S. 1-288, Gütersloh 1951, Bertelsmann. DM 22.—. — Diese wichtige Zeitschrift nimmt ihr 1944 unterbrochenes Erscheinen wieder auf, aber sie stellt sich nun als zweisprachiges (dt.-engl.) internationales Zentralorgan vor, das die Forschungen der verschiedensten Länder und Kirchengruppen der Welt über die *Reformation* auch in ihren Auswirkungen auf alle Gebiete des Lebens aufnehmen soll. Das vorliegende Doppelheft ist durch die Namen der Mitarbeiter und die Weitschichtigkeit der Themastellungen ein guter Start. Wir heben einige für uns wichtige Aufsätze hervor. *Erik Wolf* behandelt das Thema: *Theologie und Sozialordnung bei Calvin* (11-31). Das Staatsdenken Calvins wird auf seine Quellen und seine Wesenselemente untersucht. Das kirchliche Recht ist „mit der Gemeindeordnung selbst gegeben" und verschmilzt „als Recht der christlichen Gemeinde . . . mit dem Staatsrecht". Ausgangspunkt für dieses Rechts- und Staatsdenken sind drei Grundgedanken der Theologie Calvins. 1. Die Lehre von der souveränen Majestät Gottes der „in Christus und durch Christus" unmittelbar und unumschränkt über die Welt herrscht „gemäß der ewigen Ordnung seines göttlichen Wesens". Daher sind Ordnung und Recht auch Wesensgrundlagen jedes Staates; der Staat wird von Gott zur Durchführung seines Heilsplanes gebraucht. 2. Die Lehre von der Prädestination, als deren sozialtheoretische Folgerungen aufgezeigt werden: Vorbildlichkeit der Gemeinde, Dynamik derselben (Bildung durch Gott), nicht Statik, der Bewährungsgedanke mit der grundsätzlichen Forderung persönlicher und politischer Freiheit, Bevorzugung der republikanischen Regierungsform (Grundgedanke der Bruderschaft vor Gott). 3. Betonung der göttlichen Gerechtigkeit. Für die Rechts- und Staatslehre folgt daraus: Der Rechtsgedanke steht über dem Machtgedanken. Calvin steht dem Naturrechtsgedanken als Humanist und Jurist, aber auch als Reformator nahe. Es ergibt sich als Schema: Ius divinum, ius naturae, ius humanum. Die Zulässigkeit des Widerstandsrechtes gegen unrecht handelnde Obrigkeit ist aus dieser Konstruktion gegeben. In den politischen Ausprägungen der theologischen Grundgedanken Calvins sieht W. die Wurzeln neuzeitlicher Staatsauffassung und weist auf die historischen Nachwirkungen der

Grundgedanken hin: Religiöse Legitimierung der Volkssouveränität, Puritanismus, religiöse Fundierung des Politischen. — Es sei weiter hingewiesen auf die Untersuchung der Erasmus-Schrift Querela pacis von *R. Bainton* (32-48), den Aufsatz über Melanchthons Naturrechtslehre von *C. Bauer* (64-100) und auf die Gedanken von *H. Eells* (160-174) über die Ursachen des Mißlingens der religiösen Einigungsbestrebungen in Deutschland 1529-55, vor allem der Vermittlungen Bucers. Zu begrüßen sind die geplanten regelmäßigen Forschungsberichte (hier über den Stand und die Aufgaben der Butzerforschung).

Ueding

Joachimsen, P., Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte. In vollständiger Fassung erstmals aus dem Nachlaß hrsg. von O. Schottenloher. gr. 8° (XXIV u. 312 S.) München 1951, Kaiser u. Oldenbourg. DM 12.80; gbd. DM 15.60. — Ein sehr wertvolles Buch! Man ist dem Hrsg. dankbar, daß er diese in der Propyläen-Weltgeschichte früher stark verkürzte Übersicht in der ursprünglichen Form herausgegeben hat. J. war ein Meister der Synthese (auch in seinen Vorlesungen, die Rez. vor fast 30 Jahren hörte). So gibt das Buch ein lebendiges Bild der Reformationszeit mit all den Verknüpfungen und dem Zusammenspiel der religiösen, geistigen, wirtschaftlichen und vor allem politischen Kräfte, die sie vorbereiteten, trugen oder bekämpften. Der Stil ist von einer ganz seltenen Art der Vergeistigung, Klarheit und Einfachheit, bei aller gedrängten Fülle. Alles ist selbständig durchdacht, sorgfältig ausgewählt und durchsichtig in große Zusammenhänge eingeordnet. Man merkt, daß sich J. an Ranke gebildet hat und spürt überall die Einfühlungsgabe vor allem in die politischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge. So etwa, um nur ein paar willkürlich gewählte Beispiele zu nennen, in den Ausführungen über den Humanismus, in der Charakteristik der Persönlichkeiten (z. B. Maximilians, Karls V., Sickingens), in der Beurteilung des Augsburger Religionsfriedens usw., natürlich vor allem in der Darstellung Luthers. Bei einem solchen Gesamtbild wird man keine Spezialbehandlung der theologischen Probleme erwarten, sie sind mit Sorgfalt, objektiver Kritik, die auch keine Mängel und Fehlentwicklungen verschweigt, mit einer im allgemeinen wohltuenden Zurückhaltung des eigenen weltanschaulichen Standpunkts und mit Kenntnis der katholischen Anschauungen da eingeordnet und behandelt, wo sie wirksam waren. Vor allem wird deutlich, wie die Reformation eine nationalpolitische Bewegung wurde, und wie ihr Verlauf mannigfach von den äußeren Verhältnissen geleitet war. Für den Theologen ist es sicher wertvoll, einmal auf so knappem, leicht übersehbarem Raum das *ganze* Bild des Geschehens vor sich zu haben, in dem das Religiöse und Theologische eingebettet ruhte. Es ist nicht sinnvoll, bei einem so aus dem Nachlaß herausgegebenen Werke, dem man zudem als Ganzem volle Anerkennung geben kann, viele Einzelheiten herauszuheben, bezüglich deren man anderer Meinung sein möchte. Einige wenige Beispiele: Etwa, daß man bei der Schilderung des Wartburgaufenthaltes ein Eingehen auf das innere Ringen Luthers um die Sicherheit seiner Überzeugung von der göttlichen Berufung vermißt. Oder, daß das Konzil von Trient zwar geschickt in das Bild des Ganzen eingeordnet ist, daß aber das (253 f.) darüber Gesagte doch der Bedeutung des Konzils nicht ganz gerecht wird. Vom katholischen Standpunkt aus wäre z. B. anzumerken: Daß die kirchliche Lehre die Sakramente aus Bezeugungen des Glaubens zu kirchlichen Gnadenmitteln gemacht habe (9), ist unhaltbar. Was über Dogmenbildung (229) gesagt wird, ist immerhin anfechtbar. Wenn von einer Entwicklung des Primates durch die Jahrhunderte gesprochen wird (235), so ist das nur richtig, wenn eine Entwicklung nicht der Idee, sondern der äußeren Form der Betätigung gemeint ist. Die Unterscheidung von „Votiv- und Privatmessen", bei denen der Priester allein kommuniziert" (129), ist mißverständlich, da man unter Votivmessen etwas anderes versteht (gemeint sind wohl Stiftungsmessen?). Daß nur in der Reformationszeit sich das deutsche Volk in einer geschichtlichen Tätigkeit befunden habe, was aus der nur damals volkstümlichen Publizistik erwiesen sein soll (125), scheint doch eine starke Verallgemeinerung. — Eine Einführung des Herausgebers, die vor allem die Gedanken J.s über die Gründe der Nichtvollendung der Reformation und über ihr Erbe enthält, und eine Skizze des Lebens und geistigen Schaffens des Verfassers sind gute Ergänzungen des sehr wertvollen Buches.

Ueding

Groner, J. F., Kardinal Cajetan. Eine Gestalt aus der Reformationszeit. 8° (80 S.) Fribourg 1951, Société Philosophique, oder Louvain, Nauwelaerts; Auslieferung für Deutschland: Fr. Schmitt, Siegburg (Rhld.). DM 7.50. — Es ist erstaunlich, daß der große Thomist Cajetan bis heute in Deutschland noch keinen Biographen gefunden hat. Die französische und italienische Forschung hat genügend Material bereitgestellt, auch M. Grabmann, P. Kalkhoff, G. Löhr, K. Müller, Fr. Stegmüller u. a. haben zu Einzelfragen das Wort ergriffen. Nun liegt wenigstens ein kurzes Lebensbild vor, das über Cajetans Stellung in der Zeitgeschichte, seine Persönlichkeit und sein wissenschaftliches Werk im Zusammenhang berichtet. Sowohl für die innerkirchliche Reform zu Beginn des 16. Jahrhunderts, für die Anfänge der Reformation, wie zu der von J. Lortz aufgeworfenen Frage nach der Klarheit und Sicherheit theologischen Denkens in dieser Zeit ergeben sich aus Gestalt und Werk des Kardinals notwendige und wohltuende Einsichten. Wie zeitgemäß mutet das Wort Cajetans an, mit dem er, auf geistiger Qualität bestehend, als Ordensgeneral von den Priesterbildnern seiner Zeit verlangt: „Lieber wollen wir wenige und tüchtige Leute, als eine so große Anzahl von Brüdern in jenen Ämtern, wodurch der Gottesdienst nur der Mißachtung anheimfällt und die erblindeten Seelen eher dem Tod als dem Leben entgegengeführt werden" (44). Wolter

Schiel, H., Im Spannungsfeld von Kirche und Politik. Franz Xaver Kraus. gr. 8° (112 S.) Trier 1951, Paulinus-Verlag. DM 4.80. — Diese Gedenkschrift zum 50. Todestage des bekannten Kirchen- und Kunsthistorikers ist zwar noch vor der Eröffnung des versiegelten persönlichen Nachlasses geschrieben. Sie bietet aber unter erstmaliger Benützung vieler Briefe schon ein gutes Bild der geistig überragenden Persönlichkeit und ihrer kirchenpolitischen Bedeutung. Kraus ist nicht nur durch seine Begabung für historische Forschung, seine hervorragende Befähigung zum akademischen Lehramt, seine nicht selten herbe Ehrlichkeit und scharfe Kritik, sein fast tragisches Schicksal bezüglich Professur und Bischofskandidatur interessant. Er steht auch als „Antiinfallibilist" mitten in den Kämpfen des vorvatikanischen Katholizismus und spielt eine Rolle in der Kulturkampfzeit durch diplomatische Missionen. Der weitgehend eingestreute Briefwechsel mit seinen Freunden und Kollegen gibt für eine günstigere Charakteristik des von seinen politischen Feinden der Unkirchlichkeit geziehenen Gelehrten ganz neue Möglichkeiten und läßt die Hintergründe des Geschehens deutlicher erkennen. Man erwartet mit Spannung die Ergänzung dieser interessanten Gedenkschrift aus dem inzwischen eröffneten persönlichen Nachlaß. Ueding

3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes

Bauer, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 4. Aufl. Lex. 8° (XVI u. 1634 Sp.) Berlin 1952, Töpelmann. gbd. DM 65.—. — Die ersten drei Lieferungen dieser neubearbeiteten 4. Aufl. des rühmlich bekannten Wörterbuches wurden schon Schol 25 (1950) 600 kurz angezeigt. Inzwischen liegt nun nach 3 Jahren der ganze stattliche Band im Umfange von 1634 Sp. (statt der 1490 Sp. der 3. Aufl.) abgeschlossen vor. Der Verf. war trotz der schwierigen Nachkriegsverhältnisse bemüht, das einschlägige neuere Schrifttum möglichst vollständig zu berücksichtigen. Man kann es ihm nicht verübeln, wenn ihm dabei die eine oder andere bedeutendere Arbeit des Auslandes entgangen ist. So vermißt man ungern den Verweis auf eine Reihe wichtiger Artikel aus den Ergänzungsbänden zum Dict. de la Bible, z. B. unter δικαιοσύνη die Abhandlung von Descamps über „justice", „justification" etc. (Dict. de la Bible. Suppl. IV [1949] Sp. 1417-1510), unter ἐπίσκοπος den Artikel „évêque" von Marchal (II [1934] Sp. 1297-1333), unter ἱλασμός, ἱλαστήριον die ausführlichen Darlegungen von Médebielle über „expiation" (III [1938] Sp. 2-262), unter πιστεύω, πίστις den Artikel von Antoine „foi" (III [1938] Sp. 276-310) und unter χάρις die gründlichen Ausführungen von Bonnetain über „grâce" (III [1938] Sp. 701 bis 1319). Dagegen wird unter ἐκκλησία auf den entsprechenden Artikel „église" von Médebielle (II [1934] Sp. 487-691) verwiesen. Dafür sind hier aber zwei katholische Monographien gestrichen worden, die doch sicher noch zum neueren Schrift-

tum zu rechnen sind: W. Koester, Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus, 1928, und J. Lebreton - J. Zeiller, L'Église primitive, 1934. Wenn sich die vorliegende Aufl. als völlige Neubearbeitung ausgibt, erwartet man an sich eine tiefgreifendere Umgestaltung des Textes. Der Verf. hat es sich angelegen sein lassen, neue Belegstellen aus Philo, Josephus, Henoch und den Testamenten der zwölf Patriarchen, die in dieser Aufl. zum erstenmal Berücksichtigung gefunden haben, sowie neugefundene Belegstellen aus der profanen Literatur hinzuzufügen und das neuere Schrifttum zu ergänzen. Gerade die Belege aus dem zeitgenössischen Schrifttum (Philo, Josephus usw.) sind für das religionsgeschichtliche Verständnis des NT sehr wertvoll. Der große Vorteil des Bauerschen Wörterbuches lag ja schon immer darin, daß es auch den altchristlichen und profanen Sprachgebrauch weithin berücksichtigte. Gelegentlich findet man in der neuen Aufl. etwas ausführlichere Ergänzungen. So werden z. B. bei dem begründenden γάρ unter 1a nicht nur, wie bisher, entsprechende Stellen aus dem NT aufgezählt, sondern es wird durch eine Reihe von neuen Belegen aus dem profanen Schrifttum gezeigt, daß γάρ, nur mit einem Verbum verbunden, einen Satz bilden kann, mit dem ein Gedanke seinen Abschluß findet, wie z. B. Mk. 16, 8. Entsprechend wird bei φοβέομαι unter 1a die Frage gestellt, ob das Markusevangelium ursprünglich mit Mk. 16, 8 abgeschlossen gewesen sein kann, weil Mk. 16, 9-20 nur noch selten zum ursprünglichen Text gerechnet werde. Zweifellos wird das Wörterbuch, das lange vergriffen war, in der neuen Aufl. freudig begrüßt werden. Brinkmann

Fernández Truyols, A., S. J., Geografía Bíblica (El País de Jesús). 12° (137 S. u. 6 Karten) Barcelona 1951, Vilamala. Pes. 30.—; geb. Pes. 38.—. — Während seines langjährigen Aufenthaltes im Heiligen Lande hat der Verf. das Material für eine ausführliche biblische Geographie gesammelt, von der er hier einen kurzen Abriß vorlegt. Mit Rücksicht auf den weiteren Leserkreis hat er zwar von einer ausführlicheren Bibliographie abgesehen, aber der neueste Stand der Ausgrabungen und die jüngste politische Entwicklung in Palästina sind berücksichtigt. In drei Kapiteln behandelt er die physikalische Geographie (Name, Grenzen, Einteilung, allgemeine Bodenbeschaffenheit, Höhen und Entfernungen, Klima, Flora und Fauna, Fruchtbarkeit, Straßen) (1-19), die politische Geographie von der prähistorischen Zeit bis zur Gegenwart (20-67) und die historisch-topographische Geographie Zentralpalästinas, des Küstengebietes, des Jordangrabens und Transjordaniens (68-137). 6 Karten und 31 photographische Aufnahmen und Kartenskizzen im Text erleichtern das Verständnis. Man könnte das Bändchen treffend einen biblischen Palästinaführer nennen; denn an Hand der Bibel durchstreift der Leser im Geiste das Heilige Land und besucht den Schauplatz der jeweiligen biblischen Ereignisse. Auch der Exeget findet hier manche wertvolle Angaben für die Erklärung des heiligen Textes, z. B. in dem, was über die klimatischen Beobachtungen der letzten Jahre (Regentage, Regenmengen, Schnee, Temperatur in den einzelnen Monaten) gesagt wird (6-10). Natürlich wird der Verf. in umstrittenen Fragen nicht alle überzeugen, wenn er z. B. ein zweites Bethsaida auf dem Westufer des Sees Genesareth ablehnt, dafür aber ein Bethsaida am Nordende, etwa 3 km südlich von Bethsaida-Julias annimmt (129 u. Anm. 1). Hoffentlich wird es dem hochbetagten Verf. noch möglich sein, uns recht bald eine ausführliche Geographie des Heiligen Landes zu schenken. Brinkmann

Miscellanea biblica et orientalia R.P. Athanasio Miller O.S.B. oblata, cura A. Metzinger O.S.B. (Studia Anselmiana 27-28). gr. 8° (511 S.). Rom 1951, Herder. — Dieser stattliche Band, der dem Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission zu seinem 70. Geburtstag als Festgabe gewidmet ist, enthält 34 Beiträge und vorangestellt eine Bibliographie P. A. Miller mit 73 Nummern in chronologischer Ordnung. Die Beiträge stammen zumeist (23) von den Mitgliedern der genannten Kommission und umfassen in ihrem Inhalt den ganzen Bereich biblischer Wissenschaft. Aus der Fülle des Materials kann hier nur auf einige Arbeiten hingewiesen werden, die grundsätzliche theologische Fragen berühren. — *A. Bea S. J.* (Rom) gibt einen Überblick über die allmähliche Entwicklung der *„Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre"* (47-65). Die Ansatzpunkte liegen schon in der Heiligen Schrift selbst; besonders aufschlußreich sind die Zeugnisse der atl Pro-

pheten, daß sie unter göttlichem Zwang und doch in der Freiheit eigener Entscheidung stehen. Damit ist das Problem des besonderen göttlich-menschlichen Zusammenwirkens bei der Mitteilung des Gotteswortes schon deutlich gestellt. Die Kirchenväter entlehnen zwar aus der Terminologie der heidnischen Mantik manche plastischen Ausdrücke für die instrumentale Haltung der inspirierten Propheten und Schriftsteller, wissen sie aber in ihrem Wesen sehr wohl davon zu unterscheiden. Die erste gründliche spekulative Auswertung des Begriffs der causa instrumentalis erfolgt durch Thomas in der Sakramentenlehre. Doch bei seiner Erörterung der Prophetie taucht der Begriff nur zweimal an nebensächlichen Stellen auf, in ihrer psychologischen Analyse fehlt er ganz. Die eigentliche theologische Auswertung der Instrumentalitätsidee für die Inspirationsanalyse beginnt erst in der Neuzeit nach dem Vaticanum. In das historische Referat sind einige systematische Ausführungen über die besondere Schwierigkeit des Problems und die persönlichen Auffassungen des Verf. eingefügt. — *P. Colunga O.P.* (Salamanca) geht in seinem Beitrag (*„el mesianismo en los salmos regios"*, 209-230) davon aus, daß uns für eine zuverlässige Interpretation der Psalmen zumeist alle jene hermeneutischen Hilfsmittel fehlen, die die Kenntnis der historischen Situation bietet, in der ein Text entstand. Er empfiehlt deshalb, um so mehr die analogia fidei des AT als hermeneutisches Prinzip heranzuziehen, und glaubt dadurch gerade auch in der Frage der Messianität der Königspsalmen zu einem organischeren und besser begründeten Verständnis zu kommen. Es gibt von Gn 49 und 2 Sm 7 bis Zach und weiter bis zum NT einen kontinuierlichen Strom messianischer Überlieferung, die sich an das israelitische Königtum und speziell an den ewigen Bestand der Daviddynastie anknüpft. Auch die Dichter der Königspsalmen lebten und dachten in diesem geistigen Milieu und müssen deshalb aus ihm gedeutet werden. In Anwendung dieses Prinzips kommt C. zu dem Ergebnis, daß Pss 2, 72, 110 direkt messianisch seien; in dem Hochzeitslied Ps 45 will er zwei Literalsinne unterschieden wissen, einen historischen und einen messianischen; die Pss 18, 20, 21, 101, 144 aber gehen im Literalsinn nur auf Israel und seinen König, da diese aber ‚umbra futuri' sind, stehe nichts im Wege, sie auch als typisch messianisch aufzufassen. — *H. Haag* (Luzern) beschränkt sich in seiner Frage nach *„Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie"* (276 bis 285) auf jene Verheißungen, die im gegenwärtigen Äon ihre Erfüllung gefunden haben. Ez ist geistig beheimatet in der traditionellen priesterlichen Theologie. Aus ihr erwächst ihm in echter prophetischer Schau für die Heilszeit „das Bild eines Gottesvolkes, das Gott sich selber um seiner Verherrlichung willen geschaffen, dem er sich durch einen ewigen Friedensbund verbindet, das er trotz seiner Transzendenz mit seiner Gegenwart durchdringt und heiligt, in dessen Mitte er sichtbar seinen Knecht David als ewigen Priesterfürsten stellt, das aber um dessentwillen noch nicht aller Sünde ledig ist, sondern durch seine geweihten Priester mit dem Opfer des Lobes und des Dankes auch das Opfer der Sühne ununterbrochen der göttlichen Majestät darbringt, das sich durch diese Priester auch belehren und leiten läßt, in dem viele Heimat und Ruhe finden, und das auch seine Gegner als Gottes Werk anerkennen müssen: das Zukunftsbild dessen, was das Neue Testament Reich Gottes nennt, Himmelreich oder — Kirche" (285). — *L. Cerfaux* (Löwen), *„Saint Paul et le ‚Serviteur de Dieu' d'Isaïe"* (351-365), weist an Hand vieler Stellen aus der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen nach, daß der Apostel die Knecht-Gottes-Texte in weitem Maße auf sich selbst und besonders auf sein Apostolat unter den Heiden bezieht; gewiß nicht, um sich als zweiten Gottesknecht, unabhängig von Christus, hinzustellen, sondern insofern er in ähnlicher Weise von Gott vorherbestimmt und erwählt ist als Knecht, um das Werk Christi auf seine Weise fortzuführen. Darum vermeidet er es auch, die Aussagen vom stellvertretenden Erlösungsleiden (Is 52-53) auf sich zu beziehen, auch Kol 1, 24 ist nicht in diesem Sinn zu verstehen. Ist diese Auslegung der Is-Texte durch Paulus nur eine Akkommodation oder ist die Gestalt und das Werk des Apostels in den prophetischen Worten ursprünglich mitgemeint? „Il faut admettre une signification ultérieure et secondaire de nos textes prophétiques", meint Cerfaux. Haspecker

Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel à l'occasion de son soixante dixième anniversaire. gr. 8° (XIV u. 280 S.) Neuchatel-Paris 1950, Delachaux-Niestlé. sfr. 12.—. — Die Festschrift zu Ehren

des Professors an der Sorbonne und der Fakultät der freien protestantischen Theologie zu Paris umfaßt 27 Artikel von durchschnittlich 10-12 Seiten, beigetragen von Gelehrten aus dem französischen, englischen und deutschen Sprachgebiet und aus verschiedenen Konfessionen; gewiß ein eindrucksvoller Beweis für die Hochachtung und Wertschätzung, deren sich G. sowohl als Wissenschaftler wie auch als Mensch von vornehmer und toleranter Haltung gegenüber Andersdenkenden erfreuen kann. Es kommen die verschiedensten Fragen, vor allem aus dem Gebiet der ntl Exegese, zur Sprache. Neben textkritischen Abhandlungen stehen Erläuterungen zu einzelnen Schrifttexten und Darlegungen über weitergreifende Fragen aus der Literarkritik, Auslegungsgeschichte und biblischen Theologie. Einige wenige Beiträge steigen zu den nachbiblischen Quellen herab. Auf einige sei besonders hingewiesen, weil sie den Theologen allgemein interessieren dürften. Es ist zunächst die Arbeit von O. Cullmann, Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. *La vie de Jésus, objet de la „vue" et de la „foi" d'après le quatrième Évangile* (52-61). Der Verf. legt an Hand des johanneischen Gebrauchs dieser beiden Verba dar, daß der Rahmen des vierten Evangeliums zwar kein rein literarischer Rahmen, sondern wirkliche, sichtbare Geschichte, eben das empirische Leben Jesu von Nazareth, ist. Zugleich ist er aber doch auch Rahmen, Hülle für die tieferliegende, nur im Glauben zu erfassende Wirklichkeit des mit Jesus identischen Christus unseres Heils. Dieser Sachlage entsprechend betont C. mit Recht, daß der Ausleger die Pflicht hat, der Intention des vierten Evangelisten zu folgen und mit einem Blick beides zu umspannen. Er darf nicht nur das vordergründige, sichtbare Geschehen erfassen, sondern auch das darin verborgene und figürlich sich aussprechende Heil Christi, das sich in der Kirche und den Sakramenten entfaltet. — Sehr bedeutsam ist auch die Arbeit von *J. Jeremias, Zum Problem der Deutung von Jes 53 im palästinensischen Spätjudentum* (113-119). J. zeigt, daß das „zentrale Kapitel des ganzen AT" (Is 52, 13-53,12) im palästinensischen Judentum der Zeit vor und um Christus einheitlich messianisch gedeutet worden ist. Zum Beweise zieht er das äthiopische Henochbuch, das Targum Pseudojonathan zu Isaias und die hexaplarischen Lesarten zu Isaias heran, die uns in der von J. Ziegler besorgten neuen Ausgabe des Septuaginta-Textes reichlicher zugänglich gemacht sind. — Eine wertvolle biblisch-theologische Studie ist der Artikel von *H. Riesenfeld, La descente dans la mort* (207-217), sozusagen eine kleine biblische Theologie des Todes. — Die Frage der Entmythologisierung wird angerührt in einem Artikel von *R. Bultmann, Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im Neuen Testament* (32-42) und in einem Artikel über Bultmann von *E. Schweizer, Zur Interpretation des Kreuzes bei R. Bultmann* (228-238). — *A. J. Festugière* bietet einen sehr klaren und übersichtlichen Überblick über die *Formen hellenistischer Mystik* (74-85); *F. M. Braun* hat in dankenswerter Weise das *textkritische Material zu Jo 1, 13* zusammengestellt und entscheidet sich dann aus inneren Gründen für die Lesart „qui natus est" (11-31). — Es braucht kaum gesagt zu werden, daß wir bei Autoren so verschiedener Richtung nicht immer Forschungsmethode oder Resultat anerkennen können. So z. B., wenn in einem Artikel (247 ff.) das Wort Christi Jo 2, 19 als Gemeindeumbildung gewertet und Jesus selber eine Fassung des Tempelwortes in den Mund gelegt wird, die eschatologische Selbsttäuschung und jüdische Befangenheit in Jesus hineinprojiziert. Bedauert haben wir es, daß sich in ein Buch, zu dem auch katholische Autoren Beiträge geliefert haben, an einer Stelle eine wenig freundliche und objektiv ungerechte Bemerkung über die hierarchische Leitung der katholischen Kirche einschleichen konnte (89). — Der Rahmen dieser Besprechung gestattet es nicht, auf noch weitere wertvolle Arbeiten in dieser Festschrift hinzuweisen. Das Gesagte wird genügen, um einen Begriff von ihrem reichen, anregenden Inhalt zu geben. Wennemer

Coppens, J., Vom christlichen Verständnis des Alten Testamentes. (Folia Lovaniensia 3-4). gr. 8° (99 S.) Bruges, Desclée, u. Freiburg, Herder, 1952. Fr. belg. 50.—. — Wie kann der Exeget die religiösen Werte des AT und die Einheit von AT und NT lebensvoll sichtbar machen? Diese Frage stellt sich der Vortrag, den C. im Juli 1951 auf Einladung der theologischen Fakultäten in Bonn und Münster hielt und hier veröffentlicht. P. de Lubac empfahl dafür eine exégèse spirituelle, die mit einer Art besonderer, vom Heiligen Geist gewirkter Erkenntnis in die Geheimnisse der Schrift eindringen und so persönliche geistige Bereicherung

daraus gewinnen soll. Das findet keine Zustimmung. Eher schon hilft die von P. Daniélou neu propagierte Typologie. Aber sie allein reicht nicht aus. Neben der Schwierigkeit, echte Typen zu erkennen, setzt sie schon feste im Literalsinn gültige Brücken zwischen AT und NT voraus; außerdem bleibt zwischen Typus und Antitypus immer eine grundsätzliche Kluft, so daß das nur typologische Verständnis des AT dessen Aussagen nie so bis an die Schwelle des NT heranheben kann, wie es etwa einer direkten messianischen Weissagung möglich ist. C. fordert deshalb grundlegend, die religiösen Werte des AT und die Beziehungen zwischen AT und NT auf Grund des Literalsinnes kritisch-historisch-philologisch herauszuarbeiten, um dann als dessen Vertiefung den sensus plenior, den „Vollsinn", zu empfehlen. Dieser ist „der biblische Tiefensinn, welcher von Gott selbst bei der Revelation und Inspiration des Gotteswortes, gewöhnlich über das Bewußtsein des Hagiographen hinaus, als im Literalsinn beschlossen beabsichtigt, intendiert ist" (21). Er wächst zwar aus der Finalität des kritisch erforschbaren Literalsinnes heraus, hat aber grundsätzlich dieselben cognoscitiven Schwierigkeiten wie der typische Sinn und ist deshalb ebensowenig ein Allheilmittel. — Außer diesen 15seitigen Darlegungen enthält das Buch nur Bibliographien: zunächst 4 Seiten zum Vortrag selbst, dann ein „Supplément bibliographique" von 10 Seiten zu verwandten früheren Veröffentlichungen des Verf., schließlich noch eine 47 Seiten umfassende „Bibliographie J.-C.-L. Coppens", die er anläßlich seines 25jährigen Lehrjubiläums an der Universität Löwen zusammengestellt hat. Haspecker

Guillet, J., Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation (Théologie. Études publ. sous la direction de la Fac. de théol. S. J. de Lyon-Fourvière 18). 8° (284 S.). Paris 1951, Aubier. Fr. 495.—. — Dieses schöne Buch ist eine praktische und überzeugende Antwort auf die Frage, die sich J. Coppens in dem vorgenannten Referat theoretisch gestellt hatte. Ohne viel auf den Begriff des Typus oder des sensus plenior im strengen Sinn zurückzugreifen, wird hier an konkreten Beispielen aufgezeigt, wie der eigentliche Gehalt bestimmter theologischer Begriffe und Motive sich auf dem Wege durch das AT sichtbar vertieft und z. T. vergeistigt und so der letzten Höhe und Fülle an Heilsgehalt entgegengeführt wird, die er in der ntl Verwendung besitzt. Dadurch wird die fruchtbare Wechselbeziehung zwischen AT und NT klar: für die atl Aussage wird die letzte Reichweite ihres Sinnes und die verborgene Teleologie ihrer Entwicklung erst vom NT ins volle Licht gerückt, während das ntl Wort oft nur recht verstanden wird, wenn man seine Wanderung durch eine lange Geschichte vor Augen hat. Daß all diese im AT meist getrennt stehenden Themen in dem einen Christus kulminieren und konvergieren, offenbart zugleich, daß ihre Setzung und Aufwärtsentwicklung im AT nicht ein „processus naturel de purification", sondern „l'oeuvre de l'Esprit de Dieu, la révélation de sa Parole" (8) war. G. will keine systematische biblische Theologie bieten, nicht einmal alle zentralen Ideen in ihrer Entwicklung aufzeigen, sondern er greift in zwangloser Form eine Reihe für die Heilslehre wichtiger Themen heraus, an denen er dieses einheitliche Wachsen der Offenbarung sichtbar machen kann: I. Exodus und Wüstenwanderung (9-25); II. Gnade, Gerechtigkeit, Wahrheit und verwandte Begriffe in ihrem ursprünglichen Sinn (26 bis 48); III. Die Entwicklung dieser Begriffe durch Propheten, Psalmen und NT (49-93); IV. Sünde: ihre Namen, Allgemeinheit, horror peccati (94-129); V. Verdammung: die satanischen Mächte, verfluchte Orte (130-159); VI. Hoffnung: Leben, Landbesitz, Jahweerbe, Weinberg (160-207); VII. Hauch Jahwes: Wind, Atem, Geist Jahwes, Geistausgießung, Heiliger Geist, Verbum et spiritus (208-255). Eine Begründung für diese Auswahl wird nicht gegeben. Es sind wohl mit Absicht so verschiedenartige Themen gewählt worden, um den Leser allseitig in das biblische Denken einzuführen. Denn eine praktische Einführung in die Bibel will das Buch sein. Es ist in dieser Hinsicht am ehesten zu vergleichen mit dem seinerzeit so lebhaft begrüßten Werk von G. Closen S. J.: Wege in die Heilige Schrift. Aber dies Werk von G. ist inhaltreicher, gründlicher, wissenschaftlicher. Es kommt durchweg mehr vom Sprachlichen, von bestimmten Wortbedeutungen her und zeigt, welch reichen theologischen Ertrag eine saubere philologische Arbeit haben kann, wenn sie mit theologischem Blick und Interesse unternommen wird. Es zeigt allerdings auch, wieviel begriffeklärende philologische Arbeit noch zu leisten ist, bis eine wirklich

erschöpfende Theologie des AT geschrieben werden kann. Man möchte dem mit so viel Geist und Wärme geschriebenen Buche G.s weiteste Verbreitung unter den Theologen wünschen! Haspecker

Gutbrod, K., Das Buch vom Lande Gottes. Josua und Richter (Botschaft des AT 10). 8° (281 S.) Stuttgart 1951, Calwer Verlag. DM 9.60. — Lamparter, H., Das Buch der Anfechtung. Das Buch Hiob (Botschaft des AT 13). 8° (261 S.) Ebd. 1951. DM 12.50. — Kessler, W., Zwischen Gott und Weltmacht. Der Prophet Daniel (Botschaft des AT 22). 8° (206 S.) Ebd. 1950. DM 7.20. — Die drei neuen Bände der Kommentarreihe des Calwer Verlages, die sich an „Freunde und Verächter der Bibel" wendet, bleiben streng in den Geleisen, in denen sich die ganze Serie bewegt: Entfaltung des religiös-theologischen Gehaltes der heiligen Bücher als Handreichung für die praktische Verkündigung. Sie stoßen so vor zur zentralen Aufgabe der Bibelauslegung, und zwar durchweg mit gutem Erfolg, verzichten aber bis auf kleine Ausnahmen auf die Erörterung philologischer, literarischer und historischer Grundlagen der Auslegung. Das bedeutet eine Einschränkung ihres wissenschaftlichen Wertes, ist aber um so leichter in Kauf zu nehmen, als diese Grundlagen schon in so vielen Kommentaren behandelt wurden, die dem theologischen Gehalt allzuwenig Beachtung schenkten. — Immerhin würde Gutbrod bei Jos und Ri als historischen Büchern durch eine ernstere Darlegung der historischen Situationen und Probleme im Lichte traditionsgeschichtlicher und archäologischer Forschung auch der eigentlich theologischen Exegese gedient haben. Denn diese Bücher wollen uns ja nicht nur eine Botschaft in Form theologischer Ideen vermitteln, sondern gerade eine in konkreten heilsgeschichtlichen Vorgängen leibgewordene Theologie. Diese sind darum gerade in ihrer geschichtlichen Realität wichtig und von religiösem Interesse. Grundsätzlich wird das freilich auch von G. durchaus gesehen, und er macht den ganzen Vorgang der Landnahme und Landverteidigung sehr gut als ein Werk des verheißungs- und bundestreuen Gottes sichtbar durch sorgfältiges Eingehen auf die im Text selbst liegenden diesbezüglichen Hinweise. Dabei scheint er allerdings bei Ri nicht ganz textgetreu zu bleiben, wenn er in dem Zyklus: Abfall—Strafe—Umkehr—Hilfe das Element der Umkehr („und Israel schrie zum Herrn") als menschliches Mitwirken zur Erlangung des Heils gar nicht in Ansatz bringt. Das dabei aufgestellte Prinzip: „eine Umkehr von begrenzter Dauer ist keine Umkehr" (184) würde der Verfasser von Ri wohl kaum unterschreiben. — Lamparter sieht sich beim Buche Hiob sofort vor „das eigentliche Rätsel" gestellt: „worin der Nerv des Ganzen, der praktische Zweck und das theologische Ziel dieser . . . Schrift zu suchen ist" (9). Des Rätsels Lösung findet er von der bekannten Satansfrage (1, 9) aus im Ringen jenseitiger Mächte (Gott und Satan) um den Menschen. In Frage steht dabei nicht eigentlich „die Allmacht Gottes als solche, wohl aber die Einflußnahme Gottes auf den Menschen . . ., ob und wie weit Gott sein Recht an den Menschen gegen den Satan wahrt und behauptet" (14); oder von dem von Gott in die freie Wahl gestellten Menschen aus gesehen: „ob es möglich ist, den Menschen für Gott zu retten" (15). Und das in einem letzten grundsätzlichen Sinn. Denn nach L. ist Hiob „nicht irgend Einer", sondern „ein Knecht Gottes, auf den der Herr besondere Stücke hält" (12), ja, „Hiob — das ist in dieser Entscheidungsschlacht der letzte ‚Brückenkopf' Gottes auf Erden" (15). Aber der Brückenkopf bewährt sich nicht; doch Gott erbarmt sich seines Vorpostens, heilt ihn, und so geht das Buch nur äußerlich friedlich aus, im Grundsätzlichen aber als offene Frage: „Wo ist der eine Gerechte, an dem die Macht des Satans sich bricht" (19), da er wirklich Gott „umsonst" dient, und „der duldend und leidend das Ringen Gottes um den Menschen wider den Satan für Gott entscheidet und zum Siege führt" (20). „Diese Frage aufzuwerfen und wachzuhalten, das ist recht eigentlich die Aufgabe, welche dem Buche Hiob im Ganzen der Alten-Bundes-Schriften zugefallen ist. Und in diesem Sinne dürfen wir (mit Vischer) sagen, daß Hiob ein Zeuge Jesu Christi ist" (20). — Bei einem Buch, in dem offenbar bewußt eine ganze Reihe von Problemen ineinander verarbeitet sind, ist es sehr gefährlich, sich auf ein Bestimmtes als den Sinn des Buches festzulegen. Wenn man aber nach einem „Nerv des Ganzen" sucht, so scheint es uns gerade eine Umkehrung der Intention des Verfassers zu sein, wenn man ihn im Gegenüber Gott—Satan findet — also nicht; Ringen Gottes um den Menschen, sondern: Ringen des leidenden Menschen um

Gott! Denn für den Verfasser des Buches ist der leidende Mensch gewiß nicht nur der „Stoff", an dem er ein jenseitiges Problem behandeln will, sondern das Problem selbst, das allerdings bis in seine eigentlich religiösen und ins Jenseits reichenden Tiefen und Verästelungen verfolgt wird. — In der Textauslegung ist L. reichlich rhetorisch und läßt deshalb oft die gerade hier notwendige präzise Auslegung und das Eindringen ins Einzelne vermissen. — Kessler stellt seine ganze Auslegung des Propheten Daniel unter das Thema: Glaubensgemeinde zwischen Gott und Weltmacht, ohne aber den Text gewaltsam in dieses Schema zu pressen. Vielmehr sind die ganze Auslegung und die verschiedenen vorzüglichen Exkurse von wohltuender Sachlichkeit und Klarheit. Das Buch ist nach K. „in der Form, wie es uns vorliegt, in der Makkabäerzeit, in der Zeit der Religionsverfolgung durch Antiochus IV. Epiphanes" (14) verfaßt als Trostbuch für die bedrängte Gemeinde. Doch fußt dieser Verfasser auf alten prophetischen Traditionen, deren Umfang abzugrenzen aber nicht versucht wird. K. rechnet jedenfalls damit, daß weite Partien der Gesichte keine wirklichen Zukunftsvoraussagen, sondern post eventum gestaltet sind. Er glaubt trotzdem den prophetischen Charakter des Buches retten zu können. Denn „das Entscheidende an der biblischen Prophetie ist keineswegs das Moment der Weissagung im Sinne der Vorhersagung künftiger Geschehnisse. . . Das Primäre ist die Deutung des irdischen Geschehens von der Ewigkeit her, vom Worte Gottes her. In diesem Sinne gehört es gerade auch zum Beruf des Propheten, die vergangene Geschichte im Lichte Gottes zu sehen und zu deuten . . ." (18). Die in der Darstellung von Vergangenem als Zukünftigem liegende Täuschung nimmt K. als periphär und notwendige Tarnung in gefährlicher Zeit in Kauf, sieht sie aber für den kundigen Leser aufgehoben in der Versiegelung des Buches (12, 4) bis zur Endzeit (d. i. Makkabäerzeit). Denn ihr Sinn sei, anzudeuten, daß das Buch während der „Versiegelung" gar noch nicht existiert habe. Haspecker

Schmid, J., Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament 3). 2., umgearb. Aufl. 8° (296 S.) Regensburg 1951, Pustet. DM 8.50; geb. DM 10.50. — Wikenhauser, A., Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt (ebd. 5). 2., stark erw. Aufl. 8° (237 S.) ebd. 1951. DM 7.80; geb. DM 9.80. — Die neue Auflage des Lukaskommentars von Schmid ist gegenüber der ersten (vgl. Schol 16 [1941] 606), die sie an Umfang um 33 Seiten übertrifft, an mehreren Stellen überarbeitet, und zwar an der einen oder anderen Stelle so, daß der Verf. seine Auffassung geändert hat. So ist er jetzt im Unterschied zur vorhergehenden Aufl. der Ansicht, daß immer noch keine profanen Nachrichten für eine frühere Statthalterschaft des Quirinius in Syrien vorliegen (58). Statt einer dreijährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit dem Todesjahr 32 oder 31 hält er jetzt zwei Jahre und einige Monate für das Wahrscheinlichste, so daß Jesus vor Ostern 31 oder 30 gestorben wäre (79). Da er die Geburt Christi wie bisher in die Jahre 8-6 v. Chr. verlegt, hätte Jesus nicht ein Alter von 36-39 (80), sondern von 35-38 Jahren erreicht. Hier ist offenbar aus Versehen die frühere Zahl stehengeblieben. Warum der Versuch Ketters (vgl. Bibl 15 [1934] 411-418), die verschiedenen Lokalisierungen der Blindenheilung bei Jericho durch Unterscheidung der beiden Jericho in Einklang zu bringen, auch in der neuen Aufl. als unhaltbar abgelehnt wird (231), ist aus den angeführten Gründen nicht recht zu ersehen. In dem neu hinzugefügten Exkurs: Der Heilige Geist in der synoptischen Überlieferung (89 f.), möchte der Verf. zeigen, daß der Heilige Geist bei den Synoptikern mit Ausnahme des trinitarischen Taufbefehls (Mt 28, 19) noch nicht als Person, sondern nur als göttliche Kraft dargestellt ist. Ob sich nicht doch gerade im Lichte des trinitarischen Taufbefehls und der gesamten neutestamentlichen Offenbarung mehr sagen läßt? Im übrigen weist auch die Neuauflage all die Vorzüge auf, die an anderer Stelle dem Matthäus- und Markuskommentar desselben Verf.s nachgerühmt wurden (vgl. Schol 25 [1950] 290; 26 [1951] 608 f.). — Auch die Neuauflage des Kommentars zur Apg von Wikenhauser ist in erweitertem Umfange erschienen (vgl. Schol 15 [1940] 609 f.). Auch sie hat zweifellos gegenüber der vorhergehenden Aufl. noch gewonnen. Vor allem wurden mehrere wertvolle Exkurse neu eingearbeitet: die Himmelfahrt Christi (26-29), die Sammelberichte Kap. 2. 4. 5 (58), der Heilige Geist in der Apg (80-83), die Handauflegung (83 f.), die Korneliusgeschichte im Plan der Apg (102), das Christusbild der Apg (102-107), der „Herrenbruder" Jakobus und die Ältesten (Presbyter) in Jerusalem (117 ff.), die Frage der Heiden-

mission in der Urkirche (128-131). Hier legt der Verf. u. a. dar, daß das Urchristentum den Aufstieg Christi zum Vater und die Besitzergreifung seiner Macht über das All auf den Tag der Auferstehung und in den unmittelbaren Anschluß an sie ansetzt, und zeigt, daß das mit der Himmelfahrt am 40. Tage als sichtbarem Abschluß des Beisammenseins mit den Jüngern nicht im Widerspruch steht. Der Heilige Geist erscheint nach seinen Darlegungen in der Apg nicht nur als Bewirker der Charismen, sondern auch als Ausrüstung der Organe der Verkündigung, aber kaum im Zusammenhang mit dem religiösen und sittlichen Leben, wie bei Paulus. Eine völlig ausgeglichene, begrifflich klar formulierte Christologie besitze die Apg nicht. Aber auch außerhalb der Exkurse hat der Verf. vielfach wertvolle Hinweise beigefügt. So ist z. B. nach ihm der eigentliche Grund für die Wahl des Matthias vielleicht darin zu sehen, daß die Apostel, die noch die Wiederherstellung des Reiches Israel erwarteten, die Zwölfzahl für wesentlich hielten, weil ihnen Jesus verheißen hatte, daß sie bei der Parusie als Richter der 12 Stämme Israels auf 12 Thronen sitzen sollten (30). Zu Apg 1, 18 f. ist jetzt auch die Parallele Mt 27, 3-10 näher berücksichtigt.

Brinkmann

Dupont, J., Essais sur la christologie de saint Jean. Le Christ, Parole, Lumière et Vie, La Gloire du Christ. gr. 8° (319 S.) Bruges 1951, Editions de l'Abbaye de Saint-André. Fr. 100.—. — Wenn dies Buch methodisch ganz recht hätte, würde es eine Revolution der üblichen Johannes-Exegese bedeuten. Gegen die einseitige hellenistische Auslegung z. B. Grills hatte schon Schlatter 1902 durch Sprachvergleichung gezeigt, daß Johannes' Heimat Palästina sein muß. Billerbeck, zahlreiche Monographien und Kittels Theol. Wörterbuch suchen den Zusammenhang zwischen AT, Judentum und Jesus und Aposteln aufzuhellen. Auf diesen fußend führt D. konsequent und scharfsinnig das Prinzip durch: Johannes denkt nicht wie ein griechischer Philosoph oder scholastischer Theolog (236), sondern muß aus AT und Judentum erklärt werden. So ist Logos nach dem AT richtendes (vernichtendes) und vor allem Schöpferwort. Es bezeichnet daher auch im Prolog nicht den innergöttlichen Ausgang, sondern die Rolle des Sohnes gegenüber der Welt als Schöpfer, Erleuchter, Offenbarer (11-58). Ähnlich ist Christus als Licht nicht, philosophisch betrachtet, Offenbarer höherer Wahrheiten, sondern nach Is 9; 49 und Henoch soteriologisch der Befreier aus Blindheit und Gefangenschaft (59-105). Das Leben, das er bringt, ist zwar nicht, wie in Deut, Ez, vielen Pss, langes irdisches Leben im Gelobten Land, vielmehr ähnlich wie bei Dn 12, Weish, Henoch, Esr, Mt und Paulus Glück und Unsterblichkeit, aber erst *nach* der Auferstehung als Endheil. Joh ist eigentümlich, daß die Gläubigen es schon jetzt besitzen, aber nicht als inneres Seelenleben, übernatürlich-mystisches Gnadenleben, Eintritt ins innertrinitarische Leben (gegen Lemonnyer, Grossouw, Charue); denn im Zusammenhang stehen meistens die eschatologischen Termini „Gericht, Auferstehung, Verdammnis". „Ich bin das Leben" (11, 25) ist nicht Wesensdefinition, sondern meint Jesu Tätigkeit als Heiland in der Endzeit und schon jetzt durch Verkündigung und Opfer. Insofern ist schon jetzt „Parusie": Schon Jesu erstes Erscheinen ist Offenbarung der Endherrlichkeit (107-232). Ebenso ist die Doxa nicht eine Eigentümlichkeit der göttlichen Natur, sondern ist die Glorie des Auferstandenen: Apk 5 wird sie dem erstandenen Erlöser zugesungen; auch in den vielen Doxologien des NT ist sie fast gleich „Lob", also echt jüdisch. Neu ist bei Joh, daß die „Stunde" Leiden und Erhöhung zusammenfaßt (13, 31; c. 17 u. ö., 233-293). — Mit dieser Deutung wäre eine Auswertung des Joh-Ev für die Dogmatik (Trinität, gratia usw.) wenigstens in der üblichen Weise nicht mehr möglich. Aber der Sohn ist Logos schon vor der Schöpfung, da kann Logos nur innertrinitarische Bedeutung haben. Weil Joh in Ephesus gegen griechisch denkende Irrlehrer schreibt, setzt er sich nicht nur mit den Juden auseinander. Ferner ist Christus wesentlich Offenbarer (17, 3), also heißt „Licht" nicht nur „Erlöser". Daß das Geistesleben und die Gnadeninspirationen schon jetzt im Gläubigen sind (Röm 8; 1 Joh 2), muß D. zugeben. Er meint aber, das „ewige Leben" sei mehr Objekt der Glaubensgewißheit als der Erfahrung (148. 219 f.). Nach 2 Kor 4; Röm 8; Eph; Joh. 15, 1 ff, auf die sich die Lehre von unserer gnadenhaften Verbindung in „Mystici corporis" weithin stützt, ist es schon jetzt als übernatürliches Seelenleben im Christen, nicht direkt bewußt, doch von Paulus und Mystikern erfahren. Daß das „neue Leben" in Röm 6 mehr ist als „conduite

morale", ist heute wohl Allgemeingut der Erklärer. Doxa würde konsequent auch besser aus dem AT abgeleitet als aus den ntl Doxologien, wo es verblaßt ist; im AT ist der Kebôd Jahwe „Jahwes Heiligkeit und Treue, erfahren durch machtvolle Erweise der Gerechtigkeit und Liebe" (B. Stein 304 f.). Er ist demnach metaphysisch gemeint, aber semitisch. Zur Methode ist also im ganzen wohl zu sagen: Wenn es auch richtig ist, vom jüdischen und nicht vom griechischen Denken auszugehen, so ist doch die Offenbarung der Trinität, des Vaters im Sohne eine so ungeheure Überbietung aller Ahnungen des AT und erst recht der jüdischen Apokalyptik, daß sie deren „alte Schläuche" sprengt (vgl. Mt 9, 17). Sollte nicht auch Joh, vom Heiligen Geist in die ganze Wahrheit eingeführt (16, 13), ähnlich wie Paulus „in Christo" und „im Geiste", in der Gnadengemeinschaft mit Christus das erlebt und erkannt haben, was die Theologen gratia sanctificans nennen? Haben die Väter da philosophisch etwas hineingedeutet? Trotzdem ist, was D. sagt, so weitschichtig und doch knapp gefaßt, so gut gesammelt und doch selbständig gestaltet, so glänzend disponiert und übersichtlich gedruckt, daß die Lektüre ein hoher Genuß und reicher Gewinn ist für Geist und Gemüt. — Soeben erschien das neue Buch des Verf. Σὺν Χριστῷ. L'union avec le Christ suivant saint Paul. I. Partie: „Avec le Christ" dans la vie future. Bruges 1952, S. André. Wir berichten darüber. Koester

Cullmann, O., Les sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'église primitive (Ét. d'Hist. et de Philos. rel. 42). gr. 8° (93 S.) Paris 1951, Presses Univ. de France. Fr. 400.—. — Der Verf. greift hier eine Frage wieder auf, die er schon in seinem Werk „Urchristentum und Gottesdienst", Basel 1944, behandelt hat. Doch verfolgt er jetzt mehr systematisch das kultische Anliegen des vierten Evangelisten durch das ganze Johannesevangelium und sucht nachzuweisen, daß die Beziehung zwischen Geschichte und Sakrament eines der wesentlichen Themen dieses Evangeliums ist (4). Der Verf. des Joh geht nach ihm aus von den Tatsachen des Lebens Jesu und sucht die vollständige Identität des in der urchristlichen Gemeinde gegenwärtigen Herrn mit dem geschichtlichen Jesus nachzuweisen. So zieht er die Verbindungslinie, die den Christus der Geschichte mit Christus, dem Herrn der Kirche, in deren Schoß sich die Menschwerdung des Logos fortsetzt, verbindet (6). Wenn die formgeschichtliche Schule uns in den Evangelien allgemein keine Biographien, sondern nur Zeugnisse für die Menschwerdung sehen läßt, die sich auf den Glauben stützen und zum Glauben führen wollen, so besteht der Unterschied zwischen den Synoptikern und Joh nach C. darin, daß die synoptische Überlieferung das gemeinsame Werk des Glaubens der Urkirche ist, während sich das Johannesevangelium als das Werk eines einzelnen Gläubigen ausgibt (10). Es enthält nach C. zwei Typen von Texten; die einen unterstreichen die Notwendigkeit des Sehens (z. B. Joh 1, 14), die andern dagegen betonen die Notwendigkeit des Glaubens (z. B. Joh 20, 29). Die letztere Stelle bilde den Höhepunkt des ganzen Buches (11). Der Gleichzeitigkeit des physischen Sehens und der gläubigen Betrachtung entspreche die doppelte Bedeutung des Wortes σημεῖον, mit dem der Evangelist den Gegenstand der beiden Erkenntnisse auszudrücken pflege (15). Der Verf. weist dann darauf hin, daß Joh häufig Worte mit doppelter und mehrfacher Bedeutung verwendet, wie er ausführlicher in seinem Artikel „Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums" (ThZ 1948, 360 ff.) dargelegt hat. Hierher gehören u. a. ἄνωθεν, ὑψωθῆναι, ἔδωκεν (Joh 3), ἀκολουθεῖν (Joh 1, 37-44; 13, 36 f.), ὕδωρ ζῶν (Joh 4, 10), ἄρτος τῆς ζωῆς (Joh 6, 35-48), τυφλοί (Joh 9, 38 ff.), ἀναστῆναι (Joh 11, 24 ff.), τετέλεσται (Joh 19, 30) usw. (19-20). Daraus schließt der Verf., daß nach einer stillschweigenden Voraussetzung des Joh das geschichtliche Ereignis über die unmittelbare Bezeichnung hinaus weitere Tatsachen der Heilsgeschichte andeutet (25). In seinem früheren Werke „Le culte dans l'église primitive" 1944 hat er gezeigt, daß der ursprüngliche Kult sich entweder um die Feier des Abendmahles oder um die Tauffeier konzentriert hat. Joh liefere dazu eine indirekte Bestätigung, insofern die beiden Sakramente hier als Ausdruck des ganzen kultischen Lebens in der christlichen Urgemeinde betrachtet und die Einheit zwischen dem in den beiden Sakramenten gegenwärtigen Herrn der Kirche und dem Jesus der Geschichte dargetan werde (26 f.). Im einzelnen behandelt der Verf. unter dieser Rücksicht: Johannes den Täufer und die Taufe Jesu (Joh 1, 6-8. 15. 19-34), die Hochzeit

zu Kana (Joh 2, 1-11), die Tempelreinigung (Joh 2, 12-22), die Unterredung mit Nikodemus (Joh 3, 1-21), das letzte Zeugnis des Täufers (Joh 3, 22-36), das Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4, 1-30), die Heilung des Gelähmten von Bethesda am Schafsteich (Joh 5, 1-19), Jesus und der Ruhetag (Joh 5, 17), die Brotvermehrung (Joh 6, 1-13. 26-65), die Heilung des Lahmgeborenen am Teiche Siloe (Joh 9, 1-39), die Fußwaschung (Joh 13, 1-20), die Abschiedsrede (Joh 13, 31 bis 17, 26) und den Lanzenstich (Joh 19, 34). — Damit hat der Verf. zweifellos recht, daß Johannes jedenfalls mehreren der von ihm berichteten Wunder über den Wortsinn hinaus einen höheren heilsgeschichtlichen Sinn beilegt. Ob sich das allerdings für das ganze Evangelium beweisen läßt, dürfte meines Erachtens zweifelhaft bleiben. Das Wort σημεῖον hat nach Joh 20, 30 f. offenbar zunächst nur den Sinn, daß die von Johannes berichteten Wunder und anderen Geschehnisse aus dem Leben Jesu „Zeichen" dafür sind, daß er der Messias und der Sohn Gottes ist. Ob im Einzelfall mehr damit gesagt ist, muß sich jeweils aus dem Zusammenhang ergeben.
Brinkmann

Storr, R., Der Brief des heiligen Apostels Paulus an die Römer. Ausgedeutet für die Menschen unserer Zeit. kl. 8° (205 S.) Stuttgart 1950, Schwabenverlag. DM 8.50. — St. möchte mit diesem handlichen Kommentar den reichen Inhalt des Röm weiteren Kreisen erschließen. Mit Recht sieht er in der Stellungnahme des hl. Paulus zu Gesetz und Freiheit, Gnade, Auserwählung und Verwerfung im Röm auch eine Antwort an unsere Zeit. Darum fügt er der Texterklärung der einzelnen Abschnitte jeweils eine Art homiletischer Auswertung an. Der Leser findet in dem Büchlein eine gute Einführung in das Verständnis der oft schwierigen Problematik des Briefes. Dabei ist es recht ansprechend und lebendig geschrieben. Der Verf. gibt immer wieder Durchblicke durch die Heilsgeschichte, z. B. wenn es heißt, am Anfange des Alten Bundes stehe der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen . . ., am Anfang des Neuen Bundes stehe der Baum des Kreuzes, der Erkenntnis der Liebe Gottes (100), oder wenn er den unerlösten, fleischlichen Menschen mit dem Erlösten vergleicht. Die Gewalt des fleischlichen Menschen werde Herr über sein Wollen (95) — natürlich nicht in dem Sinne, daß dadurch der freie Wille und damit die persönliche Verantwortung aufgehoben wird —, dagegen finde im erlösten Menschen die böse Lust keine Nahrung mehr an reizenden Geboten, und darum könne sein Kampf nur mit dem Siege enden (97). Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß der Getaufte keine Versuchungen mehr zu bestehen habe und nicht mehr sündigen könne. Um ein Mißverständnis in dieser Richtung zu verhüten, ließe sich die Fassung in einer neuen Auflage leicht etwas ändern. Dasselbe gilt von einer anderen Stelle, wo es heißt: „Solange wir Glieder am Leibe Christi sind, brauchen wir die Verurteilung, die Verdammnis . . . nicht zu fürchten" (99). Hier soll selbstverständlich der Sinn nicht sein, daß der Mensch, solange er Glied am Leibe Christi ist, nicht verloren gehen kann, da nach der Enzyklika „Mystici Corporis" ja auch die Sünder Glieder des Leibes Christi bleiben, sondern nur, daß der Mensch, solange er Glied am Leibe Christi ist, immer noch die Möglichkeit hat, seine Seele zu retten. Wenn das Werk seiner Zielsetzung entsprechend auch kein wissenschaftlicher Kommentar sein will, wird doch auch der Exeget darin manche Anregung finden.
Brinkmann

Cerfaux, L., Le Christ dans la Théologie de saint Paul (Lectio divina 6). 8° (435 S.) Paris 1951, Éd. du Cerf. — Auf seine paulinische Ekklesiologie (La Théologie de l'Église suivant saint Paul. 2. Aufl. 8° [344S.] Paris 1948, Éd. du Cerf) läßt C. jetzt eine Christologie des hl. Paulus folgen. Dabei unterscheidet er drei Entwicklungsstufen, bedingt durch die jeweilige Erfahrung des Apostels mit der jüdisch-heidnischen Umwelt, ohne daß damit eine sachliche Entwicklung seiner Christologie gegeben ist. Die erste Stufe, Christus als Urheber des Heiles, entspricht ganz der urchristlichen Botschaft von der Parusie, der Auferstehung mit dem Kreuzestode Christi und dem Gottesreiche hienieden. Die zweite Stufe, die Gabe Christi, ist nach C. wahrscheinlich bedingt durch die Erfahrungen des Apostels in Korinth, die er einerseits mit dem Judentum und den judaistischen Strömungen unter den Christen und andererseits mit der griechischen Philosophie gemacht hat. Demgegenüber betont er im Röm und 1 Kor die Unwirksamkeit des alttestamentlichen Ge-

setzes und die Unzulänglichkeit der heidnischen Weisheit, die durch die Auswirkung des Heilswerkes Christi in einer neuen Heilsökonomie durch die Rechtfertigung und das Leben in Christus zunichte gemacht sind. Die dritte Stufe, die vor allem in den Gefangenschaftsbriefen ihren Niederschlag gefunden habe und wohl durch die Erlebnisse des Apostels in Kleinasien bedingt sei, bilde die Synthese der paulinischen Christologie im Geheimnis der Person Christi. Eine Zusammenfassung des Christusgeheimnisses finde sich in den Hymnen 1 Tim 3, 16; Phil 2, 6-11 und Kol 1, 15-20. Im einzelnen behandelt der Verf. hier die Einheit der Welt durch Christus, die „Rekapitulation" in Christus, den Leib Christi und das „Pleroma", den Primat Christi, das Bild Gottes unter der dreifachen Rücksicht: des himmlischen Menschen als Bild Gottes, des verherrlichten Christus als Bild Gottes, des Christusbildes in der Schöpfung. Schließlich untersucht er die Bedeutung der Titel Christi: Sohn Gottes, Herr, Christus, Jesus, und zeigt, daß der Apostel in Jesus den wahren Sohn Gottes gesehen hat. Es ist nicht möglich, hier die Fülle der vom Verf. behandelten Gesichtspunkte vollständig wiederzugeben. Jedenfalls ist das Werk sehr anregend und reichhaltig, wenn auch wegen der Fülle des Stoffes eine eingehende Exegese der Texte nicht immer geboten werden konnte. Der Verf. betont mit Recht, daß Paulus in seiner Christologie sachlich von jedem orientalischen Synkretismus und den gnostischen Anschauungen der heidnischen Umwelt unabhängig ist und sein System ausschließlich auf der Offenbarung des AT, dem Glauben der Urgemeinde und persönlichen Offenbarungen aufgebaut hat (394 ff.). Damit ist nicht gesagt, daß er in seinen Formulierungen nicht offensichtlich unter dem Einfluß der zeitgenössischen griechischen Literatur steht (90 f.). Es ist in einem solchen Werk natürlich nicht zu erwarten, daß die Exegese des Verf. in allen Einzelheiten überzeugend ist. Röm 5, 12 καὶ οὕτως statt οὕτως καί als Nachsatz zu ὥσπερ zu nehmen, dürfte grammatikalisch kaum zulässig sein (178). Statt vom „mystischen Christus" möchte er lieber von der „mystischen Vereinigung mit Christus" sprechen (255). Ist wirklich das Bild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborene (Kol 1, 15) vom präexistenten und nicht vielmehr vom menschgewordenen Christus zu verstehen (299)? Vgl. dazu „Die kosmische Stellung des Gottesmenschen in paulinischer Sicht", in: WissWeish 13 (1950) 6-33, besonders 8-14, wo auch gezeigt wird (ebd. 17-27), daß die Rekapitulation (Eph 1, 10) entsprechend zu Röm 13, 9 nur eine Zusammenfassung und an sich keine Wiederzusammenfassung in Christus besagt (319). Um auch Röm 8, 29 und 1 Kor 15, 49 gerecht zu werden, nimmt C. bei Paulus zwei große Themen an: Christus, das Bild Gottes in seiner Präexistenz, und Christus, das Bild Gottes in seiner Verherrlichung, dem wir gleichgestaltet werden sollen (328). Man sollte nicht mehr von 33 Jahren des sterblichen Lebens Jesu sprechen (292), da sich diese Zahl ja chronologisch auf keinen Fall rechtfertigen läßt.

Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Die Deutsche Thomasausgabe, Band 15: Glaube als Tugend. 8° (32 u. 509 S.) Heidelberg-Salzburg 1950, Gemeinschaftsverlag Kerle und A. Pustet. DM 14.80 (subskr. DM 11.80). — Band 8: Erhaltung und Regierung der Welt. (16 und 664 S.) ebd. 1951. DM 21.30 (subskr. DM 17.70). — In der bekannten vorzüglichen Ausstattung und Bearbeitung liegen uns diese beiden neuen Bände der deutschen Thomasausgabe zur Besprechung vor. Zum 15. Band schrieb Anmerkungen und Kommentar *F. Utz O.P.* Die knapp und doch gründlich gearbeiteten Anmerkungen zeigen theologiegeschichtliche Zusammenhänge, gehen auf Lehrunterschiede ein und klären Mehrdeutigkeiten des Textes. In ihnen zeigt sich die Lehrentwicklung des hl. Thomas selbst (z. B. in der Frage, ob ohne Ursünde Christus Mensch geworden wäre, was Thomas in der Summa zwar ausdrücklich leugnet, aber doch auch irgendwie bejaht, wenn er vom Glauben der vorsündlichen Menschen an die Menschwerdung spricht: 313); Fragen, deren spekulative Schwierigkeiten durch den Text der Summa bisweilen überdeckt erscheinen, werden ins Bewußtsein gehoben (z. B. die Frage nach dem Verhältnis der Glaubwürdigkeitsgründe zum Glaubensakt: 307 f.); Zeitgebundenes wird vom überzeitlich Gültigen in den Darlegungen des hl. Thomas gesondert (z. B. 327 f.). Die Frage nach dem „desiderium naturale

in visionem beatificam" (329) wünschte man, gerade angesichts der aktuellen Diskussion um die „nouvelle théologie", eingehender und vor allem prägnanter behandelt. S. 330 wird das Recht auf Privateigentum in scharfer Weise nur auf die erbsündliche Ordnung zurückgeführt und die doch vertretbare, nicht so streng thomistische Auffassung eines zum Naturrecht in allen Ordnungen gehörenden Rechtes auf Privateigentum nicht erwähnt. — In der Übersetzung, die in diesem Band *Vierneisel* (Heidelberg) besorgte, gibt es manche Ausdrücke, über deren Eignung man streiten kann. Ist es z. B. günstig, die „gratia gratis data" mit „Gabe, die über Gebühr geschenkt wird" zu übersetzen, wo doch das „über Gebühr" nicht der gratia gratis data ausschließlich zukommt? Man könnte auch fragen, ob bei Worten wie z. B. „affirmativum" (315) nicht eine wörtliche Übersetzung angebrachter gewesen wäre als eine interpretierende. Denn einmal ist „tatfordernd" ja nicht das Einzige, was mit „affirmativum" gesagt sein soll, und zudem wird durch die gewisse Ambiguität des lateinischen Wortes der Leser selbst zum Suchen nach dem Gemeinten angeregt, was eine interpretierende Übersetzung vielleicht zu früh abschneidet. — Der Kommentar führt die Gedanken des hl. Thomas ausführlich und erklärend aus, wird allerdings dadurch ein Zeugnis für die Grenzen der Darlegungen des hl. Thomas, daß er mancherorts notwendigerweise mehr ist als Kommentar zum Thomastext. — Die genannten Vorzüge gelten wie für alle bisher erschienenen Bände auch für den 8. Band über Erhaltung und Regierung der Welt (mit dem nun der erste Teil der Summa theologica in der deutschen Ausgabe vollständig vorliegt). Ihn übersetzten gemeinsam *H. M. Christmann O.P.* und *B. M. Dietsche O.P.* Die Anmerkungen, die zum größeren Teil H. M. Christmann O.P., für die naturphilosophischen und biologischen Fragen H. André lieferten, unterscheiden sich von den strenger sachlich gearbeiteten Anmerkungen des vorherbesprochenen Bandes durch auffällig stärkere rhetorische Anlage, die bei manchen Vorteilen doch auch mancherlei Nachteile hat. Sie äußert sich in einer nicht immer notwendigen Ausführlichkeit und Amplifikation, in der Herbeiziehung von Dichterzitaten und auch dem Gebrauch von Schrifttexten, die, weil unmittelbar von übernatürlichen Gegebenheiten sprechend, nur mittelbar hierhergehören. — Aus dem sehr gut gearbeiteten Kommentar sei mit einer gewissen Kritik auf die Darlegungen über die neun Chöre der Engel hingewiesen. Ob man hier nicht doch ein wenig kritischer sein sollte? Daß die Neunzahl biblisch ist (522), gilt wohl nicht einfachhin, selbst wenn man die zur Bezeichnung der neun Chöre von Ps.-Dionysius gebrauchten Namen in der Bibel findet. Beim Ps.-Areopagiten ist die Lehre von den neun Chören sehr deutlich Produkt seiner triadisch systematisierenden Arbeit. Und wenn man weiß, welchen Einfluß die Darstellungen des Ps.-Dionysius in der nachfolgenden Theologie gehabt haben, wird man seine spekulativ-systematisierenden Aussagen nicht deshalb als Offenbarungsgegebenheiten festhalten können, weil eine spätere Zeit sie ihm häufig nachgesprochen hat. Als Traditionszeuge kann Ps.-Dionysius nur mit großer Vorsicht herangezogen werden.

Semmelroth

Fuerst, A., O.S.B., An Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God in Selected Writings between 1220-1270 (The Cath. Univ. of America. Studies in Sacr. Theol. 62). gr. 8° (X u. 259 S.) Washington 1951, The Cath. Univ. of America Press. Doll. 2.75. — Diese Dissertation der Kath. Universität in Washington stellt das Ergebnis einer eingehenden Untersuchung der Lehre des Alexander von Hales, der Summa Alexandrina, Alberts, Rigaldis, Bonaventuras und Thomas' fest, daß als spekulativer Grund der Allgegenwart ein doppelter damals genannt wird: Gottes Wirken und Erhalten aller Dinge bedingt seine Gegenwart in ihnen; ferner fordert Gottes unendliche Vollkommenheit sein Dasein ohne Grenzen. Alexander bringt beide Gründe. Bezeichnend für ihn ist sein genauerer Beweisgang, warum Gott in allen Dingen sein muß und nicht nur mit allen. Gottes Größe fordert das ebenso wie die geistige Verbindung zwischen dem göttlichen Erhalter und dem Geschöpf. Der andere Grund aus der Größe Gottes wird bei Alexander im einzelnen besonders aus der causa exemplaris abgeleitet. Als solche muß Gott alle Vollkommenheiten der Dinge in sich schließen. Die Summa Alexandrina gibt als Grund nur Gottes Vollkommenheit an, da Gott das bonum ist, wie es größer nicht gedacht werden kann, und zugleich causa exemplaris. Albert der Große bringt die Lösung Alexanders in fast wörtlicher Gleichheit mit dessen 33. Quaestio,

also beide Hauptgründe. Ebenso Odo Rigaldi. Für diesen ist Gott als ens a se notwendig unmittelbar als Schöpfer und Erhalter in allen Dingen. Bei Bonaventura ist Gottes Einfachheit, Unermeßlichkeit, Allmacht und Unveränderlichkeit der wesentliche Grund der Allgegenwart, da diese Eigenschaften sonst eingeschränkt wären. Als zweiter, nachstehender Grund wird von ihm auch die Notwendigkeit für die Geschöpfe beigefügt, die sonst nicht sein können. Nach Thomas endlich liegt der eigentliche Grund im aristotelischen Prinzip, daß Beweger und Bewegtes verbunden sein müssen. Damit steht er in der Augustinus-Linie, während die Linie Anselms vom bonum, wie es größer nicht gedacht werden kann, bei Thomas als Begründung fehlt. Auf die Problematik, wie sie Stuflers Schrift aufgeworfen hat, geht F. nicht ein. Die genauere Erklärung der Trias der Allgegenwart per potentiam, praesentiam, essentiam, wie sie vom Lombarden übernommen war, ist sehr vielseitig und noch unbefriedigend. Eine gute Übersichtskarte macht die Verschiedenheit gut sichtbar. Weisweiler

Perino, R., S.S.P., La dottrina trinitaria di Sant' Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio (Studia Anselmiana 29). gr. 8° (218 S.) Romae 1952, Orbis catholicus (Herder). — Die Arbeit ist eine vorzügliche Untersuchung zur Gottes- und Dreifaltigkeitslehre Anselms. Sie ist aber mindestens so wertvoll als Vertiefung unserer Kenntnis der immer noch umstrittenen Methode seiner Theologie und seines Verhältnisses zu Augustin. Fr. S. Schmitt hatte in seiner Neuedition der Werke Anselms in den Anmerkungen bereits den starken Einfluß Augustins herausgestellt, wenn es natürlich auch unmöglich war, den ideenmäßigen Einfluß und die indirekten Zitate aufzuweisen. Das mußte er Sonderarbeiten überlassen. P. tut hier also einen ersten Schritt in sorgfältigster Einzelanalyse und in ruhiger Beurteilung. Dabei ist sicher von gleicher Bedeutung das Hervorheben des *Unterschiedes* zu Augustin. Auf den psychologischen Neuplatonismus des Kirchenvaters von Hippo ist in letzter Zeit öfter hingewiesen worden (vgl. z. B. von Ref. Sakrament als Symbol und Teilhabe: Schol 27 [1952] 342, wo weitere Literatur). Er kommt auch in vorliegendem Buch deutlich zur Sprache. Diesem augustinischen Denken steht nämlich nach P. das anselmianische direkt in vielfacher Weise gegenüber. Nehmen wir ein Beispiel aus der Trinitätslehre im „Sagen" des Verbum sowohl innertrinitarisch wie schöpferisch. Augustin nimmt den Ausgangspunkt und den Beweisgang aus der menschlichen Psychologie der mens und des intellectus, Anselm dagegen aus dem Begriff der summa sapientia und dem des Verbum. Wenn kein Verbum in Gott wäre, würde er nichts in sich sagen. Wenn er nichts in sich sagte, würde er nichts denken. Also würde die summa sapientia nichts denken: quod absurdissimum est. So heißt es im Monologium 32 (ed. Schmitt I, 50, 28 ff.; P. 90). Das augustinische Trinitätsbild ist aber nicht völlig vernachlässigt. Es ist von Anselm als Illustration und Gegenbeweis in zweiter Linie mit herangezogen. Aber die letzte Bedeutung hat es nicht mehr. Ganz ähnlich kann P. auch in der Erkenntnis Gottes den Unterschied zwischen Augustin und Anselm gut aufweisen. An die Stelle der augustinisch-psychologisch orientierten Illuminationstheorie, die bei aller Anregung aus dem Geschöpflichen heraus die letzte Sicherheit aus göttlicher Erleuchtung geben läßt, steht bei Anselm die Abstraktionstheorie der rationes necessariae: la teologia di S. Agostino è sotto il dominio della psicologia, quella di S. Anselmo è sotto il dominio della dialettica e metafisica (79). — Man wird vielleicht den Einfluß der Dialektik sowohl auf die Ausbildung Anselms in Bec bei der Schule Lanfrancs wie auch in der späteren Ausübung etwas stark bei P. betont finden. Dadurch tritt der Gegensatz zu Augustin wohl zu sehr hervor. Die Grundanschauung scheint aber von P. gut belegt zu sein. Es ist die Eigenart Anselms, daß auch seine religiöse Kontemplation wesentlich vom Begriff des summum bonum aus rationell sich entwickelt und doch in der religiösen Mystik verankert bleibt. So kann er auf diesem dialektischen Grund augustinisches Gedankengut leicht mitherübernehmen und zu einer neuen Gestaltung bringen — und zwar einer *Gesamt*gestaltung, die man in vorliegendem Werk ein wenig vermißt. Das soll aber kein Tadel sein. Denn zunächst mußte einmal die klare Unterscheidungslinie entwickelt werden. P. weist zudem oft auf die Übernahmen hin. In der Verbindung dieser „Dialektik" mit dem Religiösen steht Anselm einzig in der Geschichte und macht alle verstummen, die einen inneren Gegensatz zwischen beiden

behaupten: Gott als das summum bonum war ihm der metaphysische Gottesbegriff und das Leben dieses „höchsten Gutes" in seiner Lebens- und Liebesfülle die ratio necessaria des dreifaltigen Lebens als summum bonum: rational und religiös.

Weisweiler

Williams, M. E., The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius (Analecta Gregoriana 56). gr. 8° (XV u. 130 S.) Romae 1951, Pont. Univ. Gregoriana. L. 1000.—. — Die Arbeit gibt nach einer kurzen geschichtlichen Einführung in das Konzil von Reims und in die früheren Boëthiuskommentare (1-11) zunächst eine Übersicht über die Terminologie Gilberts, wie sie für die Gottes- und Trinitätslehre wichtig ist: substantia, subsistentia, subsistens, universale, natura, persona usw. (11-42). So wird der Leser, gut vorbereitet, im 3. Kap. zur eigentlichen Trinitätsspekulation Gilberts geführt, wie sie in den Kommentaren zu den opuscula sacra des Boëthius sich findet. Damit ist bereits die doppelte Einschränkung der Untersuchung angegeben. Es werden nur diese Kommentare behandelt und nur die Gottes- wie die Trinitätslehre, also nicht z. B. der umstrittene Satz der Christologie: Divinitas non incarnata est (43-80). Ein letztes Kap. stellt das Ergebnis in Vergleich mit den ihm von seinen Zeitgenossen Gottfried von Auxerre, Johann von Salisbury und Otto von Freising zugeschriebenen Lehren (81-126). — Ausgangspunkt für W. ist die Feststellung Gilberts, daß es seine Aufgabe sei, die „Quaestio" zu lösen, wie die beiden Sätze von der Einheit und der Dreifaltigkeit *logisch* vereinbar seien. Wichtig ist hier bereits, daß die Grundhaltung, keine ontische, sondern eine logische, für Gilberts Anliegen deutlich wird. Wie *A. Hayen,* Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée (ArchHistDoctrLittMA 1936) und *M. D. Chenu,* Un Essai de Méthode théologique au XIIe siècle (RevScPhTh 1935) geht auch W. von der Einteilung der logischen Tätigkeit in theologische, natürliche und mathematische Rationes aus. Die ersten betrachten logisch die Dinge in ihren letzten Prinzipien und heißen „theologisch", weil Gott ihr Hauptprinzip ist. Die „natürliche" Ratio findet ihren Grund in der konkreten Betrachtung der Dinge, wie sie sind. Die „mathematische" sieht sie in der Abstraktion (bes. 18 u. 47 f.). Von dieser Sicht aus sieht Gilbert den Satz von der Einheit Gottes als Betrachtung der theologischen Ratio, also vom Seinsprinzip aus. Den Satz der Dreifaltigkeit betrachtet er von der „natürlichen" Ratio aus, also aus der konkreten Situation Gottes her. Nach W. beachtet dabei Gilbert nicht genügend, daß es sich grundsätzlich um nur *logisch* verschiedene rationes und Betrachtungsweisen handelt. So ist er in Gefahr, logische Unterschiede zu realen werden zu lassen. So etwa die Unterscheidung von divinitas und persona. W. glaubt freilich, daß Gilbert dem tatsächlich nicht erlegen ist, sondern nur eine Unterscheidung in der ratio gelehrt hat. Er scheint mir dafür viele und gute Gründe anzuführen. Das gilt auch von der eingehenden Diskussion der Texte, die vor allem Gottfried von Auxerre Gilbert vorwarf. Jedenfalls dürfte W. gezeigt haben, daß man aus den Kommentaren zu Boëthius Gilbert eine reale Unterscheidung nicht nachweisen kann. Darin geht W. also über Hayen hinaus, der Gilbert zwar nicht von dem verurteilten Irrtum in Reims getroffen sein läßt, ihm aber doch einen theologischen Irrtum vorwirft. Erst eine Gesamtdarstellung wird freilich in einer so dunklen und schwierigen Frage zu einem endgültigen Urteil kommen lassen. Denn nur aus dem Gesamtzusammenhang wird deutlich werden, inwieweit die logische Spekulation doch vielleicht im Ontischen endete. Diese Untersuchung aber ist bei Gilbert nur möglich auf Grund solcher Einzelforschungen. Die Arbeit führt darüber hinaus uns auch ein gutes Stück in die Methode des Arbeitens Gilberts ein. Die Leitung durch einen in der Zeit so erfahrenen Mann, wie es Fr. Pelster ist, hat sich also gut gelohnt.

Weisweiler

Febrer, M., OP., El concepto de persona y la unión hipostática (Bibl. de Tomistas Españoles 13). gr. 8° (380 S.) Valencia 1951. Editorial F. E. D. A. Pes. 45.—. — Das hier anzuzeigende Werk des spanischen Dominikanertheologen (am Studium generale seines Ordens in Valencia) kündigt sich im Untertitel als ‚thomistische Revision' des Personproblems an und weckt damit von vornherein ein besonderes Interesse bei Philosophen wie Theologen. Man würde allerdings vergeblich etwa Bezug auf jene moderne Thomasauslegung suchen, die in der Personmetaphysik des

Aquinaten auch eine gewisse existenzphilosophische Linie finden will. Die Grundhaltung des Buches läßt sich zunächst dahin bestimmen: Zurück zu Thomas! Die Metaphysik der Person und ihre theologische Anwendung sei im Meinungsstreit der Kommentatorenzeit nicht erhellt, sondern eher durch abwegige Komplizierung verdunkelt worden, vor allem deshalb, weil die Substanzmetaphysik der Person fälschlich und im Widerspruch zum echten Thomas ‚kategorial' statt ‚transzendental' aufgefaßt und angegangen worden sei. Thomas habe die ‚ratio suppositi' in der (von der herkömmlichen Metaphysik so stiefmütterlich bedachten) Transzendentale des ‚aliquid' gesucht und als Individualität im streng transzendentalen (nicht im prädikamentalen) Sinne genommen. Es gelte dann die metaphysische Gleichung: suppositum = individuum. Während Individualität im Sinne der Seinsbesonderung nach Kategorien nur eine innerspezifische, numerische und darum nur unvollkommene Vereinzelung besage (ein ‚individuum sec. quid'), sei Individualität im überkategorialen, transzendentalen Sinn ‚distinkten Seins' (aliquid = aliud quid = ab aliis divisum, divisione vere ultima) das ‚ens in se et per se simpliciter existens', die ‚substantia individua' in transzendentaler Bestimmung. Wie die Individualität im kategorialen Verstand — sei es als ‚individuum determinatum', sei es als ‚individuum vagum' — nicht ein ‚individuum simpliciter' bestimmt, so auch die Substantialität im kategorialen Verstand nicht das ‚per se existens simpliciter', sondern nur das ‚per se subiectum sec. quid' als mögliches oder wirkliches Subjekt der von ihm getragenen oder zu tragenden Akzidentien. Die boethianische Bestimmung der (konkreten) ‚Subsistenz' als ‚individua substantia' sei damit auf ihren wahren Sinn und Kern der Wahrheit zurückgeführt, überdies von einer transzendentalen Allgemeinheit und Wesensbestimmung, die das Höchste und das Niederste von Subsistenz unter sich begreift: Gott als das ‚ipsum esse subsistens', und das gemeinste Geschöpf als Selbststand des ‚tale aliquod suppositum'. — So verheißungsvoll es erscheinen möchte, daß in dieser ‚Revisions'-Metaphysik der Person Ansatz und Entwicklung der Wesensbestimmung von Selbstand des Seins im Bereich der Transzendentalien gesucht wird (was immerhin vielleicht eher schon eine Verstehensbrücke zur existenzphilosophischen Bestimmung von Selbst-sein bilden könnte), so mißlich bleibt der Formalismus und Extrinsezismus der Personbestimmung des Verf., der sich schon gleich im ersten Satz des ersten der beiden Hauptteile des Werkes ankündigt: „Del estudio y concepto de persona lo que principalmente nos interesa es la razón metafísica de ‚supuesto'; porque, como la persona non es más que un supuesto mas perfecto (un supuesto racional), todo lo que de éste digamos ha de sobreentenderse dicho de aquélla" (19). Wenn Thomas den Höchstwert des Personseins aus zwei Komponenten integriert, einer quasi-materialen der Geistnatur und einer quasi-formalen des Seinsmodus (persona significat naturam intellectualem cum quodam modo existendi; passim); wenn ferner bei ihm das ‚esse' weder mit dem Wesen identisch (Averrhoes) noch auch bloß akzidentelles Beisein zum Wesen (Avicenna), sondern die ‚actualitas omnium actuum' und die ‚perfectio omnium perfectionum' in *der* Weise ist, daß es für jedes Seiende sein wesensbesonderes und individuelles Prinzip des Seins und für das ganze Seiende (das ‚quod actu-ens' unter dem ‚quo actus-essendi') als innerstes Aufbau- und Bestimmungsprinzip zu gelten hat, gemäß dem Axiom bei Thomas und seinen Kommentatoren: esse est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse (ratione essentiae) determinatur — dann ist all das mitzuhören und in seiner vollen transzendentalen Bedeutung zu würdigen bei jener metaphysischen Personbestimmung, die Thomas immer als gleichwertig mit der boëthianischen und selbst der (von der griechischen Trinitätstheologie her beinflußten) Persondefinition der Viktoriner- und älteren Franziskanerschule angesehen hat: persona est distinctum (subsistens) in rationali natura. Man wird dann schwerlich, falls man nicht einem abstrakt-formalistischen Denken in der Personmetaphysik verfallen will, den Seinsgehalt der Geistnatur — die Voraussetzung für Selbstand, Selbstbesitz, Selbstmacht und Selbstverantwortung der Person — als äußerlich hinzutretende Näherbestimmung eines allgemeinen Seinsmodus (der strengen ‚Individualität' im Sinne der ‚ratio suppositi') betrachten dürfen. Mit dem Hauptergebnis des ersten, philosophischen Hauptteiles seines Werkes — die wesentliche formale Bestimmung der Personalität ist die Individualität — tritt der Verf. an die Erprobung und Bewährung dieses Schlüssels bei der Analysis der ‚unio hypostatica', überzeugt, daß er einen Ausweg gefunden habe, der aus dem fatalen Engpaß der bislang un-

versöhnlichen Schulgegensätze ins Freie führe. Die scheinbar so glatte, in Wahrheit aber nur negativistische Lösung eines Skotus und Tiphanus könne von vornherein nicht befriedigen. Die zwei Haupt- und mehrere Untertypen eines positiven Lösungsversuches — jener der Modalisten (im Sinne von Cajetan oder in dem von Suarez) und jener der Existentialisten (im Sinne von Capreolus und von Billot) litten an einem gemeinsamen Fehler ihrer spekulativen Divergenz, der nur durch Rückgang auf den noch unverbildeten (allerdings auch wenig entwickelten, 191) Ausgang bei Thomas behoben werde. Das aber bedeute vor allem (wie eingangs schon gesagt) 1. Rücknahme der Personmetaphysik vom Plan der Kategorientafel auf das Niveau der Transzendentalien und 2. Erkenntnis der Gleichung: aliquid (aliud quid) = ab aliis perfecte distinctum = individuum simpliciter = incommunicabile = suppositum = subsistens. Auf die Christologie angewandt heißt das: vorgängig zu ihrer Vereinigung mit dem Wort-Sohn betrachtet, kann die menschliche Natur Christi weder als aliquid (perfectum) noch als individuum (simpliciter) angesehen werden, weil — und das ist die entscheidende These dieser christologischen Personnatur-Metaphysik — die Menschheit Christi nach dem ewigen Begriff ihrer Prädestination und nach dem geschaffenen Wesen ihrer Verwirklichung naturhaft innerlich auf die Annahme durch das Verbum hingeordnet ist. „La naturaleza humana de Cristo está concebida y organizada eternaliter por la mente divina, y creada temporaliter por su omnipotencia, con un elevación sobrenatural por la cual tiene la propriedad essencial de decir orden de unibilidad o communicabilidad a la persona divina del Verbo" (357; wörtlich übereinstimmend mit der Formulierung der These S. 189). Die These hat begreiflicherweise schon Erstaunen bei Theologen hervorgerufen. Läßt man auch einmal, um nicht Gefahr zu laufen, dem Verf. einen fremden Gedanken zu unterstellen, das Pro et Contra der von Ripalda u. a. angestellten Erwägungen über eine grundsätzliche Möglichkeit von ‚substantia (natura) supernaturalis' beiseite, so muß man doch Fragen stellen wie diese: Setzt das Prädestinationsdekret, das die Menschheit Christi von Ewigkeit her zur Aufnahme in die ‚unio hypostatica' bestimmt hat, nicht doch schon ‚in signo priori' einen solchen Entwurf von Menschsein für Christus voraus, der a) die naturhafte Wesensgleichheit der Menschnatur des Christus mit der aller anderen Menschen wahrt und b) nicht etwa schon durch die wesenhafte Naturkonstitution, sondern erst durch die obendrein mitgefällte Prädestinationsentscheidung ihrer Hinordnung auf den übernatürlichen Zusammenhang (in der ‚unio hypostatica') Subjekt einer übernatürlichen Erhebung ist? — Die Kürze einer Besprechung versagt es dem Ref., näher auf diesen (und so manchen anderen) Punkt des ungewöhnlichen Werkes einzugehen; doch hofft er, anderwärts manches davon nachzuholen. Ternus

Rohoff, J., S. C. J., La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique. Histoire du problème (Studia Friburgensia N. S. 7). gr. 8° (XV u. 129 S.) Freiburg/Schw. 1952, Paulusverlag. Fr. 11.—. — Das Werk ergänzt die Arbeit von A. Vughts, La grâce d'union d'après S. Thomas (Tilburg 1946) in doppelter Weise. Zunächst ist von R. die gesamte theologische Entwicklung wenigstens bei den bedeutendsten Theologen berücksichtigt. So ergibt sich ein klarer geschichtlicher Überblick. Sodann ist die Lehre des hl. Thomas anders gesehen, und zwar im wesentlichen auch von der historischen Dogmenentwicklung aus. R. glaubt nicht, daß V. den Gedanken des hl. Thomas recht getroffen hat mit seiner Erklärung der geschaffenen Vereinigungsgnade als Veränderung und Heiligung der menschlichen Natur Christi. Denn Thomas habe ebensowenig wie Cajetan die hypostatische Union als eine innere Information der menschlichen Natur betrachtet. R. beginnt seinen Überblick mit dem Hinweis, daß der Grundton im Westen auf dem frühpatristischen und besonders augustinischen Gedanken der Menschwerdung als „Geschenk Gottes" liege. Hic omnino granditer et evidenter Dei gratia commendatur, so heißt es in Augustins Enchiridion (PL 40, 250, R. 7). Vor allem Hugo von St. Viktor hat das weitergeführt, wenn er die einzelnen Eigenschaften der menschlichen Natur Christi, wie die Weisheit, als gratia bezeichnet: Humanitas accepit per gratiam, quae in Deo ex aeternitate fuit per naturam (De sacr. II p. 1 c. 6, PL 176, 383, R. 11). Die Abaelardschule betont stärker die *Einigung* in der Hypostase, so daß der Ausdruck gratia unionis, der sich zuerst beim Lombarden findet, gut die beiden Linien der gratia und der unio vereint. Die spekulative Entwicklung wird von R. von der Summa

Alexandrina ab gezeichnet. Mit Recht aber weist er bereits auf Gandulph hin, der ähnliche Ideen kurz nach dem Lombarden schon bringe. Die gratia unionis wird von einem doppelten Ausgangspunkt in der Summa Alex. her gesehen: von Gott aus als Gabe (wie bei Augustin) und von der Natur aus als Gabe der dispositio zur hypostatischen Vereinigung. Bonaventura geht gleich einen Schritt weiter, wenn er betont, daß die dispositio der Natur nur eine congruitas sei. Damit wird also die Einheit und Unmittelbarkeit wieder stärker hervorgehoben, die in Gefahr war. Am stärksten tut das Albert, wenn er ausdrücklich betont, daß die Gnade der Vereinigung in der personellen Einheit des Seins Christi liege; von der Gnade der dispositio der Natur ist keine Rede mehr. Das ist nach R. auch die Lehre des hl. Thomas, wenn man vom frühen Sentenzenkommentar absieht. So heißt es in Quodl. 9 q. 2 a. 2: donum gratis datum quod est *esse in divina natura* (37). Der Sentenzenkommentar steht freilich noch stärker in der früheren Auffassung, wenn er neben der voluntas divina, welche die unio schenkt, auch eine geschaffene Disposition in der Natur annimmt. Freilich steht hier Thomas in Gegensatz zur Summa Alex., weil er diese Disposition in der Einigung selbst nur sieht, nicht wie die Summa Alex. für das Werden. Dies scheint auch Thomas die Einheit zu gefährden. Demgegenüber steht Scotus mit seinem ganz anderen Heiligkeitsbegriff der Handlung.So kann die Vereinigung nur fundamentaliter oder radicaliter für ihn und seine Schule in Frage kommen. Zudem ist die hypostatische Vereinigung als konkrete Abhängigkeit vom Verbum nicht mehr der Grund für die absolute Unsündlichkeit. Dazu muß die Seligkeit hinzugezogen werden. Auch das löst also die Frage der Heiligung notwendig anders (46). Thomas hat bereits ausdrücklich die Unio als „Heiligung" bezeichnet. So im Joh.-Komm. wie auch im Kompendium: gratissimum Deo facit, so heißt es im letzteren (41). — Tolet ist nach R. der erste, der die Frage nach der „doppelten Heiligkeit" spekulativ stellt (67), die dann von Suarez sehr ausführlich behandelt wird: Auch die heiligmachende Gnade ist notwendig, da die gratia unionis nicht die volle Heiligkeit des Handelns bringt, wenn sie auch wirklich die Natur heiligt. Das geschieht physisch im modus unionis, moralisch in der damit gegebenen Liebenswürdigkeit der Natur für Gott. Vasquez bringt die patristische Begründung: aus dem griechischen Denken der „Vergöttlichung" und der unctio; aus dem lateinischen in der augustinischen Idee der ungeschuldeten gratia. Die nähere Deutung der gratia unionis wird von dieser Zeit ab meist aus der Parallele zu den Wirkungen der heiligmachenden Gnade genommen. Dadurch wird eine gewisse Annäherung gegeben, aber auch eine Vertiefung. So spricht Nazarius ausdrücklich von der formalis sanctificatio der Natur in der Vereinigung. Wichtig ist noch für die Entwicklung, daß besonders seit Vasquez darauf hingewiesen wird, die Heiligkeit sei absolutes Prädikat Gottes, komme also der Natur Gottes zu. Man sucht somit die Verbindung mit dieser und findet sie meist über die personelle Vereinigung mit der Person des Verbum. Im 19. Jahrh. bringt vor allem Scheeben einen weiteren guten Gedanken in die Diskussion: Die von ihm genannte sanctitas obiectiva Gottes (im Gegensatz zur formalen) wird in Beziehung zur menschlichen Natur gebracht, also die excellentia divina und die suprema maiestas. — Soweit die vorgelegte historische Untersuchung, die also ausgezeichnet die Grundgedanken herausarbeitet, auf der nun die Fortführung der inneren Bearbeitung stattfinden kann. Wir können dafür das Buch nur empfehlen. — Wir weisen noch hin auf die neue Untersuchung von *A. Morán*, La santidad substancial de la humanidad de Cristo en la Teología de los ss. XVI y XVII: EstEcl 25 (1951) 33-62. Weisweiler

Hitz, P., Maria und unser Heil. Ein pastoral-mariologischer Versuch. 8° (381 S.) Limburg 1951, Lahnverlag. DM 11.25. — Es wird in diesem Buch der glückliche Versuch gemacht, den pastoralen Interessen des Marianischen ihre dogmatischen und spekulativen Grundlagen zu geben. Es geht um die für die seelsorgliche Verkündigung historisch-tatsächlich und auch grundsätzlich bedeutsame Frage, ob und wie weit Marienverehrung Sicherung des Heils sei. Dieses in der Seelsorgsgeschichte so starke Prinzip vom heilssichernden Marienkult hat ja von verschiedenen Gesichtspunkten her Angriffe erfahren müssen. Die Frage nach der Sicherung des Heiles hat man als zu anthropozentrisch in den Hintergrund weisen wollen. Und wenn man sie doch gelten ließ, sieht man im heilssichernden Marienkult eine Gefährdung der heilswichtigen Stellung Christi. H. untersucht nun, ausgehend von

Alfons von Liguori, dieses Prinzip und seine Berechtigung, aber auch seine Grenzen. Seine Arbeit ist durchaus kritisch und grenzt klar das sicher Wahre vom Fragwürdigen ab. Nachdem im 1. Teil die Formel vom heilssichernden Marienkult in ihrer verschiedenen Ausprägung als Axiom und in sinnbildlicher Formulierung dargelegt ist, wird ihr Inhalt im 2. Teil ausführlich und gründlich dargelegt. Zunächst untersucht H. sehr breit und nicht ohne mancherlei Wiederholung das Heilswirken Mariens in der Gnadenordnung Christi. Dieses Wirken Mariens setzt sich zusammen aus der objektiven Vermittlungsmacht Mariens, wie sie sich aus der Stellung Mariens in der Menschheit und Kirche, vor dem Geist und Christus ergibt, und der psychologischen Anziehungsmacht der Mariengestalt bei dem sie verehrenden Menschen. Dieses Wirken Mariens wird dann als heilssichernd festgestellt. Der Heilswirksamkeit Mariens entspricht der Marienkult der Christen, der als weiterer Abschnitt behandelt wird in seiner falschen und wahren Ausprägung. Der letzte Abschnitt behandelt eigens die Frage nach der Heilssicherheit des Marienkultes. In ihm bespricht der Verf. das delikate Problem der Deutung dieses Prinzips wohlabgewogen. Das Ergebnis ist dann eigentlich dies, daß der Marienkult heilssichernd ist, gerade insofern er eigentlich nichts Besonderes im Christlichen, sondern sein eigentlicher lebendiger und konkreter Vollzug ist. Weil der Maria verehrende Mensch in ausgeprägter Weise christlich ist, mit Maria und wie sie auf Christus bezogen, deshalb lebt er im Heil. Und solange er in ihm lebt, ist ihm das ewige Heil sicher. Die Aussage vom heilssichernden Marienkult verliert ihren aufreizenden Charakter, damit aber zugleich auch einigermaßen das Besondere, das diesem Kult mit dieser Aussage gegeben zu werden scheint. — Als Eigenart der Arbeit sei hervorgehoben, daß sie zwar eine Untersuchung der Stellung Liguoris zum Thema sein will, vielfach aber eine gewisse Unzulänglichkeit der alfonsianischen Aussage feststellt und diese dann systematisch ergänzend weiterführt. Semmelroth

Hofmann, F., Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus. In: Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für K. Adam. In Verbindung mit H. Elfers und F. Hofmann hrsg. von M. Reding. gr. 8° (320 S.) Düsseldorf 1952, Patmos-Verlag. DM 25.80. S. 213-224. — Auf wenigen Seiten hat der Augustinkenner H. ein dankenswertes Bild der Auffassung Augustins von Mariens Stellung im Heilswerk entworfen. Wenn auch die Gedankengänge Augustins zu dieser Frage vielleicht doch zu kompliziert sind, als daß sie in solcher Kürze zu eindeutiger und endgültiger Aussage gebracht werden könnten, so sind doch die wesentlichen Punkte klar herausgestellt. Wir möchten unseren ernstesten Zweifel an der Ausgangsbehauptung H.s anmelden. Ist wirklich, wenn Augustin sich zum „per feminam mors, per feminam vita" in dieser und manchen anderen Formulierungen bekennt, wahr, daß „alle Äußerungen dieser Art nicht besagen, daß Maria innerlich an unserer Erlösung teil hat" (125). Schließlich kann das „cooperata est caritate, ut fideles in ecclesia nascerentur" (219), das H. selbst auf das gläubige Jawort gegenüber der Engelbotschaft bezieht (220), doch sehr wohl eine innere Teilnahme bedeuten, vor allem wenn man bedenkt, daß die Erlösung doch wohl nicht nur „durch Christi Gehorsam in seinem Tod am Kreuz" (216) geschehen ist, sondern die Menschwerdung selbst als Herbewegung Gottes, auf die das Opfer als Rückbewegung antwortet, einbegreift. Mutter Christi ist Maria in personaler Entscheidung geworden, worüber Augustin keinen Zweifel läßt. Es ist das zum mindesten jene Art von Mitwirkung bei der Erlösung, die der Kirche als Ganzer zukommt, deren „excellens et supereminens membrum" Maria ist (219). H. legt mit Recht auf diese ekklesiologische Stellung Mariens als Vorbild und bevorzugtes Glied der Kirche besonderes Gewicht. „Augustinus kam von da aus nahe an den Gedanken heran, daß Maria durch ihre Erhebung zur Mutter des Erlösers eben damit auch eine für alle bedeutsame mütterliche Stellung im corpus Christi und eine einzigartig tiefe Teilnahme am Erlösungswerk eignet, ohne ihn freilich klar auszusprechen" (221). — Leider macht die Art, wie H. die Bücher von H. M. Köster und des Rezensenten zitiert, den Eindruck, als ob die Aussagen dieser Werke sich nur auf Augustin stützen wollten, weshalb ihre Beweisführung stark den Anschein der Unzulänglichkeit macht. Semmelroth

Mitterer, A., Dogma und Biologie der Heiligen Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. gr. 8° (224 S.) Wien 1952, Herder. DM 12.—. — In Fortführung seiner weltbildvergleichenden Thomasforschung untersucht M. hier, wie die wissenschaftlichen Voraussetzungen der Biologie bei Thomas zu Mißverständnissen der mit Christi Menschwerdung zusammenhängenden dogmatisch-biologischen Fragen geführt haben, wie demgegenüber die Erkenntnisse der modernen Biologie viele Fragen leichter und richtiger beantworten lassen. Die „Entwicklungsbiologie" unserer Zeit läßt eine parthenogenetische Zeugung im Mutterschoß Mariens anders erklären als die „Erzeugungsbiologie", wie sie Thomas voraussetzt. — Im ersten Kapitel wird die Unbefleckte Empfängnis Mariens daraus innerlich begründet, daß sie „die zweite unmittelbare Ursache der Unbefleckten Empfängnis Christi" sei (45): Weil aus Maria ohne Beitrag des Mannes parthenogenetisch gezeugt, sei die Menschheit Christi ohne Erbsünde. Das zweite Kapitel erklärt die parthenogenetische Menschwerdung Christi nach erzeugungs- und entwicklungsbiologischem Verständnis. Den bedeutendsten Beitrag zur Klärung theologischer Fragen scheint mir das 3. Kap. zu bieten. In ihm wird die jungfräuliche Mutterschaft Mariens behandelt und unter anderem die einigermaßen unerquickliche Frage nach der Virginitas in partu gestellt und geklärt. Und was M. sagt, scheint mir wirklich eine annehmbare Klärung zu sein. Da Thomas die Virginitas in ihrem körperlichen Element zu sehr in die Unverletztheit des Hymens verlegte, konnte er die Jungfrauschaft Mariens eigentlich nur auf Kosten ihrer wahren Mutterschaft festhalten. M. ist der Meinung, daß zur vollen Virginitas vier Elemente gehören: Als seelische Elemente der Wille zur Unberührtheit von geschlechtlichen Empfindungen und die faktische Unberührtheit der Seele davon; als leibliche Elemente die „paarungsaktliche" leibliche Jungfräulichkeit, d. h. Unberührtheit von geschlechtlichen Akten und die Unverletztheit des Hymens von geschlechtlichen Akten; und die „samenaktliche" Jungfräulichkeit, d. h. Unberührtheit des Eies vom Spermium. Nach M. wäre eine regelrechte Geburt Christi durch Maria, selbst unter leiblicher Verletzung, nicht gegen die Jungfräulichkeit, da es sich nicht um eine Verletzung durch Geschlechtsakte handelt. Die Virginitas in partu bestände dann in der Tatsache, daß die Geburt des Kindes kein Zeichen einer vorher geschehenen männlich-weiblichen Verbindung wäre. Gegen den Einwand aus den Aussagen der Väterüberlieferung stellt M. mit Recht die Frage, ob in diesen Aussagen die Väter als Zeugen der Offenbarungsüberlieferung sprechen oder als solche, die — unter falschen biologischen Voraussetzungen — die Offenbarungsgegebenheiten zu erklären suchen. Das 4. Kap. befaßt sich mit der Rolle des hl. Joseph, seiner Vaterschaft und seiner Ehe mit Maria. Diese ist eine wahre Ehe, auch auf die Erfüllung des hauptsächlichen Ehezweckes hin: nicht nur der Erziehung des Kindes, sondern auch seiner Zeugung, die allerdings hier von vornherein eine parthenogenetische sein sollte. — Die Werte des Buches lassen sich vor allem auf drei zurückführen: Deutliche Herausstellung der Grenzen der Autorität des hl. Thomas; Aufweis der Unabhängigkeit des Dogmas von den Ergebnissen der Profanwissenschaft, deren Weiterentwicklung, wenn sie richtig ist, nur eine bessere Durchdringung des Dogmas gewährleistet; und Korrektur an manchen Erklärungen geoffenbarter Geheimnisse. Semmelroth

Landgraf, A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik. 1. Teil: Die Gnadenlehre. Bd. 2. gr. 8° (312 S.) Regensburg 1953, Pustet. DM 28.—, gbd. DM 24.—, subskr. DM 20.50 bzw. 17.50. — Im vorliegenden 2. Teilband seiner gesammelten Aufsätze (vgl. Schol 27 [1952] 424 ff.) behandelt L. zunächst das Problem von *Glauben und Werk*. Das Kap. ist im wesentlichen ein Abdruck des Artikels, der seinerzeit in Greg 17 (1936) 515-561 erschienen ist. Das bedeutendste Ergebnis dieser Abhandlung ist zweifellos die eindeutig und mit viel Quellenmaterial belegte Tatsache, daß der Glaube mit der Gottesliebe verknüpft sein muß, wenn er als echter Glaube wirksam werden will. Die Liebe bringt den Glauben zum echten Leben. Abaelard hat hier in seinem Rigorismus angefaßt. Aber es war diese Lehre im Grunde überliefertes Gut (14 ff.). Man wies hin auf 1 Kor 13, 2 oder auf 1 Joh 4, 20, Gal 5, 6 u. a. Sehr interessant sind sodann die Ausführungen von L. über die psychologische Verknüpfung von Glauben und Werk (25 ff.): der Glaube drängt zum Werk. Gerechtigkeit ist nach Anselm bereits gerechte Betätigung. Das wird noch durch die enge Verbindung von Glaube und Liebe verstärkt: Numquam amor

Dei est otiosus, so schreibt Helinand von Froidmont (31). — Das 2. Kap.: *Die Einwohnung Gottes durch die gratia inhabitans* erscheint zum erstenmal (41 ff.). Es legte eine Frage offen, die erst langsam in der weiteren Erkenntnis wuchs. Nach den Feststellungen von L. findet sich der Ausdruck nur relativ selten. Die Texte zeigen jedoch, daß „man schon früh von einer gratia inhabitans im Zusammenhang mit der Einwohnung Gottes gesprochen hat" (56). Man verstand sie aber ursprünglich nur im Zusammenhang mit einer Einwirkung Gottes oder setzte sie gar mit dieser gleich. Die weitere Frage nach der *Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes* (57 ff.) ist wie die folgende über *Bestimmung des Verdienstgrades* (75 ff.) der Schol 20 (1949) 39-58 bzw. 8 (1933) 1-40 entnommen. Dennoch bleiben diese Artikel in ihrem Wert bestehen, da L. auch diesmal manche der sonst ungedruckten Belege nicht in sein neues Werk übernommen hat. Das Kap. *Caritas und Widerstand gegen die Versuchung* (111 ff.) ist gedruckt in Greg 24 (1943) 48-61, 327-346. In Schol 10 (1935) findet sich Kap. 7 (204 ff.) über die *Abhängigkeit der Sünde von Gott*. Kap. 8: *Das durch den Knecht gespendete Almosen* (282 ff.) ist erst jüngst in Trad 7 (1949-51) 433-444 veröffentlicht worden. Neu ist die große Abhandlung: *Unverlierbarkeit, Vollkommenheit, Vermehrung und Verminderung der caritas* (136-204). Die Frage nach der Vollkommenheit und der Unverlierbarkeit der Liebe hingen eng zusammen, weil die Unverlierbarkeit nur von der vollkommenen Liebe meist behauptet wurde. Denn gerade in der vollkommenen Liebe liegt der Hauptgrund ihrer Unverlierbarkeit. Grundlagen dafür waren besonders 1 Joh 4, 18: Perfecta caritas foras mittit timorem und 1 Joh 4, 12: Si diligamus invicem, Deus in nobis manet et caritas eius in nobis perfecta est. Vor allem die autoritätstreue Anselmschule, dann die in der Forderung der Liebe so extreme Abaelardschule und der Kreis um Gilbert standen für eine Unverlierbarkeit der Liebe ein, während Hugo und sein Kreis dagegen ankämpften und sich auch langsam durchsetzten. Erschwert wurde die rechte Lösung in der Gilbertschule vor allem durch die enge Verbindung mit der Lehre, daß nur der Prädestinierte die Liebe habe. Ein Vorteil dieser Auseinandersetzung war die genauere Erkenntnis der Grade der Liebe, da der Streit nur um den höchsten ging. Eng mit diesem Problem verbunden war das andere, das L. hier mituntersucht, über den Abstieg von der vollkommenen zur unvollkommenen Liebe. Sowohl Philipp der Kanzler wie Odo Rigaldi haben mit der Mehrzahl der Theologen um die Jahrhundertwende die Möglichkeit der Verringerung in der Substanz geleugnet, sie dagegen im fervor, der radicatio und der Häufigkeit der Betätigung zugegeben. Der Grund lag in der Lehre von der Einfachheit der Liebe. Gut ist auch die Frage nach dem Grad der Liebe beim Wiederaufstehen nach dem Fall gestellt. Eine größere Zahl von Theologen nimmt hier mit Petrus von Poitiers die Möglichkeit einer verminderten Liebe dann an, während andere forderten, daß man die gleiche Liebesstufe haben müsse, weil man in der gleichen Liebe wie vorher die Gutmachung zu vollziehen habe. — Auch dieser Bd. enthält also eine Anzahl theologischer Fragestellungen, wie sie für die traditionsgemäße Erfassung eines so wichtigen Problems, wie es Glaube, Liebe und Werk ist, sehr wesentlich sind. Denn nur so wird man die Linie zur spekulativen Endlösung finden. Die beiden Verzeichnisse, die diesem Bd. beigegeben sind und zugleich auch die Kap. des 1. Bandes mitumfassen, werden das erleichtern. Die Leser aber werden sich mit dem Ref. freuen, wenn sie hören, daß der Verf. mitteilt, er werde vom 3. Bd. an die in unserer Besprechung gegebenen Anregungen nach stärkerem Überblick und nach vermehrtem Einbau der bereits erschienenen Untersuchungen anderer Forscher gerne erfüllen. Das Werk sollte in keiner Dogmatikbibliothek fehlen.

Weisweiler

Lottin, O., O.S.B., La théorie des dons du Saint-Esprit au début du XIVe siècle: Mélanges J. de Ghellinck, Gembloux 1951, Duculot, 849-875. — Im 13. Jahrh. finden sich nach den früheren Forschungen von L. (The thomist theory of the Gifts of the Holy Ghost in the last quarter of the thirteenth century.: DomStud 2 [1949] 104-144) drei Grundideen über das Verhältnis von Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes. Thomas formuliert in der Summa, daß von den beiden Prinzipien des Handelns die menschliche der Seele in der Bewegung der ratio von den Tugenden gelenkt werde, während die göttliche Bewegung durch die Gaben hervorgerufen wird. Das haben alle Dominikaner des 13. Jahrhunderts und von den Franziskanern

Richard von Mediavilla übernommen. Die Formulierung im Sentenzenkommentar war ein wenig anders: Die Tugenden bewegen modo humano, die Gaben supra humanum modum. Das wandelte Heinrich von Gent etwas ab, wenn er auch die „Seligkeiten" (beatitudines) als spezifisch unterschiedene Gnaden einordnete und so das Schema aufstellte: modo humano (Tugenden), modo suprahumano (Gaben), modo inhumano (Seligkeiten als „göttlich" handelnde Prinzipien). So wählt etwa die Tugend der Stärke die Mitte zwischen der Zaghaftigkeit und dem Übermut, aber sie nimmt nicht die Angst. In der Gabe der Stärke weicht die Furcht der Freude am Leiden. Die Seligkeit des „beati qui persecutionem patiuntur" macht den mit ihr Begnadeten zum Leiden eilen aus Abscheu vor dem Leben, das unsere Verbannungszeit verlängert. Duns Scotus leugnet endlich jede spezifische Unterscheidung als unnötig. Es genügen die drei theologischen und die vier Kardinaltugenden. Die Gaben sind überflüssig. Auch unterscheiden sie sich nicht von den Tugenden. So entspricht der Gabe des Verstandes die Glaubenstugend, der der Weisheit die Tugend der Liebe und der Hoffnung. L. geht der Einflußsphäre dieser drei Gruppen in den wichtigen zwei ersten Dezennien des 14. Jahrh. nach. Aus dem Dominikanerorden folgt nun niemand mehr restlos Thomas. Hervaeus, der ihm noch am nächsten steht, leugnet bereits die Notwendigkeit der Gaben. Mindestens fordert er sie nicht (851). Noch stärker distanziert sich Durandus, wenn er die Ansicht des Scotus neben der von Thomas für möglich hält. Am meisten entfernt sich Petrus de Palude vom Meister seines Ordens. Auch für ihn ist die Ansicht des Scotus *eine* der wahrscheinlichen. Wenn er auch selbst die spezifische Unterscheidung hält, so ist die Beweisführung doch eine ganz andere geworden. Sie geht stärker aus dem inneren Wesen von Tugend und donum in sich als verschiedene Handlungsprinzipien aus. Man sieht also deutlich das Ringen um die thomasische Ansicht, deren Beweisgründe nicht sicher genug erscheinen. Die Franziskaner halten fester zu Scotus. Hugo von Novo Castro und Robert Cowton übernehmen seine Lehre ganz, Alex. von Alexandrien stellt sie neben die Heinrichs von Gent. Am meisten hat wohl Petrus Aureoli zur Vertiefung der Frage beigetragen. Er stellt drei Kriterien auf, nach denen man den Unterschied feststellen könne: 1. Die Tugenden bewegen uns zur Handlung; in der Gabe sind wir bewegt. 2. Die Tugenden und Gaben sind nach ihrem Objekt verschieden, da die Gaben sich nur auf die inneren Fähigkeiten des Verstandes und des Willens beziehen und nicht auch auf äußere Objekte. 3. Die Gaben sind notwendig alle Folgen der Liebe. So selbst die Gabe der Furcht, da sie ‚crainte révérentielle' ist. Wenn Aureoli auch nicht eine strenge spezifische Unterscheidung zuläßt, so ist er doch ‚appropriate loquendo' damit einverstanden. Die Ansicht Heinrichs tritt dagegen immer mehr zurück. Es steht kein Orden hinter ihr. So ist eine Klärung eingetreten und die Frage der Unterscheidung spekulativ tiefer geführt. Vor allem zeigt sich m. E. deutlich bis hinein in den Dominikanerorden das Streben, die Einheit der Seele und ihrer Fähigkeiten nicht zu sehr aufzuspalten. Weisweiler

Roth, E., Sakrament nach Luther (Theol. Bibliothek 3). gr. 8° (48 S.) Berlin W 35, 1952, Töpelmann. DM 4,50. — Das W. Kaehler zum 65. Geburtstag gewidmete Heft bestimmt das Sakrament entsprechend der Theologie der zwanziger Jahre wieder stärker in der *Einheit* von Wortkündigung (Höroffenbarung) und Sakrament (Sehoffenbarung). Die augustinische Definition des Sakramentes als Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum ist demnach im Sinn Luthers zu wandeln in: Accedit testamentum (d. h. die virtus Dei als göttliche Kraft des Verbum) ad sacramentum (als Zeichen) et fit revelatio (als Offenbarungsgeschehen). Da Christus Sakrament aller Sakramente ist, muß das Sakrament in Parallele mit seiner Leiblichkeit wie diese als Offenbarung angesehen und gedeutet werden. Gegenüber der Höroffenbarung des Wortes bringt die Sehoffenbarung nur die größere Anschaulichkeit und damit auch die dem Einzelnen zugesprochene Heilsgewißheit zum Durchbruch, nicht aber eine andere Heilswirklichkeit. Daher nimmt der Verf. scharf Stellung nicht nur gegen die katholische Lehre, sondern auch gegen alle „sogenannte lutherische Darlegung" (29), die im Sakrament anders als im Wort eine Besonderheit in der Heils*wirkung* annimmt. Er nennt in diesem Zusammenhang vor allem den Berneucher Kreis, aber auch W. Stählin und H. Asmussen wie bestimmte Untersuchungen zur paulinischen Sakramentslehre (29 f.). Aus dieser

Grundhaltung heraus fordert R. eine Erneuerung der von Luther so geschätzten *Privatbeichte:* „Bei dem ganzen Vorgang, der einer besonderen Vergewisserung dient, dürfen die Sinne nicht etwa ausgeschaltet sein. Der Konfitent soll die ausdrücklich auf ihn bezogene Absolution hören, als käme sie aus Christi Mund. . . Er soll die äußere menschliche Rede sinnlich hören und wissen, daß es sich dabei um jenes verbum consummatum handelt, in welchem er in, mit und unter dem Gefäß des menschlichen Wortgebildes das empfängt, was es ausdrückt, nämlich jenes testamentum der rettenden Sündenvergebung" (37 f.) als Offenbarung. Weisweiler

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft

Hörmann, K., Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern. 8° (348 S.) Wien 1952, Herold (Auslieferung für Westdeutschland bei Zettner u. Co. Würzburg, Ludwigstr. 4.) DM 12.50. — Wenn der Verf. bis zu den ersten Zeugen der nachapostolischen Überlieferung zurückgeht, um die ursprünglichen Formen und Normen der katholischen Sittenlehre zu erforschen, so hat ihn die neuzeitliche Problematik der Moraltheologie dazu angeregt. Er ist stark beeinflußt von Gedanken, wie sie besonders F. Tillmann oder auch J. A. Jungmann und im französischen Sprachgebiet J. Leclerq ausgesprochen haben. Zusammenschau von Dogma und Moral, Betonung der Christozentrik, allseitige Verlebendigung der Verkündigung und christlichen Sittenlehre sind die Motive, welche dieses Buch inspiriert haben. Die Schriften der Apostolischen Väter (im engeren Sinn, also des hl. Ignatius von Antiochien, des hl. Polykarp von Smyrna, des hl. Clemens von Rom; der Barnabasbrief, die Didache, der 2. Clemensbrief und Pastor Hermae) sind es gewiß wert, einmal danach befragt zu werden, wie die christliche Sittenlehre im Zusammenhang des christlichen Dogmas und Lebens steht. Die Darstellung ist von einem einheitlichen Schema beherrscht, das je nach der Quelle nur geringfügig abgewandelt wird. Voran steht jeweils die Frage nach der Norm der Sittlichkeit, die bei allen Zeugen einheitlich im Willen Christi und letztlich im Willen des Vaters gefunden wird. Nur bei Pastor Hermae muß dieses Fundament erweitert werden, da dort die Berufung auf den Heiligen Geist und die Kirche stark in den Vordergrund tritt. (Verf. hat sich gut in die Quellen eingearbeitet und auch mit den neueren Arbeiten, soweit zugänglich, vertraut gemacht, so daß er sich der einzelnen dogmengeschichtlichen Schwierigkeiten bewußt ist, die mit den jeweiligen Quellen, besonders mit Pastor Hermae und mit dem Barnabasbrief, gegeben sind.) In einem weiteren Schritt wird dann nach der tiefer liegenden dogmatischen Begründung für diese Sittennorm gefragt. Sie liegt in der Gottheit Christi, seinem Erlöseramt und der göttlichen Vaterschaft als dem letzten Ursprung allen Seins. Diese Sittennorm ist schließlich nicht etwas von außen an den Christen Herangetragenes, sondern entspringt einem ihm völlig „innerlichen Prinzip, der neuen, durch die Einwohnung des Heiligen Geistes geschaffenen Natur und dem von der Heiligen Eucharistie genährten Leben". Dieses dreiteilige Schema, Sittennorm, ihre Begründung im Dogma, ihre Verinnerlichung, wird nur für die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien durchbrochen, indem die Idee des sittlichen Vorbildes und seiner dogmatischen Begründung (Christus und der Vater, ihr Heilsplan und ihre Heilsverwirklichung) noch besonders herausgearbeitet werden mußte. Dieses Schema, siebenmal wiederholt, wirkt freilich eintönig, wenn auch der eine Vorteil damit verbunden ist, daß die Eigenlehre eines jeden Zeugen in sich völlig deutlich heraustritt. Aber da doch das sachliche Ergebnis und nicht Quellenkunde beim Autor im Vordergrund stehen, hätte es sich doch wohl empfohlen, das lebendigere inhaltliche Einteilungsprinzip auch tatsächlich dem Ganzen zugrundezulegen. Man wird aber nicht leugnen können, daß der Verf. seine Quellen mit großer Gewissenhaftigkeit ausgewertet und voll ausgeschöpft hat. (Die gut gearbeiteten Indices seien nur nebenbei hervorgehoben.) Das Entscheidende ist für ihn jedoch, von der genauen Analyse der patristischen Einzelmotive und ihrer Zusammenschau her die Grundlinien für die katholische Moraltheologie von heute zu entwerfen. Die Grundsätze, die er während seiner Ausführungen und besonders am Schluß seines Werkes (265-272) entwickelt,

zeigen sowohl die Vertrautheit mit den alten Quellen als auch mit den modernen Fragestellungen und halten eine gesunde Mitte, besonders was die Fragen negative oder positive Sittenlehre, Situationsethik und die Stellung der Kasuistik anbetrifft.
Grillmeier

Michel, E., Gläubige Existenz. 8° (84 S.) Heidelberg 1952, Schneider. — In dieser seiner neuesten Schrift möchte M. den Grundgedanken seines Buches „Der Partner Gottes", der aber auch in „Renovatio" und „Ehe" wiederkehrt (vgl. die Besprechung der drei Bücher in Schol 25 [1950] 308 ff.), „eindeutiger als dort" und radikaler durchführen (5). M. ist der Überzeugung, daß das heutige anthropologische Verständnis der menschlichen Existenz der christlichen Offenbarung von der dialogischen Existenz des Menschen (Vater-Sohn-Beziehung) entspricht oder doch sich auf sie hinbewegt (14). — Zweifellos liegt den Bemühungen des Verf.s ein echtes Anliegen zugrunde. Es ist wahr: die Sittlichkeit des Menschen hat sich nicht im Gegenüber zu einer Norm „an sich", sondern in der Begegnung mit der konkreten Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit, letztlich mit dem personalen Gott selbst zu verwirklichen (vgl. 24 Anm. 1 u. 46). Auch nach M. bedeutet das nicht, daß den sittlichen Normen, philosophisch und theologisch und damit anthropologisch-ontologisch gesehen, keine normative Gültigkeit zukomme (24 Anm. 1). Es geht ihm, wie er sagt, nur um die *Existenzweise* des Sittlichen; der Mensch ist nicht auf Normen, sondern auf unmittelbare Begegnung mit dem Konkreten hingeordnet (ebd.). Auch das könnte man richtig verstehen; *jedoch* behalten nach M. die allgemeinen Normen für den konkreten sittlichen Vollzug nur die Bedeutung einer Hilfe, eines Hinweises, einer Notverordnung (vgl. 33, 35, 56). Sie sind wandlungsfähig (36, 47) und vermögen nur so der „unvorhersehbaren" Zukunft gerecht zu werden (36). Die Sittlichkeit, die im Handeln nach „an und für sich" und „aus sich" (33 f.) lebensmäßig geltenden Normen liegt, stellt nach M. nur eine „Reaktion", nicht eine mit *Hilfe* der Normen gefundene persönliche und einmalige „Antwort" dar (33). Grundvoraussetzung dieser extremen situationsethischen Auffassung ist des Verf.s Vorstellung von der freien *Partnerschaft* des Menschen gegenüber seinem Gott, mit der weder die Deus-solus-Lehre des Protestantismus noch die opus-operatum-Lehre des Katholizismus in Einklang zu bringen ist (48 Anm. 1). Sie steht im Gegensatz zur Lehre von der potentia obedientialis als Gehorsamsfähigkeit statt Partnerfähigkeit (62 Anm. 1. — vgl. ebd.: „Aber auch schon im Alten Testament *gehorcht* z. B. Abraham nicht nur der Weisung Gottes, sondern *er geht mit ihm zu Rate . . .*"). Sie schließt jede Fremdbestimmung des Gewissens durch ein absolut bindendes Gesetz aus (35). Im Lichte der Offenbarung des Neuen Testamentes gibt es nach M. keine absolute Bindung an ein Gesetz (41). Sie gab es aber (im Gegensatz zur protestantischen Auffassung) auch nicht im Alten Testament (40) und ebensowenig im Urstand (54 — Übrigens meldet M. gegenüber der Geschichtlichkeit des Urstandes fragend seine Zweifel an, so daß „Wiederherstellung des Urstandes" vielleicht nur „geburtlicher Durchbruch eines *Neuen*" bedeutet, auf das als Vollendung hin der Mensch schon immer urbildlich angelegt war: 70 Anm. 1). Jede „an und für sich" lebensmäßig bindende Norm hindert die Erfassung der Einmaligkeit (38), steht der Unmittelbarkeit der Begegnung im Wege (37), ist liebesunfähig (37), bedeutet nichts anderes als eine menschliche Projektion in Gott hinein (51, 35): der personale Gott will eine freie, personale Antwort. So klärt sich der Sinn des vom Verf. übernommenen rabbinischen Wortes: „Höher steht die Sünde um Gottes willen als die Erfüllung des Gebotes, die nicht um Gottes willen geschieht" (23). — Es dürfte sich bei M. grundlegend nicht um eine ursprünglich theologische Konzeption des Religiösen und Sittlichen handeln, sondern um eine philosophische (und zwar mehr oder weniger existenzialistische), die in die neutestamentliche Verkündigung hineininterpretiert wird: Man beachte einmal, daß seine Auffassung nicht nur für das Neue Testament, sondern auch für das Alte Testament und sogar für den Urstand gleichermaßen Geltung haben soll; sodann, daß seine Paulusexegese nicht nur der katholischen widerspricht, sondern auch über den protestantischen Widerspruch gegen die katholische hinausgeht (40), also (wenn auch grundlegend beim Protestantismus anknüpfend) traditionslose Wege geht. — Die ethische Lehre des Verf. bringt es nicht zu einer Einheit von formaler und mate-

rialer Sittlichkeit; Existenz- und Wesensethik fallen auseinander; das formale und existentielle Element relativiert alles andere. Einer der Gründe für dieses Ungenügen ist die Auffassung von gott-menschlicher Partnerschaft, die im Vater-Sohn-Verhältnis nicht das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis wahrt. Andererseits entgeht dem Verf. die vorhandene personale Dynamik des geschöpflichen (natürlichen und übernatürlichen) Seins und der aus diesem abstrahierten sittlichen Normen, da er sie nicht als personales Wort des personalen Gottes begreift. Und eben weil er sie nur in ihrer Statik erkennt, bahnt er sich den Weg zu einer mehr oder weniger rein formalen Partnerschaft. Fuchs

Sigmond, R., O.P., Bevölkerungspolitik und Geburtenregelung: Die neue Ordnung 6 (1952) 481-489. — Mertens, Cl., S. J., Doctrine catholique et problème de la population: NouvRevTh 1952, 1042-1061. — Das Problem Bevölkerungspolitik und Geburtenregelung, aus verschiedenen Gründen heute überaus akut, ist in den letzten Jahren auch auf katholischer Seite wiederholt behandelt worden. Wir greifen hier zwei Beiträge heraus, die in der letzten Dezembernummer der genannten Zeitschriften erschienen. *Sigmond*, der auch im gleichen Jahrgang des Ang (141-153) über Optimum populationis et adaptatio procreationis schrieb, geht von der Tatsache aus, daß die halbe Erdbevölkerung unterernährt ist und infolgedessen hohe Sterblichkeitsziffern aufweist. Das könne nach vielen Bevölkerungspolitikern nur durch Geburtenregelung behoben werden, da bei der ohnehin sehr hohen Geburtenziffer in den entsprechenden Gebieten die wirtschaftliche Entwicklung allein nur zur Behebung der Sterblichkeit und damit zu weiterem Anwachsen der Bevölkerung führen würde. Das würde aber den Erfolg der wirtschaftlichen Anstrengungen wieder zunichtemachen. S. wendet sich nun dagegen, daß es sich hier um eine naturhafte Notwendigkeit handeln soll. Denn einerseits wächst die Menschheit nicht einfach naturhaft und triebmäßig weiter (sterbende Völker des Westens!); andererseits kennen wir noch keine endgültigen Grenzen der Produktion. Der starke Bevölkerungszuwachs der letzten Jahrzehnte war sogar mit einer Steigerung des Lebensstandards verbunden. Es gibt keine absolute Überbevölkerung auf der Erde. S. zielt auf das ethische Prinzip ab: Die Verteilung der Produktionsgüter ist den Bevölkerungsverhältnissen anzupassen, nicht umgekehrt; es ist also die fehlerhafte soziale Struktur zu ändern: aber auch solange in einem bestimmten Gebiet das noch nicht geschehen ist, darf man jenes Prinzip nicht umkehren. — Zu ähnlich lautenden Ergebnissen kommt *Mertens*. Er geht von einer sehr positiven Wertung der Vermehrung der Menschheit aus, die natürlich in vernünftiger Weise die konkreten Lebensumstände zu berücksichtigen habe. Insbesondere bietet die Berücksichtigung des Lebenstandardes Schwierigkeiten. M. betont gegenüber einseitig wirtschaftlicher Sicht eine objektive Wertskala: erst Wahrung der sittlichen Ordnung der Ehe, dann Sorge für die notwendigen Lebensbedingungen der Familie, dann Steigerung des Bevölkerungszuwachses, erst dann Hebung des Lebensstandardes. Das *Bevölkerungsoptimum* läge demnach da, wo ein sittlich einwandfreies Eheleben mit einer gesunden Mehrung der Bevölkerung unter menschlichen Lebensbedingungen sich finde (1054). Für die unentwickelten Gebiete sieht auch M. die Lösung in einer wirtschaftlichen Entwicklung und einer richtigen Verteilung der Produktionsgüter, beides unter Einbeziehung der nichtbetroffenen Völker. Er meint, daß auf Grund der vorliegenden demographischen Angaben keine Epoche der Menschheit so geeignet war zur *Vermehrung* der Bevölkerung wie die unsrige. Ein *Welt*problem der Überbevölkerung gibt es nicht. Sehr gut ist seine Bemerkung, daß die katholische Auffassung die Menschheit zu energischer Entfaltung antreibt, während der Neomalthusianismus zu pessimistischer Stagnation führe. — So verhelfen beide Autoren zu einer optimistischeren Sicht der Dinge als der mit großer Propaganda arbeitende Neomalthusianismus. Fuchs

Zunderen, H., M. S. C., Overplanting van den ledematen en organen: Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland, Jaarboek 1950, Voordrachten en gedachtenwisselingen, Hilversum 1950, N. V. Gooi en Sticht, 116-140. — Wir greifen hier einen Beitrag aus dem früher schon in dieser Zeitschrift (27 [1951] 275) besprochenen Jaarboek 1950 heraus, der die moraltheologische Beurteilung

der Verpflanzung von Gliedern und Organen auf den Organismus eines anderen Menschen zum Gegenstand hat. Die Medizin steht vor dieser Frage vor allem bei der Übertragung der cornea zur Heilung von Blinden sowie bei der Übertragung von Eierstock und Hoden. Insbesondere amerikanische Theologen (Cunningham und Kelly S. J.) haben sich gegenüber zurückhaltenden Urteilen anderer für die Erlaubtheit ausgesprochen. Sie gehen von der allgemein als erlaubt angesehenen Bluttransfusion und Hautübertragung aus, der gegenüber die Verpflanzung von Gliedern keinen wesentlichen Unterschied aufweise; als inneren Grund führt man (wie schon Vermeersch S. J. bzgl. der Bluttransfusion) die Einheit der *Menschheit* an. Z. dagegen vertritt die Unerlaubtheit solcher Verpflanzungen, gemäß dem anerkannten Prinzip, daß die Glieder und Organe nur als Teil des *Organismus* Sein und Sinn haben, daß also über sie verfügt werden kann ausschließlich im Dienste dieses Organismus. Weil bei der Bluttransfusion die Ganzheit und Funktionsfähigkeit des Organismus nicht beeinträchtigt wird, spricht er hier nicht von Verstümmelung (mutilatio), sondern von Verwundung. Vor allem beruft Z. sich auf Casti connubii, in der die direkte Sterilisation darum als verboten bezeichnet wird, weil sie eine Verstümmelung darstelle, die nicht im Dienste des Organismus stehe. Die im Jaarboek wiedergegebene Diskussion zeigt (wohl mit Recht), daß die Darlegungen des Referates, so wie sie liegen, nicht alle Gegenüberlegungen ausräumen. Bedeutet, so fragt man, Verpflanzung eines Gliedes auf einen fremden Organismus überhaupt mutilatio (als Verfügung im Sinne von Vernichtung — wie bei der Sterilisation), da es sich ja gar nicht um Vernichtung, sondern nur um Verpflanzung handelt? Und wenn mutilatio ausschließlich im Dienste des Gesamtorganismus gestattet ist, muß nicht auch dessen Dienststellung gegenüber der Gemeinschaft berücksichtigt werden? So wäre auch die nicht ganz befriedigende Unterscheidung zwischen Bluttransfusion als Verwundung und Gliedverpflanzung als Verstümmelung zu vermeiden. Aber selbst dann bliebe noch die Frage, ob der Spender bis zur eigenen Funktionsunfähigkeit (z. B. Spendung *beider* Augen) gehen dürfe. Offensichtlich ist die traditionelle Lehre von der Verfügungsmacht über den Leib (wie sie in klassischer Formulierung in der Ansprache Papst Pius' XII. vom 14. 9. 52. wiedergegeben wurde) in ihrer Tragweite noch nicht völlig geklärt. Fuchs

Hünermann, J., Der französische Episkopat und die heutige Sakramenten-Pastoral. Einführung und Übersetzung des Directoriums vom 5. April 1951. 8° (72 S.) Aachen 1952, Priesterseminar. — Dem Directorium des französischen Gesamtepiskopates zur Sakramentenpastoral kommt eine historische Bedeutung zu. Sowohl das Directorium selbst wie auch die vorausgehende Berichterstattung des Erzbischöflichen Koadjutors von Cambrai, Msgr. Guerry, berücksichtigen vor allem französische Verhältnisse. Sie setzen zumal die verschiedenen Strebungen innerhalb der Seelsorge voraus. Sie wehren mit Recht einer allzu großen Strenge in der Sakramentenspendung (bzw. -verweigerung), die von manchen idealen Priestern im Mühen um ein lebendiges Christentum gefordert wurde, wissen aber auch um die Grenzen einer nivellierenden Nachsicht. Sie lehnen die einseitige Betonung der Verkündigung ab, fordern aber eine Sakramentenspendung, die immer auch Verkündigung ist, statt bloße Spendung zu bleiben. In Anleitung zu „sakramentaler Evangelisation" dürfte ein nicht zu unterschätzender Anstoß zu einer intensiven Seelsorge liegen. Dem Regens des Aachener Priesterseminars gebührt der Dank, daß er das französische Pastorale in einer Übersetzung seinen Seminaristen in Deutschland zugänglich gemacht hat. Denn auch hier stehen wohlgemeinte einseitige Tendenzen, wenn auch nicht in der Schärfe wie in Frankreich, einander gegenüber. Fuchs

Busenbender, W., O.F.M., Siehe, ich mache alles neu. kl. 8° (54 S.) Frankfurt/M. 1952, Knecht. DM 3.50. — Dem Verf. geht es um ein gewiß ernstes Anliegen: die Soziallehre der Päpste richtig in den göttlichen Heilsplan und die übernatürliche Aufgabe der Kirche einzugliedern. Zweifellos benötigen wir eine unsere Sozialphilosophie überbauende Sozialtheologie. Leider aber gelangt der Verf. zu einem einseitigen Supranaturalismus. Daß die Soziallehre der Päpste, wie insbesondere auch die Staats- und Völkerrechtslehre, von Leo XIII. bis Pius XII. ganz überwiegend *Naturrechts*lehre ist und sein will, daß die Päpste entscheidendes Gewicht

darauf legen, kraft der von Christus ihnen verliehenen Lehrgewalt die Normen auch des *natürlichen* Sittengesetzes zu verkünden und in Zweifelsfällen zu erläutern (so nachdrücklichst Pius XI. in Q. a. n. 41), wird von ihm völlig übersehen. Kettelers Wort, man müsse dem Arbeiter erst einmal zu einem menschenwürdigen Dasein verhelfen, ehe man ihm das Evangelium künden wolle, würde beim Verf. keine Gnade finden. In der Tat läßt es eine Auslegung zu, die der Richtigstellung bedürfen würde. Daß aber die Besserung der sozialen und materiellen Daseinsbedingungen ein unmittelbar seelsorgliches Anliegen ist, spricht Pius XI. eindeutig aus, wenn er feststellt, „die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart (könnten) ohne Übertreibung als derartig bezeichnet werden, daß sie einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil zu wirken" (Q. a. n. 130). — Als Warnung vor der entgegengesetzten Einseitigkeit eines oberflächlichen Naturalismus kann das Büchlein dienlich sein. v. Nell-Breuning

Archiv für Liturgiewissenschaft, in Verbindung mit A. L. Mayer und O. Heiming hrg. von H. Emonds O.S.B., Bd. 1 gr. 8° (520 S.) Regensburg 1950, Pustet. DM 32.—, gbd. DM 35.—. — Bd 2 gr. 8° (412 S.) ebd. 1952, DM 29.—; gbd. DM 33.—. — In 15 Bänden des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft hat O. Casel Bedeutendes an historischem und systematischem Wissen über die Liturgie zusammengetragen. Nach seinem Tod haben nun die Laacher Mönche des Herwegen-Instituts seine Arbeit übernommen und in dem 1950 zum erstenmal erschienenen ‚Archiv' seine Arbeit fortgesetzt. Es war eine Tat der Pietät, daß der erste und längste Aufsatz im 1. Bd. von dem Verstorbenen übernommen wurde: Die Kultsprache des hl. Paulus. Er enthält eine letzte Auseinandersetzung mit K. Prümm (vgl. Schol 24 [1950] 588 f.). Den Rest des großen Bandes füllen Literaturberichte, die auch hauptsächlich von O. Casel stammen, und kleinere Abhandlungen. In diesen gibt †P. Browe S. J. geschichtliche Einzelheiten zum Trinitatisfest, wie es im MA gefeiert wurde, und ergänzt dabei die Angaben des Buches von A. Klaus O.F.M. (1939), der die Quellen nicht ganz ausgenützt hat. Die Messe ‚Benedicta sit sancta Trinitas' wurde an vielen Sonntagen gelesen und auch wochentags gern als Votivmesse in dringenden Anliegen gebraucht. Viele Klöster und Kirchen wurden der heiligsten Dreifaltigkeit geweiht. Im 11. Jahrhundert finden wir das Dreifaltigkeitsfest am Sonntag nach Pfingsten in manchen Klöstern von Cluny. Allmählich gehen auch die Zisterzienser, Kartäuser, Dominikaner, Franziskaner u. a. dazu über, bis schließlich Papst Johann XXII. es allgemein vorschrieb. Zahlreiche Widersprüche gegen das Fest wurden teils damit begründet, daß es früher nicht gefeiert wurde, teils damit, daß es überflüssig sei, da jede Doxologie es feiere. Im 12. Jahrh. wird es auch von den Weltpriestern gefeiert und zur Datierung von Bischöfen und Königen benutzt. Das zweite wird in Deutschland und Polen Sitte im 13. Jahrh. Alexander VI. hat 1499 den Rang des Festes erhöht und Pius X. sogar zum Duplex 1. Klasse. A. Dold O.S.B. macht Angaben über das Fragment eines Perikopenbuches von Schäftlarn aus dem 9. Jahrh., dessen Text z. T. aus der Vetus latina übernommen ist und das ungewöhnlich wenige Heiligenfeste enthielt. H. Frank O.S.B. zeigt, daß die Heiligenliste im Canon und die entsprechenden Gebete nicht erst von Papst Gelasius I., 492-496, stammen, sondern z. T. auf Leo den Großen und noch weiter zurückgehen. B. Fischer O.S.B. bemüht sich, zu beweisen, daß die Anfangsworte des Paternoster ‚praeceptis salutaribus moniti" nicht zu übersetzen seien: durch heilsame Ermahnungen, sondern: durch Ermahnungen des Heilandes. Raitz v. Frentz

Arnold, F. X., und Fischer, B., Die Messe in der Glaubensverkündung. Kerygmatische Fragen. gr. 8° (XIV u. 392 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 19.50. — Freunde und Schüler bieten hier J. A. Jungmann eine schöne und wertvolle Gabe zu seinem 60. Geburtstag dar. — Vier Beiträge behandeln zunächst grundlegende Fragen. *B. Fischer* („Liturgiegeschichte und Verkündigung") wägt in sehr kluger Weise die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Verwertung des liturgiegeschichtlichen Wissens in der Verkündigung ab; er hat das Anliegen Jungmanns richtig verstanden, wenn er Liturgiewissenschaft nicht rein selbstzwecklich sein läßt; wie schwer die konkrete Verwirklichung seines Anliegens ist, wieviel nicht nur an pastoralem

Takt, sondern auch an geschichtlichem Wissen zu richtigem Verhalten im Einzelfall erforderlich ist, zeigen einige der angeführten Beispiele. — *G. Söhngen* („Christi Gegenwart in uns durch den Glauben [Eph 3, 17]. Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe") umschreibt zunächst biblisch die Gnadengegenwart Christi in uns (21). Er versteht das „in Christus" des hl. Paulus mehr „gesinnungs- und tathaft" als „seinshaft": das seinshafte Verständnis sei erst theologische Schlußfolgerung (16). Anschließend stellt er die Glaubens- oder Gnadengegenwart als „eine geistige, aber durchaus wirkliche Gegenwart" des wirkenden Geistes Christi in uns (2) der „sakramentalen (d. h. eucharistischen) Gegenwart" als einer „wirklichen, aber durchaus geistigen Gegenwart des verklärten Geistleibes des Herrn" gegenüber (26), um schließlich die absolute „Substanzgegenwart des Christus passus" und die relative „Aktgegenwart der passio Christi" voneinander zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen (27). So umstritten auch in der Theologie die exegetische Darlegung und die Aussagen einer modifizierten Mysterientheorie sein mögen, so ist hier doch jedenfalls sehr Wertvolles über den Zusammenhang der Glaubensgegenwart Christi auf Grund der Taufe und der sakramentalen Gegenwart im Geheimnis der Eucharistie gesagt. Gerne läse man noch etwas darüber, wie weit biblisch der theologische Unterschied zwischen der Christusverbundenheit auf Grund des Tauf*charakters* und der *vollen* Gnadengegenwart Christi auf Grund der Taufe sich darstellen ließe. — *P. Doncoeur* („Sanctum sacrificium") stellt der „Entsakralisierung" der Welt den Begriff der Konsekrierung der Welt durch das heilige Opfer gegenüber. — *J. Pinsk* („Die theologische Bedeutung der wechselnden Meßtexte") geht der theologischen Bedeutung der wechselnden Meßtexte nach. Eine erste Bedeutung derselben liegt in der Symbolisierung der hierarchischen Gliederung der Kirche im Vollzug ihres Opfers, insofern die verschiedenen Texte von verschiedenen Gruppen der Kirche vorzutragen sind. Eine zweite Bedeutung kommt ihnen zu, insofern die einzelnen Meßformulare „vi verborum" „der feiernden Gemeinde jeweils einen Ausschnitt aus der Gesamtheit des Erlösungswerkes Christi" (49) (wozu nicht nur Tod und Auferstehung gehören, sondern auch das ganze Christusleben samt der Verherrlichung Christi durch seine Heiligen) zuwenden, was die Vergegenwärtigung des *gesamten* Christusgeheimnisses „ex reali concomitantia" bedingt. Auch in diesem Beitrag ist bei aller Diskutierbarkeit der Mysterienlehre recht Wertvolles gesagt. — Unter „II. Zur Geschichte" berichten *K. Baus, J. Daniélou, L. Rinzenhöfer, A. Dold, F. X. Arnold,* letzterer als Mitherausgeber der Festschrift in einem eingehenden Beitrag (114-161) über „Vorgeschichte und Einfluß des Trienter Meßopferdekretes auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit". Zu „III. Wortverkündigung über die Messe heute" schreiben *J. Casper, J. Hofinger, F. Schreibmayer, Th. Bogler, L. Wolker* und *J. M. Reuß.* Letzterer legt beherzigenswerte „Gedanken zu einer Verkündigung über die Messe vor Priestern" vor; vielleicht würde die anzuerkennende zentrale Stellung des Meßopfers in Leben und Seelsorge des Priesters ein wenig modifiziert und auch relativiert, wenn das Meßopfer etwas mehr als höchstes *Symbol* und heiligsten *Ausdruck* menschlicher Haltung und menschlichen Verhaltens vor Gott gesehen würde statt absolut als höchste Gottesverehrung. Gedanken zu „IV. Verkündigung über die Messe durch deren Gestaltung" legen vor: Bischof *P. Rusch, J. Wagner, K. Tilmann, J. Gülden, Th. Schnitzler* und *G. Ellard.*

Fuchs

Jungmann, J. A., S.J., Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2 Bände. 3., verbesserte Aufl. gr. 8° (XXIII u. 633; 636 S.) Wien und Freiburg 1952, Herder. DM 60.—. — Wenn dieses Standardwerk der Meßgeschichte allen Schwierigkeiten der Nachkriegszeit zum Trotz nun in 3. Auflage erscheint (zur 1. Aufl. vgl, Schol 25 [1950] 104-111), wenn eine spanische Übersetzung vorliegt, wenn die englische und die französische Übersetzung bald zu Ende gediehen sein dürften, dann ist das eine erfreuliche Feststellung, und man ist der Aufgabe enthoben, durch wiederholtes Lob offene Türen einzurennen. Immerhin sei die vorliegende Aufl. kurz angezeigt, weil sie als verbesserte bezeichnet wird. Wie sorgfältig der vielfache Ertrag der inzwischen aufgelaufenen Einzeluntersuchungen dem Anmerkungsapparat einverleibt worden ist, wird nur der ermessen, der das Werk als Arbeitsinstrument benutzt; vor allem die fortschreitende Erhellung der Früh-

geschichte der Sakramentare machte Nachträge in Datierungs- und Lokalisierungsfragen notwendig. — Besondere Erwähnung verdienen die Namen zweier Forscher, deren Ergebnisse verarbeitet werden mußten. Da wäre zu nennen B. Luykx, der als Ursprung einer Liturgiereform des 10. Jahrh., die man bisher in der Normandie beheimatet hatte, das Rheinland nachweist, und vor allem M. Andrieu. Seine kritische Ausgabe der Ordines Romani zeigt manche neuen Ursprungsverhältnisse auf und erlaubt so, römisches und fränkisches Gut besser voneinander abzuheben und in seiner Eigenart zu erkennen. Über die Nutzbarmachung der sachlichen Ergebnisse hinaus leistet diese 3. Aufl. noch die Handreichung von praktischem Wert, die Benutzung der Mabillonschen Ausgabe zu erleichtern. Andrieu weicht in der Numerierung der einzelnen Ordines von ihr ab.
Stenzel

Bedard, W. M., O.F.M., The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought (Studies in Sacred Theology, second series n. 45). 8° (XV u. 61 S.) Washington 1951, The Catholic University of America Press. — Die Dissertation aus der Schule J. Quastens will der Symbolik des Taufbrunnens im frühen Christentum nachgehen, in der zweifachen Ausprägung als Grab und lebenspendender Schoß, wie sie durch Röm 6, 3 ff. und Joh 3. 3 ff. grundgelegt ist. Nach einer (etwas gar summarischen) Behandlung der schriftmäßigen Grundlage werden zunächst Kirchenväter und -schriftsteller darüber befragt, was sie zum Symbolismus des Grabes bzw. des mütterlichen Schoßes zu sagen haben. Sauber und übersichtlich auf zwei Kapitel verteilt kommen in chronologischer Ordnung jeweils zuerst die griechischen, dann die lateinischen Zeugen mit ihren charakteristischen Stellen zu Wort. Ein weiteres Kapitel handelt von den archäologischen Zeugnissen (Taufhäuser, Inschriften), und der Schlußabschnitt sichtet den Niederschlag in der Liturgie. — Aufs Ganze gesehen bietet die Arbeit eine Zusammenstellung von Vätertexten, die man dankbar neben den oft sparsamen Enchiridien benutzen mag, und einige gute Bildtafeln aus Werken, die nicht leicht zur Hand sind, erhöhen die Brauchbarkeit. Die schlichte Methodik des Vorangehens — chronologische Reihenfolge, östliche und westliche Schriftsteller getrennt — hat ihre Vorteile: es spiegelt sich ein Gutteil Dogmengeschichte, etwa: das einigermaßen erstaunliche Faktum, daß durch zwei Jahrhunderte hindurch von der doch so expliziten Christusmystik der paulinischen bzw. johanneischen Aussagen kaum etwas zu spüren ist — es herrscht das moralisch-eschatologische Zwei-Wege-Schema vor (Licht/Finsternis, Leben/Tod), und erst im 3. Jahrh. tritt Christi Kreuz, Sterben und Auferstehung wieder in die Symbolik von Grab und Schoß ein; eine stärker schriftgebundene Symbolik bereichert auch die Theologie der Eucharistie von der Taufe her; die trinitarischen Kämpfe haben ihren Niederschlag in der Epiklese der Taufwasserweihe, die ursprünglich eine Logosepiklese war; das bei den Griechen in etwa freischwebende Bild des Schoßes wird vor allem in Afrika zum Schoß der mater Ecclesia; diese ekklesiologischen Spekulationen befördern die Mariologie usw. Das kann man *ablesen*, aber mit dieser Akzentuierung möchten wir einige offengebliebene Wünsche andeuten! Mit dem „Fleisch" über dem Gerippe der Texte ist es etwas mager bestellt. Eine die Nachteile chronologischer Reihung kompensierende kurze Zusammenfassung (etwa der Theologie der Wiedergeburt, der Ecclesia virgo-mater) hätte der Darstellung mehr Relief gegeben. Zu bedauern ist ferner die karge Behandlung der Liturgie, die doch der ausgezeichnete Ort der Symbolik ist und vor der theologischen Reflexion und vor der Verkündigung liegt; sie hätte auch ein Korrektiv geben können: so z. B. ist die Liturgie mehr als manche Väter Paulus gefolgt, der für unser Mitauferstehen *nicht* aus dem Ritus der Emersion argumentiert.
Stenzel

Stommel, E., Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe (Theophania 5). gr. 8° (112 S.) Bonn 1950, Hanstein. DM 7.80. — Die Arbeit macht dem Verf., der aus der Schule von Fr. J. Dölger kommt, hinsichtlich Methode, Solidität und Besonnenheit alle Ehre. Daß sie neben und nach den Arbeiten von B. Neunheuser und H. Scheidt ihre Berechtigung hat, zeigt schon das 1. Kap., das sich mit Aufbau und Geschichte des heutigen Formulars beschäftigt. Daß die Quellenlage manchmal nur eine vermutungsweise Rekonstruktion zuläßt, muß hingenommen werden. Immerhin sind die Gründe für die ursprüngliche Beheimatung des Kernstückes, der Geistepiklese, in der gallikanischen Liturgie einleuchtend. Gute Bemer-

kungen über formale Eigentümlichkeiten der Epiklese (2. Kap.) sind in etwa auch schon für spätere Ausführungen wichtig: die Dreigliederigkeit ist als Stilgesetz vor der nachträglichen Festlegung auf Trinitätssymbolik da. Das 3. Kap. untersucht den Ritus der Einsenkung der Osterkerze. Ist der unglücklichen Aufstellung Useners auch vielleicht etwas viel Ehre angetan, so wird sie hoffentlich nach dieser ausführlichen Widerlegung nicht mehr herumgeistern. Die Auseinandersetzung mit Bauerreis (Osterkerze als Lebensbaum) gehört schon in das 4. Kap., das die Hälfte des Buches umfaßt: Erklärung des Hauchzeichens, dem die heutigen liturgischen Drucke zumeist die Gestalt des Psi geben. Alle Qualitäten der Arbeit zeigen sich hier. Sorgfältig abwägend ist die Behandlung der bisher gebotenen Lösungen, die durch ihre bunte Vielfalt schon kompromittiert sind. Dem Scharfsinn der ablehnenden Bemerkungen kann man sich schwerlich entziehen. Zum neuen Lösungsversuch möchten wir trotz aller ansprechenden Begründung doch fragen, ob er als ausschließlicher nicht ein wenig zu zuversichtlich einhergeht. Sollte es rein technische Rubrik sein, die (ähnlich wie beim Inzens) die dreifache Hauchung regelt, dann wäre damit freilich eine Position geringster Widersprechbarkeit erreicht, die aber nicht recht befriedigen will. Wird aber doch einem Symbolismus wieder grundsätzlich das Tor geöffnet (virtus Spiritus Sancti, angelehnt an das Mosaik des Baptisteriums zu Ravenna, S. 101), dann verliert manche Widerlegung bisher gebrachter Deutungen nachträglich einige Stringenz. — Einige Kleinigkeiten: Zitate aus dem DACL werden ohne Bandangabe gebracht, ohne daß das Stichwort immer ganz ersichtlich wäre; eine Verfestigung im Abkürzungsverfahren wäre doch im Interesse aller: warum MPG, MPL? Stenzel

Kuhaupt, H., Die Feier der Eucharistie. I. Grundmöglichkeiten, II. Aufbauelemente. gr. 8° (148 bzw. 144 S.) Münster 1950, Regensberg. Je DM 6.50. — Aus dem richtigen Gedanken heraus, daß die liturgische Feier mehr als alles andere Feiern des Verständnisses bedarf, wird im vorliegenden Werk die Darstellung der eucharistischen Feier von den dogmatischen Grundlagen über die Elemente, die sie aufbauen, zu ihrer Gesamtgestalt geführt. Dem Verf. ist hier ein guter Wurf gelungen, was wir von den ersten beiden Bänden her vertrauensvoll auch für den noch ausstehenden dritten erwarten dürfen. Der 1. Bd. setzt sich mit den beiden Grundmöglichkeiten eucharistischen Verhaltens auseinander. Die erste geht in der Eucharistie durch Christus im Heiligen Geist zum Vater, sieht Eucharistie also als Kulthandlung. Die zweite sieht in der Eucharistie selbst den Terminus des Kultus. Der 1. Teil stellt diese beiden Grundtypen dar. Im 2. Teil folgt die Beurteilung. Hier zeigt sich K. als meisterhafter Überwinder jeder Einseitigkeit. Was in den letzten Jahrzehnten die Diskussion um die liturgische Bewegung oft so erschwerte, die Entgegensetzung des Entweder-Oder, wird hier vermieden. Eine Haltung, die ein Jahrtausend der Kirchengeschichte prägte, kann nicht gegen eine andere Haltung ausgespielt werden, die ihrerseits wiederum ein Jahrtausend lang vorherrschend war. „Ja und Nein" ist deshalb die beurteilende Antwort, sowohl aus dem geschichtlichen Verständnis wie aus der grundsätzlichen Wertung dessen, was in beiden Haltungen objektiv zum Ausdruck kommt und auch für die subjektive Religiosität an Möglichkeiten gegeben ist. Der 3. Teil dieses 1. Bandes schließt mit der Aufgabe, die sich für den religiösen Menschen ergibt, der zur Synthese finden soll. Dadurch daß derselbe Gegenstand von diesen drei Ausgangspunkten her angegangen wird, ergeben sich gewisse Wiederholungen, die sich aber nicht langweilend auswirken. Ob man so ohne weiteres sagen kann, daß sich die subjektive Wertung im religiösen Leben immer der objektiven Rangordnung angleichen müsse, könnte man in Zweifel ziehen, wodurch jedoch die subjektive Synthese des objektiv Zusammengehörigen als Aufgabe nicht geleugnet würde. — Der 2. Bd. führt als Aufbauelemente des eucharistischen Kultus an: als Weisen des Mitvollzugs das Schweigen, das Hören, das Sehen und das Sprechen; als liturgisches Tun die Haltung (Knien, Stehen, Sitzen), die Gebärde, die als Ausdrucksfunktion dann abgehoben wird von der Wirkfunktion des Handelns; und als Vorgegebenes das Gotteshaus mit dem Altar, das Gewand und Gerät, Brot und Wein. Es sind sehr feine Deutungen, die dem Symbol hier gegeben werden. Uns scheint das ganze Werk vor allem deshalb so wertvoll, weil hier vom Verstehen her der Vollzug des Symbols neues Leben empfängt. — Das Buch würde durch ein günstigeres Druckbild gewinnen. Semmelroth

Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon

Von Heinrich Weisweiler S. J.

I. Die vertiefte Schau der Virgo-mater gloriosa

Es ist eine unbestrittene Tatsache, daß die Verhandlungen auf dem Konzil von *Ephesus* eine starke Bedeutung für die systematische Ausprägung des theologischen Bildes Mariens gebracht haben. I. Ortiz de Urbina hat das eingehend für die Kirche des Ostens in seiner Untersuchung Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia orientale[1] gezeigt. Eine gute Zusammenstellung über den Einfluß im Osten und Westen bietet neuerdings G. Jouassard in seinem interessanten Artikel: Marie à travers la Patristique: Maternité divine, Virginité, Sainteté[2]. Jouassard weist für den Osten darauf hin, daß das Konzil zwei Fragen zum Abschluß gebracht habe, so daß sich darüber wesenhafte Erörterungen nicht mehr finden: Mutterschaft und Jungfrauschaft[3]. Entwicklungsbedürftig aber blieb noch die systematische Erarbeitung der Erkenntnis über die Heiligkeit Mariens[4].

Daneben aber lief noch eine andere Entwicklungslinie, die dem Konzil und seiner Definition der Geburt aus der Deigenitrix ihren theologisch-spekulativen Ausgangspunkt mitverdankte. Andreas von Kreta (ca. 660—740) hat darüber gut berichtet. In der 1. Predigt In Nativitatem[5] zeigt er, wie Gott in der jungfräulichen Geburt des Herrn eine *neue Schöpfung* aus einer jungfräulichen und fehlerfreien Erde verwirklichen wollte. Das ist in solcher Stärke gesagt, daß sich Andreas die Frage stellt, wie dann Maria überhaupt sterben konnte[6]. Wäre doch schon ihr Tod eine Durchkreuzung solchen Vorhabens gewesen. Wir kennen den ähnlichen Gedanken aus den Predigten In Dormitionem des Johannes Damascenus[7]. Typisch ist für diese Auffassung etwa der

---

[1] OrChrPer 6 (1940) 40—82; vgl. auch vom gleichen Verf., La mariologia nei Padri siriaci: ebd. 1 (1935) 100—113 und Die Marienkunde in der Patristik des Ostens, in P. Sträter, Katholische Marienkunde, Bd. 1: Maria in der Offenbarung, Paderborn 1952, 85—118.

[2] D'Hubert du Manoir, Maria, Paris 1949, I 69—158.

[3] A. a. O. 137.

[4] A. a. O. 137 ff. — Vgl. H. Rahner, Die Marienkunde in der lateinischen Patristik, in P. Sträter, a. a. O., I 137—182.

[5] PG 97, 813 D — 816 A. Vgl. or. 13 In Dormitionem, ebd. 1076 B, und or. 12 In Dormitionem, ebd. 1068 C. Siehe Jouassard, a. a. O. 146.

[6] PL 97, 1053 A und 1085 B/C. Vgl. Jouassard, a. a. O. 146 f. Zur Frage des Todes siehe M. Jugie, La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, Città del Vaticano 1944, sowie O. Faller, De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis, Romae 1946 und die daran anschließende Literatur.

[7] Jouassard weist S. 147 hin auf hom. 8 n. 10, PG 96, 713 D, hom. 9 n. 2, ebd. 725 C und hom. 10 n. 3, ebd. 757 B/C.

Text in seiner 2. Homilie In Dormitionem B. M. V.[8]: Sed sicut sanctum illud incorruptum *corpus* ex ipsa cum Deo hypostatice coniunctum tertia die e monumento surrexit, sic etiam ipsam e sepulchro eripi ... (necesse fuit). Wieweit hier das Dogma von Chalcedon mit der Zweinaturenlehre mitgewirkt hat, bleibt noch einer näheren Untersuchung vorbehalten.

Wir können im *Westen* das systematische Erarbeiten dieses Gedankens auf einer theologischen Grundlage feststellen, die neben der Lehre von Ephesus sich auch auf dem Dogma von *Chalcedon* aufbaut. Gewiß ist es nicht so, als ob dadurch nun einfachhin eine neue Glaubenswahrheit aufgestellt worden wäre. Die Heiligkeit des aus Maria geborenen menschlichen Leibes des Herrn war längst vorher Gegenstand eifriger Diskussion, etwa im Streit zwischen Pelagius und Augustinus, gewesen. Beide Parteien kamen darin überein, daß der Leib des Herrn ohne alle Makel war. Der Streitpunkt lag mehr in der Frage, ob das *Fleisch der Gottesmutter* ohne Erbschuld war. Die Ansicht Augustins ist bekanntlich umstritten. Jouassard hat in seinem genannten Artikel darauf hingewiesen, daß die Auseinandersetzung auch noch die folgenden Jahrhunderte beschäftigt hat[9]. Aber er konnte daneben auch eine andere Linie feststellen, zu der er Leo den Großen, Caesarius von Arles, Cassiodor und Gregor den Großen zählt[10]. Bei ihnen findet sich kein Echo des Gedankens, welcher den pelagianischen Humanismus zu extrem bekämpfte und die Gottesmutter zu stark der Erbschuld preisgab. Den Grund dieses Schweigens gibt Jouassard nicht an. Wir möchten ihn gerade in dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon sehen. Die feierliche Definition der Zweinaturenlehre hat noch stärker als vorher das Bewußtsein der echten Konsubstantialität von Mutter und Kind in das theologische Denken hineingefügt. Dadurch hat sie für das Marienbild ein Zweifaches vermocht. Das Bild von Ephesus der Virgo-mater gloriosa als echter Gottesgebärerin wurde theologisch noch tiefer erfaßt, da nun auch seine andere Seite, die wahre Menschgeburt, eingezeichnet ward und damit erst das ganze Wunder in voller Größe systematisch erschien: *Mutter von Gott und Mensch zugleich im Bleiben beider Naturen.* Dem Herausstellen dieses Bildes in der Frühzeit ist der 1. Teil der Arbeit gewidmet.

Damit war aber auch eine andere Zeichnung im Marienbild grundgelegt. Die Konsubstantialität des Herrn mit seiner Mutter mußte

[8] PG 96, 740 D — 741 B; vgl. O. Faller, a. a. O. 82 ff.

[9] So Ferrandus, ep. 3 n. 4, PL 67, 892 A/C: Caro itaque Christi de matre sumpta est, ideo amplius vera est; sed plane sancta est, quia divinitatis adunatione mundata est. In carne Christi natura est nostrae carnis, sed non reperitur culpa naturae. Sic caro Christi carni Mariae et similis est et dissimilis: similis, quia inde traxit originem; dissimilis, quia non inde contraxit vitiatae originis contagionem. Vgl. Jouassard, a. a. O. 150 und H. Rahner, a. a. O. 168 ff.

[10] A. a. O. 149.

dazu führen, neben dem Wunder auch immer stärker das menschlich Liebende von Mutter und Kind herauszuarbeiten. Wir finden hier den Übergang zum mittelalterlichen Bild der *zärtlich liebenden Mutter*, die ihr Kind umarmt und küßt, weil es auch ihr Kind ist. Dieser Entwicklung soll der 2. Teil der Arbeit nachgehen. Wie von selbst endet er in der systematisch-theologischen Erkenntnis der *leiblichen Aufnahme der Mutter* droben zu ihrem Kind in der Herrlichkeit.

Leo der Große

Bereits im Marienbild Leos des Großen wird in offenkundiger Weise das *wahre Fleisch* des Herrn, genommen aus Maria der Jungfrau, stark in den Mittelpunkt der Homilien gestellt. Es ist also gerade die Lehre, die das Konzil von Chalcedon im Streit gegen Eutyches herausstellen wollte.

Vielleicht kann am leichtesten in diesen Ideenkreis ein Satz aus der 8. Predigt auf die Geburt des Herrn einführen[11]. In ihr legt Leo seinen Zuhörern unter den verschiedenen Irrlehren über Christus auch die jüngste des Eutyches vor: alius (error) nuper pari execratione damnandus Eutyche auctore prorupit. Die Lehre selbst wird mit folgenden Worten umschrieben, die zugleich Leos Auffassung über die Ansicht des Eutyches zur Darstellung bringen: Hic autem recentioris sacrilegii profanus assertor unitionem quidem in Christo duarum confessus est naturarum, sed ipsa unitione id dixit effectum, ut ex duabus una remaneret, *nullatenus alterius existente substantia*, quae utique finiri nisi aut consumptione aut separatione non posset[12]. Wenn dem so wäre, dann würde letztlich nur die Gottheit aus dem menschlichen Schoß der Jungfrau geboren worden sein. Die Gottheit hätte wie in einem Spiel die menschliche Nahrung zu sich genommen; nur die Gottheit wäre gekreuzigt, begraben worden und auferstanden. Es bliebe somit auch uns nach des Apostels Wort keine Hoffnung für die Auferstehung unseres Leibes[13]. So ist es verständlich, wenn der Papst die

[11] PL 54, 221 C—226 A. — A. Siegmund hat in seinem Werk: Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert, München-Pasing 1949, die wichtige Feststellung auf Grund der Durchforschung der Handschriftenbestände wie der alten Kataloge gemacht, daß die Übersetzungen der Akten des Konzils von Chalcedon viel zahlreicher überliefert sind als die von Ephesus, wo die Briefe des Cyrill von Alexandrien die am meisten benutzte Quelle sind. Trotz dieser vermehrten Aktenüberlieferung des Chalcedonense ist aber auch bei ihm, jedenfalls in den mariologischen Quellen, die wir untersuchten, festzustellen, daß die Lehre zumeist durch die Predigten Leos und vor allem durch den Brief an Flavian bekannt und zitiert wurde (vgl. Schol 27 [1952] 596). Wenn im Artikel daher vom Konzil gesprochen wird, ist diesem Umstand dadurch Rechnung getragen, daß auch in ihm meist die Schriften Leos als die unmittelbare Erkenntnisquelle genannt sind oder allgemein von der *„Lehre"* des Konzils gesprochen wird.

[12] PL 54, 224 C — 225 A.

[13] Haec vero tam inimica sunt sanae fidei, ut nequeant recipi sine excidio nominis christiani. Si enim Verbi incarnatio unitio est divinae humanaeque naturae, sed hoc ipso concursu, quod erat geminum, factum est singulare, sola divinitas ex utero Virginis nata est et per ludificatoriam speciem sola subiit nutrimenta et incrementa corporea, . . . sola divinitas crucifixa, sola divinitas mortua, sola divinitas est sepulta, ut iam secundum talia sentientes sperandae resurrectionis nulla sit ratio nec sit primogenitus ex mortuis Christus: PL 54, 225 A.

katholische Lehre gegenüber Eutyches im Anschluß an Kol 2, 10 formuliert, daß der Apostel gesagt habe: in quo habitat omnis plenitudo divinitatis *corporaliter*. Also hat Paulus, so fährt Leo fort, das Wort ‚spiritualiter' vermieden und ‚corporaliter' geschrieben, damit wir die wahre Substanz des Fleisches annehmen, in dem es eine ‚körperliche' Einwohnung nach Eph 1, 23 gibt[14].

Von dieser Sicht einer echten Substanz des Leibes Christi ist bei Leo das ganze Marienbild gestaltet. Gleich in der folgenden 9. Predigt wird das sichtbar. Wenn auch die ganze Demut des Herrn längst in die Herrlichkeit der ewigen Majestät übergegangen ist, in der sich jedes Knie beugt, so beten wir doch die Geburt aus der Jungfrau auch heute noch an und verehren jene unauflösliche Verbindung des Wortes und Fleisches nicht weniger in der Krippe als droben am Thron des ewigen Vaters. Denn auch damals hat sich Gottes Klarheit und Macht gezeigt. Es sollte gerade durch den ungewöhnlichen Beginn dieses echt menschlichen Lebens die Geburt dessen angezeigt werden, der des Königs David Herr und zugleich Sohn war[15]. Die Herrlichkeit der Jungfrauengeburt ist also gerade in der wahren Menschheit, die sie gebiert, Zeichen der wahren Gottheit ihres Kindes.

Auch in der 10. Predigt auf die Geburt des Herrn legt Leo ähnliche Gedanken vor: Aus der Geschichte der Geburt des Herrn hat man verschiedene Folgerungen gezogen. Aus den menschlichen Zügen schloß man, daß die Gottheit fehle; aus dem Göttlichen der Menschwerdung, daß die wahre Menschheit verlorenging. Andere behaupteten, daß ein Teil der göttlichen Substanz des Wortes ins Fleisch verändert sei. Jesus habe also nichts von der menschlichen Natur seiner Mutter angenommen. Daß er Gott war wie daß er Mensch war, habe er allein von seiner Gottheit. Daher hatte Christus, so folgert Leo, einerseits keine echte Menschheit, da ihm die wahre menschliche Substanz fehlte. Anderseits hatte er auch keine echte Gottheit, da sie nach der Ansicht der Gegner sich teilweise in die Menschennatur verändert habe, also nicht mehr unveränderlich sei[16]. Demgegenüber betont Leo, daß der echte katholische Weg der Zweinaturenlehre keinen solchen Widerspruch in sich schließe. Die echte menschliche Natur nahm der Herr in Wesensgleichheit aus der menschlichen Mutter und blieb so der wesensgleiche Sohn des ewigen Vaters. Gerade in diesem Wunder zeige sich in herrlichem Licht die Barmherzigkeit Gottes[17].

Den Gedankengang der 9. Predigt vom Sichtbarwerden des Unsichtbaren in der echten Menschheit der Krippe bringt Leo auch schon in der 6. Predigt: Heute erschien das Wort Gottes mit Fleisch bekleidet. Das, was nie menschlichen Augen

[14] PL 54, 226 A. [15] PL 54, 227 C f.

[16] Fuit autem in quibusdam errantibus etiam illa persuasio, qua conarentur asserere ex ipsa Verbi substantia quiddam in carnem fuisse conversum natumque Jesum ex Maria Virgine nihil maternae habuisse naturae; sed et quod erat Deus et quod erat homo, utrumque ad id pertinuisse quod Verbum est, ut scilicet in Christo et per diversitatem substantiae falsa fuerit humanitas et per defectum mutabilitatis non vera divinitas: PL 54, 230 C f.

[17] Quia igitur iustificandis hominibus hoc principaliter opitulatur, quod Unigenitus Dei etiam filius hominis esse dignatus est, ut homousios Patri Deus, id est unius substantiae, idem homo verus et secundum carnem matri consubstantialis existeret, utroque gaudemus, quia nonnisi utroque salvamur, in nullo dividentes visibilem ab invisibili . . ., quia etsi unum manet ab aeternitate, aliud coepit a tempore, quae tamen in unitatem convenerunt nec separationem possunt habere nec finem: PL 54, 233 C f.

sichtbar war, ließ sich nun mit Händen berühren[18]. Wenn das alles auch schon lange vergangen ist, so erneuert doch dieses Fest das heilige Kommen des Herrn aus der Jungfrau und ist so der Beginn auch unseres eigenen Lebensbeginns.

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn wir diese Darlegungen auch im grundlegenden Brief an Flavian wiederfinden. Gottes Sohn kam in die Tiefen dieser Welt aus der Höhe himmlischen Thrones. Er verließ dabei nicht die Herrlichkeit des Vaters. So wurde er zu neuer Ordnung und zu neuer Geburt geboren. *Zu neuer Ordnung*, weil er, obschon unsichtbar, dennoch für uns sichtbar wurde. Der Unfaßbare wollte erfaßt, der vor der Zeit Gewordene in der Zeit geboren werden. Der Herr des Alls nahm die Form des Dieners an, welche die Unendlichkeit seiner Majestät verhüllte. Durch eine *neue Geburt* aber wurde er der Welt geschenkt, weil die unverletzte Jungfrauschaft Mariens die Begierlichkeit nicht kannte und dennoch die *Materie des Fleisches* schenkte. Dabei hat er von der Mutter die Natur, nicht aber die Sünde angenommen. Das Wunderbare der Geburt hat auch die Wesensgleichheit mit unserer Natur nicht aufgehoben. Denn er, der wahrer Gott ist, ist auch wahrer Mensch[19]. Das ist fast wörtlich die gleiche Formulierung, wie Leo sie in der 4. Predigt auf die Geburt des Herrn verwandte[20].

Den weiteren Zentralgedanken, daß nur durch die Annahme wahren Fleisches aus der Jungfrau die Erlösung stattfinden konnte, entwickelt Leo genauer noch in der 8. Predigt De quadragesima. Die rechte Auffassung der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus erscheint ihm so wesentlich, daß er sie in dieser Fastenpredigt einfachhin als Vorbereitung des Christen auf das Osterfest fordert. Deutlicher konnte er wohl kaum die Zeitfrage in ihrer praktischen Bedeutung für das christliche Leben, für Glauben und Hoffen hervorheben. Es war ja auch tatsächlich eine Frage des echten Bestandes christlicher Erlösungs- und Auferstehungslehre. Denn nur der kann Zeuge und Verehrer der Auferstehung Christi sein, der sein

[18] Hodie enim auctor mundi editus est utero virginali et qui omnes naturas condidit, eius est factus filius quam creavit. Hodie Verbum Dei carne apparuit vestitum et quod numquam fuit humanis oculis visibile, coepit etiam manibus esse tractabile: PL 54, 213 A.

[19] Ingreditur ergo haec mundi infirma Filius Dei, de coelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens novo ordine, nova nativitate generatus: novo ordine quia invisibilis in suis, visibilis factus est in nostris; incomprehensibilis voluit comprehendi; ante tempora manens esse coepit ex tempore; universitatis dominus servilem formam obumbrata maiestatis suae immensitate suscepit; impassiblis Deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiacere. Nova autem nativitate generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit. Assumpta est de matre Domini natura non culpa, nec in Domino Jesu Christo ex utero Virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis: PL 54, 765 B f.

[20] Omnipotens Filius Dei, omnia implens, omnia continens, aequalis per omnia Patri et in una ex ipso et cum ipso consempiternus essentia, naturam in se suscepit humanam et Creator et Dominus omnium rerum dignatus est unus esse mortalium, electa sibi matre, quam fecerat, quae salva integritate virginea corporeae esset tantum ministra substantiae, ut humani seminis cessante contagio, novo homini et puritas

Leiden recht auffaßt und über seine körperliche Geburt sich nicht täuscht[21]. Denn anders, so schließt er die Predigt ab, konnte die menschliche Natur von der Wunde der Erbschuld nicht geheilt werden, als wenn das ewige Wort aus dem Schoß der Jungfrau Fleisch annahm, damit so in ein und derselben Person Fleisch und Wort zugleich geboren wurde[22]. Es kommen also hier sehr gut die katholischen Gedanken gegen die letzten christologischen Irrtümer zur Geltung: die wahre Personeneinheit, das wahre Wort und das echte Fleisch. Gewiß hat Leo in einigen seiner Predigten Eutyches nicht mit Namen genannt. Da es möglich ist, daß sie vor dem Streitausbruch gehalten worden sind, wurden sie oben nicht herangezogen. Auffallend ist, daß er auch in der 4. Predigt, welche den gleichen Wortlaut wie der Brief an Flavian bringt, auch nicht von Eutyches spricht, sondern vom Manichäismus, auf den er dann die späteren christologischen Irrtümer wie die des Macedonius, Sabellius, Apollonius zurückführt. Es fehlt hier also auch Nestorius[23].

Es wird so deutlich, daß der Vorwurf des Manichäismus, den er an anderer Stelle ausdrücklich auch Eutyches macht[24], gerade deshalb vorgetragen wird, weil Leo im Manichäismus die tiefste Irrlehre gegen jede echte Erlösung sieht[25]. Er erhebt gegen ihn die gleichen Vorwürfe, die er gegen Eutyches vorlegte: Wenn man den Herrn nicht echt körperlich aus Maria geboren sein läßt, dann glaubt man nicht an eine wahre Geburt, wahres Leiden, wahres Grab und wahre Auferstehung. Dann ist alles Spielerei (lubricum) und aller Glaube aufgelöst (non solidum). Hier läßt sich also auch das Bild der echten Mutter des Herrn von Leo aus zurückverfolgen. Aber es steht nun infolge der Irrlehre des Eutyches und seiner Verurteilung zu Chalcedon in frischen Farben vor den Hörern des Papstes und vor den Lesern seiner Schriften. Sie ist

---

inesset et veritas. Non ergo in Christo ex utero Virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo et nullum est in utraque substantia mendacium: Verbum caro factum est provectione carnis, non defectione deitatis: PL 54, 205 BC. — Selbstverständlich lebt hier Leo aus der Tradition der Kirche. Bei dem großen Einfluß, den *Ambrosius* auf das frühmittelalterliche Marienbild neben *Augustinus* hat, ist es für unsere Untersuchung wichtig, daß beide sehr deutlich sowohl die hypostatische Vereinigung wie die Vollständigkeit der Naturen herausgestellt haben. Bekannt ist der Text des Ambrosius in De excessu fratris sui Satyri I 12, um nur auf ihn hinzuweisen: Factus est ex matre, natus ex patre; idem tamen et natus est et datus, non diversum sed unum putes. Unus enim Dei Filius et natus ex Patre et ortus ex virgine ... homo utique corpore, altissimus potestate, etsi deus et homo diversitate naturae, idem tamen et non alter in utroque (vgl. J. Huhn, Das Mariengeheimnis beim Kirchenvater Ambrosius: MünchThZ 2 [1952] 130, wo auch weitere Texte). Es wird also immer zu untersuchen sein, ob wirklich ein Einfluß des Dogmas von Chalcedon, besonders aus seiner Hauptquelle im Westen, der Briefe und Predigten Leos, vorliegt oder des Ambrosius bzw. Augustinus. Dabei wird sich zeigen, daß die erneute Betonung der Zweinaturenlehre auf dem Konzil und durch Leo das frühere Hervorheben neu belebte und vertiefte. Siehe oben Anm. 11.

[21] PL 54, 292 B.

[22] Non aliter in humana natura sanari poterant originalis vulnera vetustatis, nisi de utero Virginis carnem sibi assumente Dei Verbo in una eadem persona simul et caro nasceretur et Verbum: PL 54, 293 D.

[23] PL 54, 206 B f.

[24] Ep. 59, 1, PL 54, 976 A.

[25] PL 54, 206 A/B. — Zum Kampf Leos gegen den Manichäismus vgl. C. Callewaert, Léon le Grand et les Textes de Léonien, Brügge 1948.

die jungfräulich erhabene und doch die echte Mutter des Herrn, wesensgleich mit ihm in der Menschheit.

Ildefons von Toledo

Den stärksten Widerhall hat dies Marienbild in Spanien bei Ildefons von Toledo gefunden. In seinem Hauptwerk De virginitate perpetua Sanctae Mariae adversus tres infideles[26] verteidigt er in der Auseinandersetzung mit Jovinian, Helvidius und einem (spanischen?) Juden die Jungfrauschaft der Gottesmutter. In der Diskussion mit dem letzteren legt er im Anschluß an die Isaiasstelle der Virgo näher dar, worin die Mutterschaft Mariens bestanden hat. Im „Zeichen" hat sie empfangen, nicht „in usu", in Verwunderung, nicht im Beischlaf, in der Neuheit des Wunders, nicht in der gewöhnlichen Ehe, in jungfräulicher Unberührtheit, nicht im Ehebund. Gottes Mutter ist sie, jedoch wegen der Menschwerdung des Wortes; Gottesgebärerin ist sie, jedoch wegen der Annahme des Menschensohnes; Gottes Dienerin (administratrix) ist sie, jedoch nur weil Er seinen Eltern untertan war; Gottes Nährerin ist sie, weil diesem Kind Könige und Königinnen Ernährerinnen sind[27]. Damit ist das Kind gleich von Anfang an in den Mittelpunkt des Lebens der Mutter gerückt. Sie ist seine administratrix, seine nutrix. Aber dennoch tritt sie ganz zurück. Denn alles das ist sie wegen des Kindes. Sie ist die Dienerin, nicht weil sie diente, sondern weil *Er* ihr untertan war. Doch dadurch wird ihre echte Mutterschaft nicht berührt. Sie ist es, durch deren Jungfrauschaft er Mensch wurde und Fleisch annahm. Dadurch wurde der Herr in der Geburt der echte Untergebene der Magd, die er ins Dasein gerufen. Der Sohn Gottes, der alle geschaffen, ward ihr echtes Kind, obschon er sie selbst geformt hatte. Die Magd hat als Untertan ihren Herrn und der Herr hat die Dienerin zu seiner Vorgesetzten. So hat die Mutter ihren Schöpfer geboren, und der Er-

[26] PL 96, 53 ff. — Leider ist die neue textkritische Edition von V. Blanco García zu wenig verbreitet, um nach ihr zitieren zu können: San Ildefonso, De virginitate b. Mariae, Historia de su tradición manuscrita, texto y comentario gramatical y stilístico, Madrid 1937. Eine Einführung gibt A. Braegelmann, The life and writings of S. Ildefonsus of Toledo, Washington 1942, 119—153. J. Madoz, San Ildefonso de Toledo (EstEcl 26 [1952] 496—500) bietet den ersten eigentlichen Versuch einer Quellenanalyse: Augustinus und Contra Judaeos, paganos et Arianos (PL 42, 1127). Vorher hat auf Ephraem als Quelle E. Bishop hingewiesen: Spanish Symptoms, in: JThSt 8 (1906/7) 293 und The influence of East Syrians on Western Piety and Devotion, in: Liturgia historica, Oxford 1918, 176. Siehe auch A. Baumstark, Orientalisches in altspan. Liturgie: OrChr 10 (1935) 1—37. Dazu Madoz, a. a. O. 498.

[27] Ut ergo noveris in signo concepisse hanc feminam, non in usu; in admiratione, non in conventione foetosam existere; in novitate miraculi, non in vetustate parere coniugali; incorruptione virginea foecundari, non in foedere nuptiali; Dei mater est, sed propter incarnationem Verbi; Dei genitrix est, sed propter assumptionem hominis; Dei administratrix est, sed propter quod idem subditus erat parentibus suis; Dei nutrix est, quia huius nutricii reges et reginae nutrices erunt: PL 96, 65 C. Vgl. ebd. 74 C.

schaffer der ungeformten Dinge hat den Stoff seiner Mutter ins Leben gerufen, damit er aus ihr, die er erschaffen, selbst Kind würde. Sie sollte die Urheberin seiner menschlichen Geburt werden, deren Urheber er selber war[28]. So wird Maria dadurch, daß sie ihr Fleisch dem ewigen Wort schenkte, aus allen Geschöpfen hervorgehoben und zugleich doch als echte Mutter wieder aufs engste mit dem Sohn und der erlösten Menschheit verbunden: Der Mensch hat Gott geboren, die Jungfrau das Kind, die Frau ohne des Mannes Tun den Mann[29].

Damit ist die Erlösung möglich geworden. In einer Unterhaltung mit dem zu Maria gesandten Engel Gabriel faßt Ildefons diese Gedanken zusammen. Der Engel ist glücklich, weil er das menschgewordene Wort anbeten darf; der Mensch ist voll Glück, weil jene Wahrheit, die der Engel verehrt, unserer Natur Kind schuf. Seliger Anteil des Engels ist es, daß er nie von der Natur seiner Seligkeit lassen kann; seliger Anteil des Menschen aber ist, daß er erlöst wird in seiner Menschennatur. Glücklicher Anteil des Engels ist es, daß er seinen Gott in der menschlichen Natur anbeten darf; glücklicher Anteil des Menschen aber ist, daß er erlöst wird, weil seine eigene Natur von seinem Gott angenommen ward[30]. Ist damit schon der Anteil der Mutter, die diese Natur schenkte, indirekt in das Erlösungsgeschehen eingeordnet, so formuliert Ildefons das noch ausdrücklicher in einem Gebet an Maria: Das, was mir Erlösung wurde, Mutter, war Dein Sohn; was der Preis meiner Erlösung war, war seine Fleischwerdung aus Deinem Leib. Das, worin er unsere Wunden heilte, war der Leib, der leiden konnte, den er aus Deinem Fleisch empfing. Das, worin er den Tod von mir nahm, war sein sterblicher Leib, den er von dem Deinen empfangen hatte. Der Körper, den er von Dir nahm, war es, worin er meine Sünde tilgte[31].

Daher wird wie bei Leo die Lehre des Monophysitismus ausdrücklich zurückgewiesen und ihre Unvereinbarkeit mit einer echten Erlösung hervorgehoben. Darin liegt auch nach Ildefons gerade die Größe und das Entscheidende dieses Christus- und Marienbildes, daß es in der Einheit der Person dennoch die Eigenart der beiden Naturen voll wahrt. Erst dadurch ist die Geburt aus der Jungfrau so voller Wunder geworden. Sie ist so das Zeichen aller Zeichen, die Kraft über jedem anderen Werk stehend, das Wunder aller Wunder[32]. Gerade weil die

[28] Utique illa (mira), ut per hanc virginem Deus fieret homo, Verbum fieret caro et Filius Dei factor omnium fieret filius matris, quam ipse formaverat, essetque Dominator nascendo subditus ancillae, quam ipse condiderat, sicque haberet ancilla in subdito Dominum, ancillam Dominus in praelato, ita factorem suum pareret mater, ita factor informis materiae rerum nativitatis suae materiam faceret matrem atque fieret ex ea, quam fecerat, idem factor, ut haberet nascendi auctricem, cui faciendae auctor exstitit idem: PL 96, 85 C/D.

[29] Ita homo pareret Deum, ita parturiret terra divinum, ita virginitas pareret prolem, ita remoto viro parturiret femina virum: PL 96, 86 A/B.

[30] PL 96, 97 A/C.

[31] Quod mihi redemptor factus est, tibi filius fuit. Quod pretium emptionis meae factus est, ex carne tua eius incarnatio fuit. In quo vulnera mea sanavit, ex carne tua vulnerandum corpus exhibuit. In quo mortem meam tolleret, a mortalitatis tuae corpore mortale corpus attraxit. In quo mea deleret peccata, quod tulit a te corpus sine peccato suscepit: PL 96, 105 C f.

[32] Propter quam duarum naturarum proprietatem in unitate personae connexam Dei et hominis unius Christi haec sola homo mater est virgo. Ita in utraque natura

Einheit in Christus zwar in der Personeneinheit, nicht aber in der „Vermischung der Naturen" besteht, ist es möglich, auf sein Kreuz und seinen Tod zu vertrauen[33]. So wächst auch bei Ildefons aus der wahren, wenn auch wundervollen Geburt des echten Leibes des Herrn die echte Erlösungshoffnung und sichere Erlösungszuversicht. Mariens Muttertat tritt so erneut mitten in das Blickfeld der Erlösungstat.

Das wird noch durch einen Gedanken gesteigert, den Leo zwar auch schon gebracht, aber noch nicht so ausführlich durchgedacht hatte. Dieses Fleisch aus der Jungfrau ist nun *droben* am Thron des Vaters. Ildefons führt darauf zurück, daß die Jungfrauschaft der Mutter noch über der Würde der Engel steht. Denn während der Engel fallen konnte, ist die jungfräuliche Geburt so einzigartig, da die Geburt des Gottessohnes ihre Jungfrauschaft nicht zerbrach, sondern den Ruhm der Unversehrtheit erhob. Das Fleisch, das er aus der Jungfrau angenommen hat, nimmt den Thron des Vaters nun ein, und somit ist alle Seligkeit der Engelchöre seiner Herrschaft unterworfen. In der Auferstehung des Herrn, in der Gott das aus Maria angenommene Fleisch auf den Thron des Vaters erhob, fand so die menschliche Natur den Frieden der Engel, die Anteilnahme mit ihnen und ihre Ehre, so sehr, daß alle Verdemütigung, die sie erlitt, nun über die Macht der Engel hinausgeht. Als nach Gen 18 Abraham die Engel anbetete, wurde er nicht von ihnen gehindert. Als Johannes das tun wollte (Apc 22), mußte er davon abstehen. Denn die Natur Abrahams war noch nicht von Gott angenommen, wenn sie auch einmal aus seinem Samen geboren werden sollte. Daher haben die Engel sie damals noch als niedrig erachtet und ließen sich von ihr anbetend verehren. Nun aber hinderte der Engel Johannes daran, da nun die menschliche Natur auf dem Thron des Vaters von ihnen angebetet wurde[34].

Wie von selber geht von diesen Gedanken aus die Bitte an Maria um Fürbitte bei ihrem Sohn, der aus ihrem Fleisch Mensch wurde und ihr Fleisch dort droben trägt. Sie erhält ihre neue Formulierung durch das starke Hervorheben der mater nutrix und der administratrix: At nunc venio ad te, sola Virgo mater Dei, procido coram te, sola opus incarnationis Dei mei . . . Quod enim in mea redemptione operatus est, in tuae personae veritate formavit[35]. So bittet Ildefons mit einem doppelten ‚Oro te' um den gleichen Geist, der ihr die Kraft gab, den Herrn uns zu schenken. In ihm möchte auch der Beter Jesus empfangen[36]. Und noch einmal kommt er im Übergang dieses Betens an die Mutter in das

---

unum generans filium, ut idem sit Filius Dei qui Filius hominis; nec alter sit Filius hominis quam Filius Dei. Inde generatio haec omni miraculo mirabilior, omni opere potentior, omni signo augustior: PL 96, 104 D f.

[33] Et haec omnia idem Christus atque omnia in uno eodemque Christo pro unione personae, non pro confusione naturae. Ideo ego confidens per mortem huius Filii Dei, per crucem redemptoris mei, sperans per vulnera huius factoris mei: PL 96, 108 D f.

[34] PL 96, 102 C f. Vgl. ebd. 106 A.

[35] PL 96, 105 B/C.

[36] Oro te, oro te, sancta Virgo, ut de illo Spiritu habeam Jesum, de quo tu genuisti Jesum. Per illum Spiritum accipiat anima mea Jesum, per quem concepit caro tua eundem Jesum. . . . In illo Spiritu humilis excelsa loquar de Jesu, in quo confiteris esse te ancillam Domini optans fieri tibi secundum verbum angeli. In illo Spiritu diligam Jesum, in quo tu hunc adoras ut Dominum, intueris ut Filium: PL 96, 106 A/B.

Gebet zum Sohn darauf zu sprechen, wie wichtig es ist, die Naturen in dem Sohnesbild nicht zu verwischen. Er wendet sich dabei ausdrücklich gegen die, welche die Verschiedenheit der Naturen leugnen: qui confunditis diversitates naturarum[37]. Er will ja der Mutter dienen, damit er so auch der Knecht ihres Kindes ist. Denn was man der Ernährerin schenkt, das gibt man auch dem gestillten Kind[38]. So wird die echte Mutterschaft des Herrn auch der letzte Beweggrund der Liebe und Verehrung des Christen zu ihr und dadurch auch zu ihrem Kind.

Der Unterschied dieser spekulativen Auswirkung der Jungfrauengeburt unter der Rücksicht der echten und vollen Menschheit des Herrn tritt vielleicht am besten hervor, wenn man etwa die Darlegungen des hl. *Hieronymus* gegen Helvidius über die gleiche These in ihrer dortigen Systematik vergleicht. Auch Hieronymus spricht vom Schoß der Jungfrau schon in den Einleitungsworten. In ihm hat der Herr zehn Monate lang seine heilige Wohnung genommen[39]. Aber in der ganzen weiteren Darlegung tritt doch die Jungfrauengeburt als Bringerin des echten uns erlösenden Fleisches des Gottessohnes stark zurück. Gewiß lesen wir, daß Helvidius mit dem Anzünder des Tempels der Diana in Ephesus verglichen wird: Tu vero templum dominici corporis succendisti; tu contaminasti sanctuarium Spiritus Sancti[40]. Es ist also mehr die Schändung des Mutterschoßes betont. Das mag z. T. daran liegen, daß die Fragestellung bei Hieronymus dadurch etwas verschoben wird, daß Helvidius die Jungfrauschaft *nach* der Geburt leugnete. Aber Ildefons hat auch dafür die Geburt des Herrenleibes als Grund herangezogen: Wie konnte der Schoß derer, die eine solche Geburt erlebt hatte, noch befleckt werden?[41] Die zweieinhalb Jahrhunderte der christologischen Auseinandersetzung waren offenbar auch für das Marienbild nicht ohne Einfluß geblieben. Die reine Jungfrau und Mutterschaft ward bis in die feine Linie der mater, der administratrix und nutrix des echten Erlöserleibes im Schoß vertiefend erkannt und verehrt. Das war die neue Ehre, die ihr diese Zeit schenkte. Ihr Fleisch hat uns erlöst — ihr Blut floß am Kreuz — ihre Leibesfrucht ist droben nun in der Ehre des Vaters. Darum dienen wir dem Kind, wenn wir ihr dienen. Hier liegt denn auch der Unterschied zu *Tertullian*, der in De carne Christi und anderen seiner Schriften gegen die Gnostiker auch das echte Fleisch des Menschensohnes sehr hervorhebt. Aber diese Schlußfolgerungen für Maria blieben ihm fern. Erst der neue christologische Streit brachte also diese Auffassung von der Sicht der hypostatischen Vereinigung und der Zweinaturenlehre aus.

Alkuin

Nicht lange nachher hat der Adoptianismus die spanische Kirche zu einer ernsten Krise geführt. Alkuin, der Vorkämpfer der Rechtgläubigen, hat dabei in seinen Kampfschriften dies Marienbild weiter vertieft. Es lag in der Natur des Streites, daß die wahre und echte Gottes-

[37] PL 96, 107 C.

[38] Nam ego ut sim servus filii eius, hanc mihi dominari peropto; ut dominetur mihi filius ipsius, huic servire decerno; ut comprober servire Deo, dominium matris eius super me in testimonium quaero; ut sim devotus servus filii generati, servus fieri appeto genitricis. Sic namque refertur ad filium, quod servitur ancillae; sic redundat ad Filium, quod impenditur matri; sic alternat in nutrito, quod adhibetur in nutrice: PL 96, 107 D f.

[39] PL 23, 194 A. [40] Ebd. 210 A. [41] Vgl. PL 96, 102 B f.

sohnschaft Christi an Stelle einer bloßen Annahme an Sohnes Statt durch den Vater nicht ohne neuen Glanz für die Mutter bleiben konnte.

In der Kampfschrift gegen Felix[42] bringt Alkuin einen Teil des Briefes des hl. Leo an Flavian, in dem der Papst wie immer die Vollkommenheit der Naturen in der einen Person vor allem für die Echtheit der Erlösung fordert: Um die Schuld unseres Geschlechtes zu lösen, ist die unveränderliche Gottesnatur vereint worden mit unserer sterblichen, damit, wie es unserer Rettung zukam, der eine und gleiche Mittler Gottes und der Menschen, der Mensch Jesus Christus, aus der einen sterben könne und doch aus der anderen unvergänglich sei. In der vollen und vollkommenen Natur des wahren Menschen wurde also Gott geboren, ganz in Seinem und doch auch ganz im Unsrigen[43]. Ist hier also auf Grund der Lehre Leos und des Konzils in der wundervollen Ganzvereinigung der beiden Naturen in eine einzige Person eine der Grundlagen für den Kampf gegen die auflösende Lehre des Adoptianismus gelegt, so wird dieser Beweis noch vertieft durch den Hinweis auf die Geburt voller Wunder dieses echten Sohnes des Vaters und der irdischen Mutter. Alkuin hebt nämlich hervor, daß bereits die biblische Darstellung der Geburt des Herrn so voller Wunderzeichen sei, daß man ihr glauben müsse. Denn die Jungfrau habe bei verschlossenem Mutterschoß geboren; ihr Kind war Gottes Sohn und doch auch echter Mensch, da er von einem Menschen abstammt. Untrennbar trug er so in der Einheit der Person wie der Eigenart (proprietas) seines Sohnseins sowohl ewiges Leben wie zeitliches Sterben[44]. Wie sollte er, der in der Einigung seiner beiden Naturen echter Menschensohn war, nicht auch, wieder ganz in der Einigung der Naturen, des Vaters eigener Sohn bleiben?[45]

Man sieht also, wie hier entsprechend der neuen Irrlehre die mit der Gottheit zu einer Person vereinte Menschennatur des echten Kindes Marias nun zum Beweis dafür wird, daß der Herr auch echtes Kind des Vaters selbst in seiner Menschwerdung bleiben konnte und nicht nur Adoptivsohn war. Das Bild hat sich zwar gewendet, da nun vom echten Sohn des *Vaters* die Rede ist. Aber geblieben ist die gleiche Fundamentalwahrheit des Konzils von Chalcedon: Maria Mutter des echten Menschenkindes. Nun ist sie sogar Beweis für das echte Gotteskind ge-

[42] Adv. Felicem libri VII, PL 101, 119ff.

[43] Ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus et mori posset ex uno et non mori posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris: PL 101, 211 D/C. Siehe Leo, ep. ad Flavianum, cap. 3.

[44] Quaecumque vero in Virginis partu et nativitate Christi gesta esse evangelica narrat historia, omnia divinae potentiae miraculis et investigabili humanis mentibus dispensatione gesta esse procul dubio credenda sunt. Nam Virgo clausis visceribus concepit et peperit, et qui natus est ex ea, Dei est Filius, verus et perfectus, unus ex unius carne; et qui Deus ex Deo, idem homo ex homine procedens tamquam sponsus de thalamo, geminae gigas substantiae, totus proprius Dei Patris Filius et totus proprius Virginis matris Filius, inseparabilis in personae unitate vel filii proprietate unus et in potestate habens in se, unde aeternaliter viveret et unde temporaliter moreretur: PL 101, 212 A/B. — Vgl. zu diesem Gedanken des Ambrosius und Augustinus H. Rahner a. a. O. 169.

[45] Quomodo quamvis in duabus naturis, divinitatis scilicet et humanitatis, proprius potuit esse Filius hominis et non potuit totus in duabus naturis proprius esse Filius Dei?: PL 101, 212 D f.

worden, das im Wunder der Wunder aus ihr geboren ward. So tief hatte ihr Bild Grund gefaßt auch im spekulativen religiösen Leben. Wie von selbst wurde aber durch die ausdrückliche Betonung der wahren Sohnschaft des Vaters auch ihre eigene Würde neu erhoben und gestärkt: Sie war im Schenken des Fleisches die echte Deigenitrix im Vollsinn des Wortes geworden. Felix hatte die Rechtgläubigen aufgefordert, Zeugen dafür zu bringen, daß aus dem Schoß der Mutter der wahre Gott und der wahre Gottessohn geboren war. Alkuin beruft sich dafür auf das Zeugnis aller Bischöfe der Kirche, wie es sich gerade in der Jungfrauengeburt des echten Menschenkindes ausspricht: „Nach dem katholischen Glauben ist aus der Jungfrau Gottes Sohn geboren, der vor aller Zeit aus dem Vater geboren war. Denn die angenommene menschliche Natur hat ihn, der aus der Jungfrau stammt, nicht zu einem anderen gemacht, als der war, der vor aller Zeit aus dem Vater hervorging“ [46].

Eine der wesentlichen Schwierigkeiten, die der Adoptianismus vorbrachte, hat Alkuin in die Worte gefaßt: Es ist für Gott unmöglich, daß er einen eigenen Sohn hat, der aus der Jungfrau geboren war [47]. Den Urgrund der von ihm bekämpften katholischen Lehre sah eben Felix darin, daß er glaubte, die Kirche vermische zu sehr die beiden Naturen. Denn bei einer echten Trennung werde es deutlich erkennbar, daß es unmöglich sei, daß der Sohn eines Menschenkindes zugleich auch Sohn des ewigen Gottes sein könne. Demgegenüber stellt Alkuin in aller Festigkeit das katholische Geheimnis im Sinn des Chalcedonense auf: Wir vermischen keineswegs die Naturen in Christus, wie Du meinst; sondern unter Beibehaltung beider Naturen bekennen wir den Einen Herrn Jesus Christus in zwei Naturen, aber in einer Person und einer göttlichen Würde [48]. Es scheint, daß auch Elipandus den Katholiken vorgeworfen hat, daß sie wenigstens in der Theorie die wahre Menschheit leugneten [49]. Offenbar meinte er ebenfalls, daß nur in einer monophysitischen Betrachtungsweise von *einer* Sohnschaft Christi gesprochen werden könne. Aber auch hier greift Alkuin in seinen vier Büchern gegen Elipandus deutlich ein [50]. So geht also der Streit nicht nur um die Lehre von Ephesus von der Einheit der Person, sondern er dehnt sich auch aus auf die Feststellung von Chalcedon, daß beide Naturen ganz und unvermischt in der Einigung erhalten bleiben. Trotzdem besteht echte Gottessohnschaft. Daher wird von Alkuin gegen Elipandus der Brief Leos an Flavian beigezogen [51]. Leo, so schließt Alkuin aus dem Brief, fürchtet sich nicht zu sagen, daß Christus ganz Gottes Sohn ist und ganz eines Menschen Kind. Er trennt also nicht, wie Elipandus es tue, der annehme, daß ein Teil echter Sohn des Vaters, ein anderer nur Adoptivkind sei [52].

[46] PL 101, 227 D f. [47] PL 101, 222 D.
[48] PL 101, 223 B. [49] Vgl. PL 101, 247 D.
[50] Sed in eo, absque ulla dubietate vel scrupulo, duas confiteor naturas perfectas et integras, divinitatis scilicet atque humanitatis, in una persona et in uno Filii Dei nomine ... Firmiter namque absque omni dubitatione credendum est et praedicandum, eundem esse qui natus est ex Virgine, Deum verum in duabus naturis et verum Filium Dei, ita ut unus sit Christus et unus Deus et unus Dei Filius et unus rex et unus totius mundi Salvator, divinitate consubstantialis Patri, humanitate consubstantialis matri: PL 101, 247 D f.; vgl. ebd. 250 B/C.
[51] PL 101, 262 C f.
[52] Nihil hoc loco formidavit ostendere beatus Leo doctor catholicus, Christum totum Dei Filium esse et totum Filium hominis, quem tu separare non metuis affir-

Für das Bild Marias aber hatte der Streit noch eine andere wichtige Folge, wie aus den vorhergehenden Texten bereits hervorging. Maria bleibt echte Mutter. Aber dennoch tritt wieder mehr und stärker die echte Deigenitrix in den Vordergrund und beherrscht das Gesamtbild. Auf sie kommt Alkuin immer wieder zurück. Daher ist bei Alkuin auch Cyrill von Alexandrien der am meisten beliebte und oft zitierte Kirchenvater gewesen.

Es wirkt fast wie ein Weiterleben der marianischen Szene von Ephesus, wenn auch Alkuin gegen Felix bemerkt, daß dessen Lehre, Maria sei nur namensweise (nuncupatorie) Gottesgebärerin, auf der ganzen Welt ein Meer der Entrüstung schaffen werde[53]. Aber die Entwicklung über Ephesus hinaus ist nicht zu übersehen. Spekulativ ist Maria als die wahre Dienerin im Schenken der wahren und echten Menschennatur stärker als früher in dieses Bild der Deigenitrix eingezeichnet. Das Bild der Gottesgebärerin aber bleibt bei Alkuin das vorherrschende. Das zeigt sich auch in den anderen Schriften, die nicht unmittelbar aus dem Streit hervorgegangen sind, wie z. B. in den Kommentaren. So etwa im Glaubensabriß De fide S. Trinitatis, in dem er im 14. Kap. handelt: De Maria Virgine et incarnatione Verbi Dei[54]. Hier heißt es z. B.: Et sic facta est beatissima Virgo Maria theotokos sicut et Christotokos ... a Spiritu Sancto et virtute Altissimi concipiens ac sic glorificata, ut Deum Dei Filium coaeternum et consubstantialem Patri generaret[55]. Ja selbst das Kommen des Herrn in den engen Mutterschoß ist noch gesehen von dieser Herrlichkeit der auserwählten Gottesgebärerin aus: Das Kommen in der Enge des jungfräulichen Schoßes hat der Herr aller Welten nicht gescheut: Nec regnator coeli virginalis utero dedignatus est angustias intrare[56]. So sehr ist also Maria auserwählt.

Daher ist sie für Alkuin auch von dieser Höhensicht der wahren Gottesgebärerin aus unsere Führerin zur Ewigkeit, wie er es in seiner Interpretatio nominum hebraicorum am Schluß ausdrückt: Der innerliche Mensch — versinnbildet durch Josef — soll in uns von Tag zu Tag wachsen, bis Christus in uns geistig erstarkt ist und wir durch Maria, das Licht des Glaubens und der göttlichen Gnade, zur Schau Gottes geführt werden[57]. Der Grund ist also etwas anders, als er es etwa bei Ildefons war. Maria ist Alkuin in ihrer Herrlichkeit der wahren Gottesgebärerin Licht des Glaubens und der Gnade. Nicht so sehr steht wie bei Ildefons im Vordergrund, daß ihr Kind, ihr Fleisch droben ist in der Herrlichkeit des Vaters. Doch ist die Zeitentwicklung nicht unbeachtet an ihm vorübergegangen[58].

---

mans partem eius esse in dignitate proprii Filii, partem in adoptione, quae solet ab extranea fieri persona: PL 101, 263 C. — Sehr klar sind diese Gedanken auseinandergelegt in der Ep. Alcuini ad filiam in Christo: PL 101, 299 D — 304 A.

[53] PL 101, 213 D.

[54] PL 101, 46 C/D.

[55] PL 101, 46 D f.

[56] PL 101, 47 A.

[57] PL 106, 723 B f.

[58] Wegen des Raumes wird über das Marienbild des *Rabanus Maurus* bei anderer Gelegenheit gehandelt.

Paschasius Radbertus und Ratramnus

In der Abtei Corbie an der Somme war der andere Kreis der bedeutendsten Theologen der karolingischen Renaissance. Die Blütezeit war freilich ein wenig später als am kaiserlichen Hoflager. So stand man dem Streit um den Adoptianismus bereits zeitlich ferner. Die Irrlehre wird so in den Schriften des Paschasius Radbertus zwar öfter erwähnt; aber sie ist bereits im Allgemeinen mit den übrigen christologischen Häresien der Vergangenheit eingeordnet[59]. So ist es nicht zu verwundern, wenn sich nun wieder stärker das Marienbild des hl. Leo und Ildefons' von Toledo mit seiner vermehrten Einwirkung des Dogmas von Chalcedon geltend macht und weitergeführt wird. Paschasius Radbertus und sein Schüler wie späterer Gegner Ratramnus sind die wesentlichen Träger dieser Tradition. Die Ähnlichkeit mit Ildefons ist so groß, daß eine seiner Hauptschriften lange Ildefons zugeschrieben wurde, bis Mabillon den nun allgemein anerkannten Beweis führte, daß das Werk De partu virginis dem Abt von Corbie angehöre.

Paschasius (c. 785 — c. 865) hat im Beginn dieser seiner Schrift[60] den Anlaß zu ihr selbst geschildert. Wenn er auch seinen Ordensgenossen Ratramnus (gegen 825 in Corbie eingetreten) nicht nennt, so ist es doch aus der Gleichheit der von beiden behandelten Fragen eindeutig, daß Radbert sich in der Schrift gegen ihn wendet. Nach Ratramnus hat es damals in Deutschland eine Lehre gegeben, welche die übernatürliche Geburt aus der Jungfrau so zu deuten versuchte, daß der Körper des Herrn wunderbar durch die Leibeshülle durchgedrungen sei[61]. In der von uns gezeichneten Entwicklung des Marienbildes dürfen wir also darin eine Überspitzung des Bildes der Virgo gloriosa sehen. Ratramnus aber spürte, daß das eine Gefährdung der wahren Geburt aus Maria sei. Ihm lag also der Gedankengang des Chalcedonense vom wahren Fleisch des Herrn, genommen aus Maria der Jungfrau, näher. So schrieb er sein Werk De nativitate, in dem er nun einen ganz natürlichen Geburtsvorgang schilderte. Die Jungfräulichkeit lag nur mehr in der Empfängnis ohne Mann unter der Einwirkung des Heiligen Geistes. Das aber erschien seinem Lehrer Radbert ein zu scharfer Ausschlag nach der anderen Seite. So wählte er in De partu virginis den Mittelweg: Die Geburt ist auch im eigentlichen Geburtsvorgang ein eigentlich übernatürliches Geschehen. Sie vollzieht sich aus dem Mutterschoß im Wunderwirken Gottes. Uns interessieren hier natürlich vor allem die Marienbilder der beiden Schriften, wie sie sich aus der Kontroverse ergeben. Wir werden dabei freilich auch die anderen Schriften der beiden Gelehrten heranziehen, um zu seinem Gesamtbild zu kommen.

a) Ratramnus

Das Bild des stärker dialektischen Ratramnus[62] ist nüchterner als das des Paschasius. Aber auch es ist getragen von echter Marienminne. Beides

[59] Vgl. Exp. in Ps. 44, l. 2, PL 120, 1019 A; l. 3, PL 120, 1024 A und 1045 B; etwas gekürzt in Exp. in Matthaeum l. 12, c. 28, PL 120, 982 A.

[60] PL 120, 1367—1386. Der Schluß des 2. Buches steht vollständig unter den Werken des Ildefons von Toledo in PL 96, 226 A — 256; vgl. Dom Grenier, Analecta iuris pontificii, Avril 1876, 399 und H. Peltier, Paschase Radbert, Amiens 1938, 111.

[61] PL 121, 83 A. [62] Vgl. H. Peltier in DictThCath 13 b, 1781: Ratramne.

tritt gleich in der ersten Entgegnung auf die neuen deutschen Irrlehrer hervor. Lukas hat in seinem Bericht nach Ratramnus nicht geschrieben: Concipies filium et egredietur tuo de utero. Er braucht ausdrücklich ein anderes Wort: Concipies in utero et paries. So bezieht er beides auf Maria — nicht nur das ‚concipies' —, während das ‚egredietur' der Irrlehrer allein vom Herrn gegolten hätte. Diese Verbindung auf die eine Person Marias hin hat nach Ratramnus ihren eigenen wichtigen soteriologischen und mariologischen Sinn. Das Evangelium wollte damit sagen, daß Maria in der unverletzten Jungfrauschaft sowohl als Frau im Mutterschoß wirklich empfangen wie als Mutter ihr Kind echt geboren habe. So sollte die Gottesgebärerin aus der wahren Empfängnis erhoben (gloriosa) und aus der wahren Geburt nicht „ehrlos" (inhonora) werden. Falls man aber beides trenne und nur das eine Glied, die Empfängnis, Maria zuschreibe, während das andere der Geburt nur dem Herrn zukommt, dann ist weder der Name „Mutter" richtig noch die Geburt aus der Mutter vollendet (perfecta)[63]. Die Marienauffassung dieser Lehre hält also sowohl an der Virgo gloriosa wie an der Mutterschaft im Vollsinn fest. Beides muß gewahrt bleiben.

Die weiteren Ausführungen haben dann dem Thema entsprechend sehr stark und zu stark den Nachdruck auf die Geburt aus dem Mutterschoß auf dem natürlichen Wege gelegt, um so die Mutterschaft auf jeden Fall sicherzustellen. So wird das Marienbild wenigstens als Mutter zu sehr auf die natürliche Ebene herabgezogen.

Die Ausführungen gipfeln alle in dem einen Beweis, daß die Schrift und die Väter von einer wahren „Geburt" sprechen, die eine natürliche aus dem Mutterschoß voraussetze. Daher zähle die Weissagung bei Isaias unter den Wunderzeichen wohl die wunderbare Empfängnis und jungfräuliche (!) Geburt auf. Sie schweige aber von einem über die natürliche Ordnung hinausgehenden Akt des Verlassens des Mutterschoßes[64]. Als deutlichste Schriftstelle erscheint Ratramnus der Text des mosaischen Gesetzes: Jedes männliche Kind, das den Schoß der Mutter öffnet, soll dem Herrn geweiht werden (vgl. Luc 2, 22). So schließt er seine Untersuchung mit den konkreten Worten: Teneamus ... Verbum carnem factum per ministerium vulvae naturaliter natum[65]. Vorher hatte er bereits die „Vernunft" sprechen lassen, die zeige, daß es falsch sei, von natürlicher schimpflicher Geburt zu sprechen. Schimpflich sei nur die Geburt, die unter der Folge der Erbsünde stehe, welche die Unordnung in das menschliche Handeln gebracht habe. Hier aber herrsche bei allen Geburtsschmerzen volle Harmonie. Denn diese sei durch die Gnade wiederhergestellt worden[66].

Wenn über all dem Physischen dieser Ausführungen dennoch ein ganz eigener religiöser Hauch liegt, dann kommt er aus dem immer wiederholten anderen Grundzug dieses Marienbildes: die Jungfrau, die empfangen hat vom Heiligen Geist und nun als ‚genitrix divinitatis', aber zugleich als ganze Mutter uns den Herrn schenkt[67].

[63] PL 121, 83 B. [64] PL 121, 87 B. [65] PL 121, 102 C. [66] PL 121, 85 A/D.

[67] Vgl. etwa die Worte im Abschluß der Abhandlung, in denen eigens die Wahrung der ersten Mutterschaft als ihr Ziel herausgestellt wird: Et hanc perfidiae calumniam sic elidit defensor fidei, non quo divinitatis subroget potentiae quidquam, sed quo

b) Paschasius Radbertus

Der feinsinnigere Lehrer des Ratramnus und sein früherer Abt Paschasius nahm in seiner Gegenschrift vor allem gegen das allzu Natürliche im Bild der Mutter Stellung. Ratramnus hatte im jugendlichen Eifer gekämpft. Lusimus haec more studentium[68]. So schrieb er am Ende seines Buches. Ausgereift dagegen ist die Schrift seines Lehrers. Schon vom Alter gebeugt, antwortet er auf eine Anfrage des Frauenkonvents von ‚Vesona'[69]: Der gottgeweihten Jungfrau sei dieses Muttergeheimnis besondere Zierde, Ehre und Schule der Tugend; ja man könne sagen, daß seine Verehrung Zeichen göttlicher Gnade sei[70]. So trägt der Inhalt des Streites wie die so verschiedene Umgebung ein anderes Gesicht in des Paschasius Schrift. Kein Wunder, wenn auch das Marienbild ein anderes wird.

Gleich die erste Begründung Radberts für einen wunderbaren Vorgang auch bei der eigentlichen Geburt[71] läßt das Grundanliegen gut erkennen. Es ist nach Radbert nicht so, daß die Geburt in Schmerzen wie bei Ratramnus zur menschlichen Natur gehört. Auch die Schmerzen sind Folge der Erbschuld. Für das Wunderbare des Geburtsvorganges beruft er sich auf ‚Athanasius'[72]. Da Christus im Geheimnis geboren ward, weiß nur er allein um den Vorgang. Die Geburt ist aber deshalb „ineffabilis", weil sie die Geburt Gottes in der Personeneinheit war. Man kann also hier, so schließt Radbert, nicht von einer gewöhnlichen Geburt sprechen[73]. Man muß annehmen, daß die Geburt ebenso groß war wie die Empfängnis, d. h. beide clauso utero[74]. Als Nachhall aus dem Streit um die Adoptivschaft Christi weist Radbert noch darauf hin, daß Christus eigentlicher Sohn des Vaters auch in der Geburt ist und bleibt. Damit ist diese Geburt erneut über alle bloß menschliche mit alleiniger Adoptivkindschaft Gottes erhaben. Ein Text aus den

---

humanae nativitatis homini Deo contestetur veritatem, ut ex ipsa naturaliter, quod natum est, esse manifeste credatur: PL 121, 102 B/C. — Zum Ausdruck der „genitrix divinitatis" vgl. PL 121, 83 B.

[68] PL 121, 102 D.

[69] PL 120, 1367 B.

[70] PL 120, 1367 B/C.

[71] Dicunt enim non aliter beatam Virginem Mariam parere potuisse neque aliter debuisse quam communi lege naturae et sicut mos est omnium feminarum, ut vera nativitas Christi dici possit. . . . O caeca pietas, quae tam impie sentit de Maria Virgine, et caeca praesumptio, quae tam impie loquitur de Christo. . . Quodsi ita est, ut astruunt et affirmant, quod absit, iam Maria Virgo non est, Christus sub maledicto natus est . . .: PL 120, 1367 D f.

[72] Das tut auch Ratramnus für seine Ansicht: PL 121, 100 D f.

[73] Incarnatus est Unigenitus secreto suo mysterio, quod ipse novit. Unde prosequitur (‚Athanasius in libello Fidei suae'): Nostrum est, inquit, credere et illius nosse: PL 120, 1369 C. — Kurz nachher zitiert er Cyrillus von Alexandrien (PL 120, 1370 B), Augustinus und Gregor d. Gr. (ebd.).

[74] PL 120, 1370 A.

Moralia Gregors des Großen ist ihm hier patristischer Beleg, der ausdrücklich auf den Unterschied zwischen eigentlicher Sohnschaft in der Geburt aus der göttlichen Macht und bloßer Annahme an Sohnes Statt hinweist[75]. Radbert geht hier so weit, daß er, um die volle, reine und zugleich außergewöhnliche Geburt des Herrn fern von allem rein natürlichen Hervorgehen zu beleuchten, die Reinheit bis hin zur *unbefleckten Empfängnis Mariens* lehrt. Sie war dadurch aus aller Befleckung und ihren Folgen in der irdischen Mutterschaft erhoben, so daß sie in keinem Fall unter das Gesetz der Erbschuld fiel. Daher war sie auch jenem Fluch entronnen, der von Gott über Eva und ihre Nachkommenschaft ausgesprochen war[76].

Um die Reinheit der Gebärerin noch stärker zu zeigen, zieht Radbert die Heiligung der Mutter durch den Heiligen Geist hinzu: Als der Heilige Geist in sie kam, hat er die Jungfrau von aller Unreinheit gereinigt (defaecavit) und sie „ausgekocht" (decoxit), damit sie heiliger und reiner sei als die Sterne des Himmels[77]. So konnte das „gratia plena" des Engels anzeigen, daß aller Zorn Gottes ganz (ex integro) verschwunden und die Gnade völlig wiederhergestellt war[78]. Damit ist also das Fleisch des Gottessohnes rein und heilig aus dem geheiligten Fleisch der Mutter in jener erhabenen und schmerzlosen Geburt genommen. So war es würdig, das Fleisch des ewigen Wortes in der Personeneinheit zu sein. Wie sehr hier das Dogma von Chalcedon nachwirkt, ergibt sich aus dem kleinen Zusatz: non ex commixtione naturae, sed unitate personae[79]. Ähnlich wie bei den vorher behandelten Theologen liegt also auch bei Radbert im Hervorheben der ganzen Menschennatur und ganzen Gottnatur in der hypostatischen Vereinigung das ganz Große, das sich dann bei Radbert in den Ausruf konzentriert: Generationem eius quis enarrabit[80]. Maria aber ist wieder aus der zu natürlichen Ebene hinaufgehoben ins Übernatürliche, Erhabene, ohne daß die irdische Mutterschaft dadurch irgendwie zurücktreten muß. Im Gegenteil ist wie in den Auswirkungen des Dogmas von Chalcedon nun noch stärker

[75] PL 120, 1371 A.

[76] Quapropter, quaeso, cessent isti dicere sic eum esse natum ut caeteri nascuntur, quia non genuit eum Virgo Deigenitrix ex origine primae praevaricationis, ut renascatur, sed Spiritu Sancto ut Deus credatur, sine dolore et sine gemitu... Si caro eius de massa primae praevaricationis venit, quomodo Christus Verbum caro sine peccato fuit, qui de carne peccati carnem assumpsit, nisi quia Verbum quod caro factum est eam primum obumbravit, in quem Spiritus Sanctus supervenit et virtus Altissimi eam totam possedit? ... Constat ex auctoritate ecclesiae, quod (Maria) nullis, quando nata est, subiacuit delictis *neque contraxit in utero sanctificata originale peccatum* ...: PL 120, 1371 B/D.

[77] Quando Spiritus Sanctus in eam advenit, totam defaecavit a sordibus Virginem et decoxit, ut sit sanctior quam astra coeli: PL 120, 1372 B.

[78] Cum autem dicit: Gratia plena, ex integro iram expulsam ostendit et restitutam gratiam declarat: PL 120, 1372 B.

[79] PL 120, 1373 B.

[80] Ebd.

das wirklich leibliche Schenken der Mutter an ihr Kind herausgestellt — ein Schenken freilich ihres von aller Sünde und auch der Erbschuld freien Fleisches. Hier geht das Marienbild Radberts zweifellos in der systematischen Ausarbeit über seine Vorgänger weit hinaus, die diese Frage noch nicht stellten. Aber auch durch das Wunder des Geistes in ihr ist diese Geburt selbst keine gewöhnlich menschliche; keine Gewohnheit, sondern volles Mysterium; nicht Natur, sondern Kraft und Würde; nicht einfacher Vorgang der Geburt, sondern Machterweis des Ewigen[81]. Damit tritt neben die Mutter des irdischen Leibes des Herrn erneut und vertieft die Virgo-mater gloriosa.

Ein weiterer Grund, warum Radbert gegen Ratramnus Stellung nahm, ist ein unmittelbar christologischer. Er glaubte, daß durch einen natürlichen schmerzhaften Geburtsvorgang die Reinheit des Herrn gefährdet war. Denn dann habe er unter dem Gesetz der Verdammnis gestanden[82]. Wenn also Ratramnus auch die jungfräuliche Empfängnis und dadurch auch die „jungfräuliche" Geburt zu retten meint, so ist es doch tatsächlich so, daß er Maria unter jene zählt, die der Verdammnis der Stammeltern unterliegen. Daher wäre der Herr aus dem Fleisch der Sünde Mensch geworden. Somit muß auch von Christus aus gesehen Maria ohne Schmerz gebären im Wunder, aus aller Verdammnis der ersten Schuld befreit. Es wird damit das Prophetenwort im Mund des Herrn zur Wahrheit: Du, Gott, bist es, der mich aus dem Mutterschoß genommen; Du bist meine Hoffnung von den Brüsten der Mutter an[83]. Es verbinden sich wiederum auch von dieser christologischen Sicht aus Mutter und Kind im reinen Fleisch und in heiliger Glorie der Geburt.

Ratramnus hatte sich u. a. auf die Stelle aus dem Gesetz bzw. bei Lukas berufen, auf die wir bereits oben hingewiesen haben. Maria und Josef haben das Gebot des Loskaufs für ihre Erstgeburt, die den Schoß „öffnete", erfüllt. So führte Ratramnus seinen Beweis. Radbert benutzt die Gelegenheit der Zurückweisung, um einen weiteren Zug seinem Marienbild beizufügen. Wenn Christus nach des Engels Botschaft kam, um der ganzen Welt *Freude* zu bringen, dann mußte das auch von Maria gelten. So konnte er der Mutter nicht zugleich Schmerz bereiten[84]. Daher war das Opfer im Tempel nur ein Zeichen dafür, daß Christus unter dem Gesetz stand und die Mutter unter ihm als ihrem König, dem sie zu gehorchen hatte[85]. Damit wird ein Gedanke des hl. Ildefons von Radbert wieder aufgenommen.

Aber in das Bild wird hier noch eine weitere Linie eingezeichnet. Es wird die Frage gestellt, warum denn Maria nicht wie ihr Kind durch *Schmerzen zur Erlösung*

[81] Nam quod nascitur Deus homo ex Virgine, non est consuetudo sed mysterium; non est natura sed virtus, sed dignatio; non est ordo nascendi sed potestas: PL 120, 1373 B. Wörtlich ist das vorher bereits geschrieben in Exp. in Mt., PL 120, 101 B.

[82] Unde plurimum desipiunt, qui dicunt eum communi lege naturae esse natum, qui non ea lege constat esse conceptus, quoniam haec lex nascendi, quae nunc lex naturae vocatur, ex vitio primae damnationis est... Sed absit a fidelium cordibus, ut ita Christus natus credatur filius irae: PL 120, 1373 C.

[83] Unde interrogemus istos sequaces Helvidii haeretici, qui, etsi Virginem eam non denegant permansisse, pudicitiam tamen commaculant et gratiam, qua plena praedicatur, quando communi lege vitiatae naturae dicunt eam peperisse. Quod si ita peperit, ergo adhuc in massa primae damnationis contra angeli vocem maledictioni subiacuit et Verbum Patris de carne peccati, quod absit, ut caro fieret, hominem assumpsit...: PL 120, 1373 D.

[84] Non potest fieri iuxta angeli vocem, qui gaudium universorum affert, ut ipse Christus tormenta in ortu suae matri attulerit: PL 120, 1376 A.

[85] PL 120, 1376 A.

beitragen konnte und durfte. Radbert antwortete: Christus ist der Erlöser. So ließ er sich bescheiden unter das Gesetz stellen, damit er alle, die auch unter dem Gesetz standen, erlöste, wie er auch geopfert wurde, um für uns dem Vater das Opfer darzubringen. Daher trug er selbst zwar unsere Schmerzen; aber er konnte unmöglich die Folgen der Erbschuld auf die Mutter legen. Wenn er die Mutter „unrein" machte, wie hätte er dann uns von unserer Schuld reinigen können?[86] Es muß sich freilich hier nicht um die Frage gehandelt haben, ob Maria durch ein einfaches Mitleiden dem Erlöser ihre Hilfe habe schenken können und dürfen. Was der Herr Maria nicht aufladen durfte, war nur die „Befleckung" durch eine schmerzvolle Geburt, die nach Radbert so sehr mit der Erbschuld verbunden war. Denn Radbert kennt durchaus das Kreuztragen mit dem Herrn, wie er es z. B. im Matthäuskommentar bei Gelegenheit der Szene des kreuztragenden Simon ausführt. Dort ist ihm das Kreuz etwas, was alle mit dem Herrn umfassen sollen. „Unser" Kreuz ist letztlich in der Einheit des mystischen Leibes nach Radbert „sein" Kreuz und umgekehrt[87]. Dabei ist es auch für Radbert kein Gegensatz, wenn Johannes nicht vom helfenden Simon berichtet[88]. Maria aber steht nach Radbert an hervorragender Stelle unter den Kreuzträgern. Sie hat so gelitten, daß er glaubt, sie sei nicht die „altera Maria", die am Ostermorgen zum Grabe ging. Denn die Mutter sei so voller Leides gewesen, daß sie nicht habe herumwandern können[89]. Wie die Kirche schon vorher die Mutter der Schmerzen verehrt hat, so tut es hier nun auch Radbert. Maria ist ihm also nicht nur die physische Mutter des Herrn, sondern auch seine Mitkreuzträgerin. Jesus erwiderte nach ihm treu diese Hilfe. Radbert führt das an einigen unauffälligen Stellen aus — zufällig und darum desto deutlicher: Als Maria und die „Brüder" zu Jesus kamen, hat er unter feiner Rücksichtnahme auf seine Aufgabe wie auf seine Mutter die Antwort so gewählt, daß beides zur Geltung kam. Er „mäßigte" sie so, daß er die Mutter nicht verleugnete, für die er ja auch am Kreuz noch sorgte[90]. Es ist also offenbar, daß die Leugnung einer schmerzhaften Geburt einen anderen Grund bei Radbert gehabt haben muß: ihre zu enge Verbindung mit der Erbschuld. So fanden denn die Engel bei der Geburt und den Tagen nachher die Mutter ohne Schmerzen wie auch andere Frauen, die zu ihr kamen. So begegnete sie auch den Hirten wie den Weisen aus dem Morgenland[91]. Wie hätten auch die Engel im Gloria „Friede den Menschen" singen können, wenn im gleichen Augenblick Maria in Geburtswehen lag[92].

Bei der Beantwortung des Einwurfes des Ratramnus, Christus werde der Erstgeborene genannt, kommt Radbert auf einen weiteren Wesenszug seines Marienbildes zu sprechen, der besonders für die spekulative

[86] Alias autem si ipse, quod absit, immundus esset, ut matrem coinquinaret, quomodo nos emundaret in sua oblatione . . .: PL 120, 1378 C.

[87] Non hoc igitur vacat a mysterio, quod secundum Joannem Christus crucem suam solus portare dicitur, secundum reliquos vero non ipse. . . Joannes quia divinam eius naturam susceperat explanandam, nullam . . . habet mentionem. . . Verumtamen portat eum ipse Simon factus oboediens Deo Patri, simul cum membris suis, qui sub nomine hoc censentur et inveniuntur in via. . . Non enim suam sed nostram portat crucem et ideo iubemur nos nostram portare crucem. Quia etsi sua est, in qua patiatur homo Deus, nostra tamen est, qua redimimur et salvamur: PL 120, 944 B/D. Zum Sinn des Kreuztragens vgl. auch PL 120, 433 A; zu seiner Notwendigkeit PL 120, 683 A.

[88] Ebd.

[89] Quam aliam (Mariam) quidam matrem Domini existimant. Sed non puto, quae tantis affecta erat animi passionibus, tantis excruciata doloribus, ut sic passim discurreret: PL 120, 978 B.

[90] PL 120, 480 D.

[91] PL 120, 1378 D f.

[92] PL 120, 1379 A.

Erfassung der Lehre von der Himmelfahrt Mariens von Bedeutung werden sollte. Ratramnus hatte geschrieben, bei einer einzigartigen wundervollen Geburt hätte die Heilige Schrift wohl von dem „Eingeborenen", nicht aber vom „Erstgeborenen" sprechen können[93]. Radbert antwortet, daß Christus beides sei. ‚Eingeboren' ist er vom Vater und doch der ‚Erstgeborene' von uns allen[94]. Wie Christus von Paulus der Erstgeborene aus der Auferstehung genannt wird, weil er als erster auferstanden ist, so ist er auch der Erstgeborene aus der Taufe[95]. Daher nennt ihn die Heilige Schrift auch in der Geburt so, weil er als erster von allen den Schoß der Mutter der *Kirche* öffnete[96]. Radbert hat in seiner Expositio in Ps 44 eingehend von der Kirche als Mutter und Jungfrau gesprochen. Sie ist Mutter, weil sie Söhne und Töchter gebiert; sie ist Jungfrau, weil sie im Glauben die Treue hält. Daher kann auch sie Mutter und Jungfrau zugleich sein[97]. Die Verbindung der Kirche mit Christus ist aber so eng, daß Radbert auf sie die Geburt aus der Jungfrau auch im Sinn der Geburt des *einen* Gottmenschen in etwa anwenden kann: Wie Christus Gott und Mensch zugleich ist, so muß auch die Kirche mit ihrem Bräutigam eins sein; zwar nicht so, daß sie Gott ist wie Christus, aber Ein Fleisch mit ihm und Ein Körper. Weil Gott Fleisch wurde, so soll der ganze Mensch in Gott übergehen und die Kirche mit Christus Ein Körper und Fleisch werden[98]. Die Hochzeit zwischen Christus und der Kirche aber ward im Schoß der Jungfrau gefeiert, als das Wort Fleisch wurde, so daß der Mutterschoß das Brautgemach wurde[99]. Diese enge Verbindung geht so weit, daß die Kirche — versinnbildet in der Gestalt der Maria Magdalena — den Herrn aufnahm, ihn in ihrem Glauben begrub und sein Haupt und seine Füße mit kostbarem Öl salbte[100]. Mit ihm ist sie schon droben in der Ewig-

[93] PL 120, 1379 B.

[94] PL 120, 1379 B/C.

[95] PL 120, 1380 A.

[96] Unde quia colligitur in specie genus, quamvis Unigenitus dici posset per naturam, magis tamen hic Primogenitus debuit dici, ut esset indicium, quod iam in eo et per eum alii quam multi fratres colligebantur filii ecclesiae per gratiam, cuius aperuit vulvam... Non qui vulvam vexaret matris, sed qui vulvam aperiret ecclesiae: PL 120, 1379 B/D. Vgl. die ähnliche Ausführung PL 120, 121 C; ein weiterer Grund liegt im Primogenitus totius creaturae (PL 120, 1380 A und 121 C).

[97] PL 120, 1001 A/C.

[98] Sic quippe venit Deus in homine, ut homo esset in Deum atque Deus et homo unus esset Christus; ita necesse est, charissimae, ut cum sponso unum sit ecclesia quodammodo, non ut sit Deus, quod Christus est, sed una sit caro cum ipso, unum corpus, quatenus carnis et Dei fiat unum commercium. Quia Deus transivit in carnem, homo totus transeat in Deum et fiat unum corpus unaque caro, Christus et ecclesia: PL 120, 1000 A/B.

[99] Hae nuptiae in ipso celebratae sunt et iuncta est sponso ecclesia iure sponsalitatis, quando dona Spiritus Sancti ex integro homo-deus accepit et tota corporaliter divinitas in illo mansit..., ex quo homo factus est et processit tamquam sponsus de utero Virginis, quia eius uterus eius thalamus fuit...: PL 120, 741 C.

[100] PL 120, 884 C.

keit[101]. Des Herrn Gebet an den Vater um die Einheit[102] ist somit erfüllt worden, wenn auch nicht in der Einheit der Substanz, so doch in der Einheit der Gnade[103]. In ihr bilden wir eine echte Einheit, verschieden zwar in der Fülle der Gnade und des Schmuckes, aber gerade dadurch sind wir die glorreiche und in der Vielfalt herrliche Braut des Bräutigams[104]. Unter allen Gliedern ragt wieder Maria nach Ratramnus besonders hervor. In ihr hat sich Christus mit der Kirche vereint[105].

So wächst auch bei Radbert aus der Mutter des Herrn die *Mutter der Gläubigen.* Er selbst hat sich in der Jugend vor ihrem Altar dem Herrn geschenkt[106]. Er kann den Nonnen nichts mehr empfehlen als die Liebe der Mutter und ihre Nachahmung. Sie soll ihnen Meisterin in der Demut, der Reinheit und Keuschheit ihres Lebens werden[107]. Sie wird unsere Bitten zum Herrn bringen und auch mit uns selber bitten. Sie ist ja schon bei ihm, über alle Engelchöre erhaben[108]. Dieser Hinweis auf ihr Sein droben am Thron ihres Sohnes ist wohl die Krönung des Marienbildes des Abtes von Corbie. Aber es ist nur die natürliche spekulative Folge dieses Gesamtbildes: Sie ist die Reine, ohne Erbschuld, ohne Folge der Sünde bis hin zur schmerzlosen Geburt, im Herzen des Sohnes tief geborgen, die erste Braut der Kirche, die auch schon droben in der Herrlichkeit ist.

Das geht auch aus den Schlußworten der Schrift gegen Ratramnus hervor. Hier bittet er die Nonnen um ihr Gebet bei Maria. Er fühlt sich zwar unwürdig, mit ihnen vor dem Thron der Jungfrau zu stehen und ihr Jubellieder zu singen. Sie möchten daher für ihn bitten, daß die Jungfrau-Mutter dieses Werk annehme. Sie bedürfe zwar keines Lobes, da die Engel ihr Lob singen; auch könne ihr Bild durch keine Schmähung verdunkelt werden, da sie glorreich über die Chöre der Engel erhoben sei. Sie wird so von allen verehrt, die ihren Sohn preisen, der dem Vater wesensgleich aus ihrem Schoß geboren ist[109]. Daher bittet Radbert die Leserinnen, auf die Krippe so zu schauen, daß sie dort den Herrn liegen sehen, der nicht mehr am Kreuze hängt, sondern schon in der Herrlichkeit des Vaters ist. Man sieht also, welches religiöse Anliegen Radbert letztlich bei der Frage der schmerzlosen Geburt bewegte: das Hinüber aus dem Dunkel der Erbschuld hinauf in die Glorie der Geburt und so auch der ewigen Herrlichkeit, wo er nun ist und mit ihm die Mutter[110].

Den theologischen Hintergrund dieser Ausführungen zeigt der erneute Hinweis auf das Dogma von Chalcedon in den letzten Darlegungen von De partu virginis. Radbert kommt noch einmal auf die Predigt Leos zur Geburt des Herrn zu sprechen und führt aus ihr drei

---

[101] Quae (ecclesia) virtute Dei in dextris est collocata: PL 120, 925 C.

[102] Jo 17, 21 ff., zitiert PL 120, 176 C.

[103] Sicut Pater et Filius unum sunt per substantiam, ita et nos in ipsis unum sumus per gratiam: ebd.

[104] PL 120, 1001 D f.

[105] Sibi ipse columnas scidisse recte dicitur, dum . . . dedicavit Mariam et per eam sibi univit ecclesiam, cui septem principalia dona Spiritus Sancti divisit: PL 120, 105 C.

[106] PL 120, 1040 B.

[107] PL 120, 1055 A/B.

[108] Super choros elevata angelicos: PL 120, 1009 D.

[109] PL 96, 235 A — 236 A.

[110] Et ideo, sponsae Christi, sic respicite ad cunas et ad praesepium, ut eum semper consedere intelligatis in dextera Patris, non iam vagientem inter crepundia neque pendentem in cruce sed regnantem super omnia, cui data est, ut ipse testatur, omnis potestas: PL 96, 236 A; vgl. ebd. 233 C/D.

lange Stellen wörtlich an[111]. In ihnen wird schon darauf hingewiesen, daß die Geburt, trotz aller Ähnlichkeit in der Bereitung des menschlichen Körpers von der Mutter, im Wesen ganz unähnlich sei von einer gewöhnlich menschlichen, weil sie Tat der göttlichen Macht in der Jungfrauengeburt ist[112]. Kurz nachher führt er den Gedanken des Chalcedonense auch in eigenen Worten aus. Es geschieht bei der Deutung der Isaiasprophetie: Gott wird Euch ein Zeichen geben. Dies gottgegebene Zeichen besteht nach Radbert darin, daß in Christus eine doppelte *Handlungsmöglichkeit* ist, ohne daß die beiden Naturen sich *vermischen*. So handelt die Gottheit und handelt die Menschheit des einen Christus. Aber das geschieht doch so, daß die Gottheit nicht ohne die Menschheit handelt und die menschliche Natur nicht ohne die göttliche, mag sich dabei auch die göttliche verbergen unter der Gestalt des Knechtes. Daher ist auch die Geburt ein Zusammenwirken von beiden: ut natura nascentis comprobetur ex Virgine et signum, quod ipse dedit, per se mirabile praedicetur ex divinitatis operatione[113]. Es verbindet sich also der Gedankengang des Dogmas von Ephesus von der Gottesgebärerin mit dem von Chalcedon von der echten Menschheit des Herrn in wahrer, wenn auch wunderbarer Geburt aus der Jungfrau. Auch Radbert gründet also im Tiefsten sein Marienbild auf der Unvermischtheit der Naturen, die beide in voller Göttlichkeit und Menschlichkeit das Wunder der Personeneinheit und damit das Wunder Mariens als der jungfräulichen und doch wahren Mutter des ewigen Wortes in seiner echten Menschheit ausmachen. Erst in diesem scheinbaren Gegensatz ist auch bei Radbert erst das Wunder in der ganzen Größe sichtbar. So erscheint wieder die Wichtigkeit des Dogmas von Chalcedon für das Christus- und Marienbild bis in seine letzten Auswirkungen. Radbert ist dabei der Theologe, der wie in seiner Eucharistielehre[114] gegen Ratramnus die feinere Linie des echten Symbols im Wunder vertritt. So enthält sein Marienbild, stärker noch ausgeprägt als bei Ildefons von Toledo, das ganz Wundervolle ihres reinen Seins bis hin zur unbefleckten Empfängnis und zur Glorie droben am Thron ihres Sohnes. Aber es behält dabei das andere Element des Dogmas von Chalcedon: das volle Mütterliche, das die echte Menschennatur ihres Kindes schenkt nicht nur in wunderbarer Empfängnis aus dem Heiligen Geist, sondern auch in schmerzfreier wundervoller Geburt. Es ist somit stärkste spekulative Verbindung der von Ephesus und Chalcedon angeregten Gedanken: honor, quia totum erat deificum, quod natum[115].

---

[111] Siehe PL 96, 228 B f.

[112] Nam, ut ipse (Leo) testatur, haec nativitas, licet sit in eo natura consimilis, origo est dissimilis: PL 96, 228 B.

[113] PL 96, 231 A.

[114] Vgl. J. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926, 145 ff.

[115] PL 96, 223 A.

c) Paschasius in dem Brief ad Paulam et Eustochium Ps.-Hieronymus

Zu diesem Marienbild des Paschasius Radbertus paßt innerlich sehr gut der im Mittelalter unter dem Namen des Hieronymus gehende Brief an Paula und Eustochium über die Aufnahme Mariens in den Himmel[116].

T. A. Agius hat ihn 1923 eingehender untersucht und Radbert zugeschrieben[117]. G. Morin hatte das kurz bereits 1888 getan[118], aber 1891 in dem Brief eine fromme Täuschung des Ambrosius Autpertus gesehen[119]. Auf die Darlegungen von Agius hin hat Morin wieder Radbert als Verfasser anerkannt[120]. 1938 hat Dom C. Lambot sich noch eingehender der Frage zugewandt und ebenfalls Radbert den Brief zugeschrieben[121]. Der Beweis von Agius stützt sich im wesentlichen auf drei Gründe. In der sicher echten Erklärung des 44. Psalms ist wie im Brief die Schrift des Ambrosius De virginibus in ganz ähnlicher Weise, wenn auch unabhängig, benutzt. Die Ähnlichkeit geht so weit, daß einzelne Worte in beiden Werken wörtlich gleich den Ausführungen des Ambrosius beigefügt sind. So hat z. B. sowohl die Erklärung in Psalm 44 wie der Brief die Worte ‚splendor paternae gloriae', wo Ambrosius nur von splendor spricht[122]. Verstärkt wird dieser Grund durch eine ganz ähnliche Ausführung zur christologischen Frage des Homo assumptus[123]. Endlich ist eine Reihe von Formulierungen in beiden Schriften gleich. Es werden auch mehrere seltene Worte in beiden gebraucht, wie officiosissime, gratulabundus[124]. Dom Lambot hat diesen ersten Versuch wesentlich ergänzt[125].

Wir können nun durch das bisherige Ergebnis unserer Untersuchung des Marienbildes Radberts diese mehr literarischen Feststellungen auch inhaltlich stützen. Zugleich wird es dadurch möglich sein, das Marienbild Radberts und seiner Zeit in einigen Punkten noch deutlicher herauszuarbeiten.

Der Verfasser zeigt im Brief, wie die Lehre der Aufnahme Mariens in den Himmel auf der einen Seite weit verbreitet war[126]. Die Nonnen haben ihn daher um einen

---

[116] Ep. 9, PL 30, 126—147.

[117] On Pseudo-Jerome, Epistle 9: JThStud 24 (1923) 176—183.

[118] RevBén 1888, 347.

[119] Ebd. 1891, 276 und 1892, 497.

[120] Ebd. 1923, Suppl. 106.

[121] Ebd. 46 (1939) 265—282. Vgl. dazu auch zustimmend H. Peltier, DictThCath 13, 1632 und Paschase Radbert, abbé de Corbie, Amiens 1938; M. Jugie, La mort et l'assomption de la Sainte Vierge, Città del Vaticano 1944; S. Alameda, La desorientación asuncionista de los siglos VIII—XIII y sus causas: Estudios Marianos 6 (1947) 205—207; H. Barré, La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ: Études Mariales 7 (1949) 70—73; G. Quadrio, Il trattato ‚De Assumptione beatae Mariae Virginis' dello Pseudo-Agostino et il suo influsso nella Teologia Assunzionistica Latina, Romae 1951, 86. Weitere Literatur siehe A. Deneffe-H. Weisweiler, Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O. F. M. Quaestiones ineditae De Assumptione B. V. M., Monasterii 1952, 47 f. — Bei H. Barré, a. a. O., findet sich ein guter Überblick zur Entwicklung in der Verfasserfrage.

[122] Agius, a. a. O. 180.

[123] A. a. O. 181.

[124] A. a. O. 182.

[125] A. a. O.

[126] Die Grundlinien des Briefes hat gut herausgestellt: J. R. Geiselmann, Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel: GeistLeben 24 (1951) 356—380; bes. 365 ff.

Bericht und seine Stellungnahme gebeten. Aber der Brief läßt den wesentlichen Grund nicht gelten: die Transituslegende[127]. Das einzige, was dem Briefschreiber die Legende zu beweisen scheint, ist, daß Maria am heutigen Festtag von ihrem Leib geschieden ist[128]. Auch das leere Grab ist dem Verfasser kein Beweis dafür, weil nicht feststeht, wann der Leichnam aus ihm genommen wurde[129]. So möchte der Brief keine feste Entscheidung geben, wenn er auch die Tatsache nicht leugnen will[130]. Der Schreiber will also nur über das Paula und Eustochium antworten, was sicher ist, um so ihre religiöse Haltung Gott gegenüber zu stärken, wozu ihm Maria als Siegerin über allen Irrtum helfen möge[131]. Es ist hier schon bezeichnend, wie sehr Maria in ihrer Dienerinstellung bleibt. Daher ist es für den Verfasser auch letztlich nicht so wesentlich, daß ihr Leib schon in der Herrlichkeit ist; wenn sie nur selbst am Thron ihres Sohnes bittet. Es ist also dasselbe dienende Bild, das wir oben schon aus dem Matthäuskommentar und aus De partu virginis gesehen haben. Sicher erscheint ihm von den Geschehnissen nach der Auferstehung nur, daß Maria Jungfrau blieb an Geist und Körper. Darum beschützte sie Gabriel und vor allem der Apostel Johannes[132].

Es kommt an dieser Stelle zu einer sehr interessanten Darlegung über das Leben Marias nach der Himmelfahrt ihres Sohnes. Die Mutter ward das Zentrum des Lebens der Apostel. Denn sie war am meisten vom Heiligen Geist in die Geheimnisse des Herrn eingeweiht worden — mehr als die Apostel, wenn auch diese vom Geist in alle Wahrheit eingeführt worden waren[133]. Die Einheit der Mutter mit den Aposteln umfaßte neben diesem Unterricht nach dem Bericht der Apostelgeschichte ein gemeinsames Beten und Vertrauen[134]. Das ist dem Verfasser des Briefes zugleich ein weiterer Grund der Aufnahme Mariens in den Himmel: Nun ist der Kreis ihres Lebens noch größer geworden: Exultate, inquam, et gaudete et laetetur omnis orbis, quia hodie nobis omnibus eius intervenientibus meritis salus aucta est[135]. Man wird sich hier der Worte von selbst erinnern, die Radbert in De partu virginis im gleichen Sinn an die Nonnen richtete. Aber dort wie hier kommt es Radbert offenbar sehr darauf an, daß auch so Christus der Mittelpunkt des religiösen Lebens ist. Denn er fügt ausdrücklich hinzu: Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß alles, was der Mutter in würdiger Weise an Ehre zuerkannt wird, zum Lob ihres Sohnes gereicht[136]. Daher

[127] PL 30, 127 B/C. [128] Ex his nihil aliud experiri potest pro certo, nisi quod hodierna die gloriosa migravit a corpore: ebd.

[129] Quomodo autem vel quo tempore aut a quibus personis sanctissimum corpus eius inde ablatum fuerit vel ubi transpositum utrumne resurrexerit, nescitur: PL 30, 127 D.

[130] Quod, quia Deo nihil est impossibile, nec nos de beata Maria Virgine factum abnuimus: PL 30, 128 B.

[131] Unde de his, ex quibus certi sumus, tantisper loquamur ad exhortationem vestram: PL 30, 128 C.

[132] Quod si quaeritur post ascensionem quid egerit, unum pro certo est, quia Virgo sancta corpore ac mente permansit, quam sane angelus Gabriel acsi coelestis paranymphus intactam custodivit et Joannes apostolus atque evangelista, cui Christus eam de cruce commisit, virgo virginem servavit: PL 30, 128 C/D.

[133] Tanto siquidem verius quanto ab initio plenius per Spiritum Sanctum cuncta dedicerat et perspexerat oculis universa, licet et apostoli per eundem Spiritum Sanctum omnia cognoverint et in omnem edocti pervenerint veritatem: PL 30, 128 D; vgl. Exp. in Mt., PL 120, 988 B und 99 D.

[134] Quam sane beatam Virginem, etsi omnes venerati sunt discipuli eique famulabantur affectu dilectionis, Joannes tamen amplius . . .: PL 30, 128 D f.; zu „nihil haesitantes" im Text siehe Exp. in Mt., PL 120, 988 B/C.

[135] PL 30, 130 B.

[136] Nulli enim dubium, quin totum ad gloriam laudis eius (Christi) pertineat, quidquid digne Genitrici suae impensum fuerit: PL 30, 130 C.

(ex quo) fürchtet er auch an dieser Stelle, daß sein Lob nicht groß genug gegenüber der Mutter ist[137]. Es ist also dieser Hinweis auf Christus keine Einschränkung des Lobes der Mutter, sondern es wird dadurch nur die enge Verbindung von Mutter und Sohn herausgestellt. Was zu ihr von Menschenmund gesagt wird, ist ja immer noch gering gegenüber dem Lob der Ewigkeit, womit Maria durch den Mund der Propheten, der Patriarchen, der Evangelisten und der Engel gepriesen wurde bis hin zum ‚gratia plena'[138].

Hier wie in De partu virginis und im Matthäuskommentar ist der gleiche Gedanke der Marienauffassung Radberts im Anschluß an den Leobrief maßgebend: ihre über alles erhabene echte Geburt des ewigen Gottes. Wie in den anderen Schriften sind es drei Grundgedanken, um die seine Ausführungen kreisen. Einzigartig ist diese Geburt und daher auch die Stellung der Mutter zunächst, weil sie *Mutter und Jungfrau zugleich* ist. Sie verbindet die Jungfrauschaft mit der Fruchtbarkeit. Eingehend spricht der Brief darüber, wenn er Johannes und Maria gegenüberstellt. Beide teilen die Jungfrauschaft, und darum ward Johannes mit Recht zum Schützer Marias bestellt. Aber dennoch ist sie bei beiden ganz verschieden. Weil die Fruchtbarkeit der Unversehrtheit noch höher steht als die bloße Jungfrauschaft, ist in Maria Jungfrauschaft wie Fruchtbarkeit ganz göttlich groß[139]. Es ist ihre Geburt einfachhin *das* Wunder, freilich bleibt ihr Kind dabei wahres Menschenkind[140]. Auch diesen Gedanken hatten wir bereits oben bei Radbert festgestellt[141]. Den Einfluß des Dogmas von Chalcedon können wir somit gleichfalls hier im Brief bemerken.

Der zweite Gedankenkreis um das Geburtsgeheimnis des Briefschreibers umschließt wie in De partu virginis das *Herabkommen Gottes im wahren Menschentum* in den Schoß der Jungfrau. In beiden Schriften wird dieser Gedanke an Hand der Psalmstelle Descendit sicut pluvia in vellus (Ps 71, 6) dargetan.

In De partu virginis beruft sich Radbert auf Kassiodors Psalmenkommentar[142]. Im Brief finden wir diese Berufung nicht, aber sonst den gleichen Gedanken[143]. Denn in beiden senkt sich der himmlische Tau auf das jungfräuliche Vlies nieder. Die ganze Fülle (unda) der Gottheit hat sich ins Fleisch ergossen, als das Wort Fleisch wurde[144].

---

[137] Ex quo timeo satis et valde pertimesco, dum vestris cupio parere profectibus, ne forte sicut improbus ita et indignus laudator inveniar: PL 30, 120 C.

[138] PL 30, 130 C/D.

[139] Una siquidem virtus virginitatis in ambobus, sed altera proportio in Maria: altera quidem quia fecundior, sed ipsa. Ipsa vero, sed altera, quia etsi ipsa eademque incorruptio, tamen foecunditas integritatis longe gloriosior quam virginitas. Idcirco et foecunditas in illa tota deifica est et virginitas... Ideoque totum superexcellit de illa, quae dicuntur, quia sunt divina et ineffabilia: PL 30, 129 A/B.

[140] Unde virginitas et fecunditas prolis supereminens novitas est, quamquam humanum cernatur ex carne, quod nascitur: Ebd.

[141] Vgl. De partu virginis: PL 120, 1375 A/B.

[142] PL 120, 1385 C.

[143] PL 30, 131 A.

[144] PL 30, 131 A. Vgl. De partu virginis, PL 120, 1385 D.

Der Brief fügt daran noch eine nähere christologische Erläuterung, die sich aber im wesentlichen auch in De partu virginis findet, wo sie unter dem Namen des Athanasius geht[145]: Das Wort ist in dieser wundervollen Geburt nicht vom Vater geschieden. Im verborgenen Gottesgeheimnis, das er allein kennt, ist er für uns Mensch geworden. Da er die ganze Menschennatur annahm, ward er ganz Mensch, und da er zugleich alles behielt, konnte er auch nichts anderes als Gott sein, als er aus Maria geboren ward[146]. Er ist die Allwissenheit und die Allmacht. So wußte und vermochte er das Wunder zu schaffen, in einer Person, in einer Substanz Gott und Mensch zu sein. Die Mutter aber wurde darum mit Recht — der Brief wendet hier das Radbertus so geläufige „iure" an — vom Engel mit „gratia plena" begrüßt[147]. So kam in Maria auch die Fülle der Gnade, wenn auch in einem anderen Sinn als in Christus. Auch das ist eine sonst von Radbert vertretene Idee für Christus[148], die er nun hier auf die Mutter überträgt als die Gebenedeite unter den Weibern[149]. Die Segnung Mariens hat dadurch den Fluch Evas ganz weggenommen[150], ja die Gnade ist nun noch größer geworden, als sie je in der Welt gewesen ist[151].

So tritt das Wunder echter Menschwerdung des wahren Gottessohnes in neuer Herrlichkeit, nun von der Gottheit aus gesehen, in das Marienbild: Igitur quod natura non habuit, usus nescivit, ignoravit ratio, mens non capit humana, pavet coelum, stupet terra, creatura omnis etiam coelestis miratur: hoc totum est, quod per Gabrielem Mariae divinitus nuntiatur et per Christum adimpletur[152]. Der Grundgedanke in beiden Werken ist also der gleiche. Nur die Schlußfolgerung ist verschieden: Wie kann denn diese Geburt dennoch eine natürliche sein? fragt sich Radbert in De partu. Und der Brief bittet als Folgerung die Nonnen, im Lob dieser Gottesgebärerin an ihrem Festtag nicht zu ermüden. Ist doch das Fest das Privilegium derer, aus der Gott und Mensch geboren ist[153].

Wir dürfen eine wiederum gleiche Voraussetzung in beiden Schriften zu dieser Geburt nicht übergehen, da sie wiederum ganz bezeichnend für Radbert ist. Es ist oben darauf hingewiesen worden, wie stark Radbert die unbefleckte Empfängnis Mariens herausstellt. So nur

[145] Vgl. PL 120, 1369 C. Siehe Agius, a. a. O. 181.
[146] PL 30, 131 C. Siehe dazu Leo, ep. 25, PL 54, 210.
[147] PL 30, 131 C.
[148] Vgl. Exp. in Ps. 44, PL 120, 1025 C/D.
[149] In Mariam vero totius gratiae, quae in Christo est, plenitudo venit, quamquam aliter: PL 30, 131 D.
[150] PL 30, 131 D. Vgl. denselben Gedanken in Exp. in Mt., PL 120, 983 C und De partu virginis, PL 120, 1372 A/B.
[151] Insuper gratiam refudit Christi ortus, quam non habuit prius omnis mundus: PL 30, 131 D.
[152] PL 30, 131 D.
[153] PL 30, 132 D.

konnte nach ihm das Fleisch des Menschensohnes ganz rein sein, wenn er es aus der unbefleckt empfangenen Mutter nahm. Damit geht Radbert bekanntlich weit seiner Zeit voraus, der es genügte, wenn die Empfängnis im Heiligen Geist und in wunderbarer Geburt geschah, sollte die Mutter auch selbst noch befleckt empfangen worden sein. Die Forderung der ganz reinen Geburt führte ihn dazu. Den gleichen Grundgedanken, wenn auch vielleicht noch nicht bis zur letzten Schlußfolgerung durchgedacht, findet man auch im Brief. Er geht dabei von dem auch von Alkuin gebrauchten[154] und aus Arnobius genommenen Bild von der Purpurfärbung aus. Wie die ganz reine Leinwand durch das Blut der Purpurschnecke purpurn wird, so ist Maria durch den Heiligen Geist als Jungfrau die Mutter im Purpur geworden, dadurch ganz geeignet als Kleid und als Ruhm des höchsten Königs[155]. Sie war schon längst (dudum) unvergleichbar über alle Jungfrauen erhaben, so daß sie schon damals die Vereinigung mit der Gottheit unter beiden Naturen in sich hätte aufnehmen können. Aber nun wird sie vom Heiligen Geist erfüllt und mit der Kraft des Allerhöchsten überschattet, so daß sie nun noch mehr göttlichem Handeln offensteht[156]. Hierbei vergißt Radbert das Chalcedonense nicht: salva utraque natura. Damit will er wiederum die Größe der Geburt herausstellen und die Mutter auszeichnen. Das ‚sanctior quam astra coeli' aus De partu virginis[157] ist hier im Brief noch konkreter umschrieben: pretiosior meritis, celsis sublimior fastigiis, pulchrior sanctitate, gloriosior suorum praerogativis meritorum[158]. Daher ist Christus seiner Mutter in seiner Himmelfahrt vorausgegangen und hat ihr droben den Ort der Unsterblichkeit bereitet, damit sie mit ihm herrsche in Ewigkeit[159]. So ist dort droben ewige Himmelfahrt statt der bei uns nur einmal im Jahr gefeierten[160]. Der Herr erfüllt damit als erster jenes Gebot, das er uns allen gegeben hat im Befehl, Vater und Mutter zu ehren — wie den ewigen Vater, so auch die irdische Mutter[161].

Sofort aber geht dieser Gedanke wie in den anderen Schriften Radberts und vor allem im Matthäuskommentar wieder auf das Christologische über und erhält aus ihm seine besondere Weite und Größe, die das ganze Marienbild Radberts immer wieder auszeichnet. Auch dadurch verrät sich der gleiche Verfasser: Göttlicher Vater und irdische Mutter erinnern ihn an die beiden unvermischten Naturen des Dogmas

[154] Vgl. PL 101, 46 D und 210 D.
[155] PL 30, 133 A/B.
[156] Quippe, ut ita loquar, beata et gloriosa Virgo Maria eo modo, quamvis dudum incomparabilis esset universis, quae sub coelo sunt, virginibus, ut decenter posset in se suscipere divinitatis admixtionem salva utraque natura: PL 30, 133 B.
[157] Vgl. PL 120, 1372 B.
[158] PL 30, 133 B.
[159] Ascendit et praeparavit huic sanctissimae et gloriosissimae Virgini locum immortalitatis, ut cum eo regnare posset in perpetuum: PL 30, 133 D.
[160] PL 30, 134 D.
[161] PL 30, 135 A.

von Chalcedon. Es ist genau so wie in De partu virginis[162]. Zwar sind die Naturen verschieden. Denn nur in der einen ist er der Mutter untertan. Aber dennoch bleibt er der Eine Christus in beiden Naturen, unvermischt und zugleich ungeteilt. So ist daher auch Maria zu verehren: als Mutter des Herrn, die Gott und Mensch uns schenkte. Man spricht daher mit Recht von zwei Geburten des Herrn: die eine aus dem Vater in der Ewigkeit, die andere aus der Mutter in der Zeit. Aber ein und der gleiche ist es, der so geboren wurde nach dem Pauluswort: In quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter[163] (Col 2, 9). Somit ist auch die Erfüllung der Weissagung des Jeremias von dem ganz Neuen, das Gott schafft, erfüllt[164], eine Stelle, die sowohl im Matthäuskommentar[165] wie in De partu virginis[166] im gleichen Zusammenhang angeführt wird[167]. Wenn wir alle diese Ähnlichkeiten zusammenfassen, ist die Gleichheit des Marienbildes in der Geburt Gottes und in unvermischten Naturen und damit in voller Größe wohl deutlich gemacht.

Noch ein dritter Gedankenkreis verbindet den Brief mit den andern Werken Radberts: nicht nur die ausdrückliche Zweiheit der Naturen wird in Anwendung der Lehre von Chalcedon hervorgehoben, sondern auch die des *doppelten Handelns Christi,* was wiederum für das eigene Marienbild des Abtes wesentlich ist. Doppelt ist das auffällig, weil sonst für das Marienbild dieser christologische Zug weniger beachtet wurde. Im Brief ist der Gedanke unmittelbar dem Leobrief an Flavian teilweise sogar wörtlich entnommen: Verbo operante, quod Verbi est, et carne exsequente, quae carnis erant[168]. Der Schluß ist auch der gleiche in beiden: Sic quippe cuncta oportet considerare, quatenus et plena divinitas in Christo intelligatur homini unita et plena humanitas in Deum assumpta[169]. Wie in De partu virginis gefolgert wird, daß so beides ganz und immer in der Herrlichkeit wie in der exinanitio verbunden bleibt und daher auch die Geburt in allem Glanz eine na-

[162] PL 120, 1373 A/B.

[163] Porro quod Patrem honoraverit, ipse testis est, cum ad Judaeos ait: Ego gloriam meam non quaero... De matre vero evangelista: ... Erat subditus illis. Sed alia est natura, qua Deus Pater secundum se honoratur, alia qua idem parentibus subditur. In utraque tamen unus idemque Christus recte creditur... Hanc quippe unionem divinitatis et humanitatis inconfusam atque indivisam fides catholica servat..., ut neque conversio in alterutram duarum substantiarum partem recipiatur nec divisio. Sic namque credere, honorare est matrem Domini, quae Deum nobis genuit et hominem neque hominem sine Deo neque sine homine Deum, sed Deum et hominem unum et verum Jesum Christum. Alioquin Deigenitrix dici non posset... Propterea duas in Christo recte confitemur nativitates, unam videlicet de Patre sine initio et sine tempore sempiternam et coaeternam Deo Patri, alteram de matre cum tempore... Tunc quando Verbum caro factum est ex carne Virginis, divinitatis atque humanitatis substantia in utero ita inconfuse unitur, ut una persona sit Deus et homo Christus, ex duabus siquidem naturis sine confusione alterius... Hinc quoque apostolus: In quo habitat...: PL 30, 135 A/D.

[164] Vere novum et omnium novitatum supereminens novitas virtutum, quando Deus ... sic ingressus est hospitium ventris: PL 30, 136 B.

[165] PL 120, 106 D f.

[166] PL 120, 1374 B.

[167] Vgl. dazu Ambrosius bei Agius, a. a. O. 181. Es scheint aber nur eine lose Verbindung hier zwischen beiden zu bestehen.

[168] PL 30, 139 B; vgl. Denzinger, Enchiridion n. 144.

[169] PL 30, 140 B.

türliche bleiben kann, so ist es auch hier: Unde quod concipit et parit Virgo, sicut non sine potentia Verbi est, ita non sine veritate carnis[170]. Angewandt auf die beiden Handlungsweisen des Herrn, heißt es dann: Quoniam sicut est unus, qui Lazarum verbo potentiae suae vocat, ut exeat foras a monumento, sic idem ipse est unus, qui flevit humanitatis affectu[171]. Auf Maria bezogen aber bedeutet das einen neuen Grund für das ganz Neue, das durch ihre Geburt und in ihr der Welt geschenkt ward: Haec est mira et admirabilis novitas, immo omnium novitatum supereminens novitas unitatis[172].

Der Brief geht nach dieser mehr ontischen Darlegung der Würde Mariens und ihrer in ihr begründeten Aufnahme in den Himmel mehr auf die *psychologische Voraussetzung* ihrer Himmelfahrt ein. Auch dort finden sich mehrere Parallelen zu den anderen Schriften Radberts. Wir haben schon darauf hingewiesen, wie er Maria nach dem Tode Christi in tiefster Trauer findet, so daß sie nicht unter den Frauen gewesen sein könne, die zum Grabe pilgerten. Die gleiche innere Grundhaltung findet sich im Brief wieder. Maria hat alle Worte treu in ihrem Herzen bewahrt. Sie hat mit großem Schmerz sich nach der Himmelfahrt ihres Sohnes nach ihm gesehnt[173]. Die Rückerinnerung an die Worte, die Taten, die Lehren ihres Kindes haben das noch vermehrt. Hat sie doch mehr als alle anderen menschlichen Herzen zusammengenommen die Liebe, die der Heilige Geist entzündet, zu ihrem Kind im Herzen getragen[174]. Vielleicht, so meint der Briefschreiber, hat es sie in dieser Sehnsucht hingezogen zum Ort seiner Himmelfahrt, seines Begräbnisses, der Auferstehung und seines Leidens, um dort getröstet zu werden[175]. Was Wunder also, wenn sie heute über die Engelchöre erhoben wurde, damit sie Gestalt und Antlitz des Herrn, den sie so geliebt und nach dem sie sich so im Innersten ihres Herzens gesehnt hat, sehen kann[176]. Wir werden später den gleichen Gedanken bei Ps.-Augustinus, De assumptione wiederfinden.

Von derselben Größe ist auch das Bild der *schmerzhaften Mutter* mit Ambrosius gezeichnet. Sie war mehr als Martyrin, weil sie nicht nur körperlich, sondern seelisch so gelitten hat. Weil sie den Herrn am stärksten liebte, war auch ihr Leid das tiefste. Sie hat darin seinen Tod zu dem ihrigen gemacht[177]. Das ist derselbe Grundzug der persönlichen Marienminne, der Radbert antrieb, die Mutter des Herrn ohne alle Makel der menschlichen Geburt, ohne Schmerz und Wehen sein zu lassen. Es ist derselbe Grundzug, der ihn im Matthäuskommentar über ihre Jungfrauschaft schreiben ließ, daß der Gläubige eher sterben müsse, als daß er glaube, sie habe je die Reinheit verloren, ja wenn eine Verfolgung drohe, müsse das vor dem Tod geschehen, weil dies Bekenntnis nachher nicht mehr möglich sei[178].

Unmittelbar wird diese Ähnlichkeit der Marienbilder im Brief an Paula und in den anderen Schriften Radberts greifbar bei Ausführung

[170] PL 30, 140 A. [171] PL 30, 140 B; vgl. ebd. 140 A. [172] PL 30, 139 A.
[173] PL 30, 140 D. [174] PL 30, 140 C/D. [175] PL 30, 141 B.
[176] Et ideo hodie, dilectissimae, elevatur super choros angelorum, ut possit speciem vultumque videre Salvatoris, quem amaverat, quem cupierat ex toto desiderio cordis: PL 30, 141 C.
[177] Ex quo constat, quod supra martyrem fuerit. Alii namque sancti, etsi passi sunt pro Christo in carne, tamen in anima, quia immortalis est, pati non potuerunt. Beata vero Dei genitrix, quia in ea parte passa est, quae impassibilis habetur, ideo, ut ita fatear, quia spiritualiter et caro eius passa est gladio passionis Christi, plus quam martyr fuit: PL 30, 142 B/C.
[178] PL 210, 106 C.

beider über das *Tugendleben Mariens*. Agius hat schon darauf aufmerksam gemacht, wie *Ambrosius* sowohl für die Expositio in Ps. 44 wie für den Brief eine der Quellen ist. Trotz der einzigartigen Auserwählung bleibt Maria mit Ambrosius die demütige Magd und so die Lehrerin der Jungfrauen. Was gibt es Vornehmeres als die Mutter des Herrn, was Leuchtenderes als sie? Was ist keuscher als sie, die den Leib Christi ohne Befleckung des Körpers gebar? So fragen beide Schriften mit Ambrosius[179]. Sie fügen beide hinzu: Dennoch hat der Herr allein ihre Demut angesehen, welche die Beschützerin aller übrigen Tugenden ist. Hier verbindet sich also das antiarianische und antiapollinaristische Marienbild des Ambrosius mit dem des Papstes Leo zu einer Einheit. Der Glanz der echten Gottesmutter, wie er die antiarianische Marienauffassung als Beweis der wahren Gottheit Jesu und das antiappollinaristische Bild als Beweis der wahren Menschheit beherrscht, wird nun zur Einheit mit dem antinestorianischen und antieutychetischen der wahren hypostatischen Union in der Unversehrtheit der Naturen des Kindes Mariens und daher ihrer besonderen Mutterstellung. Sie ist so vertieft die glorificata necnon deificata quantum novit ille, qui eam elegit in sua sapientia[180].

Es ist in diesem Zusammenhang nicht ohne Bedeutung, daß es mir gelang, in den anderen Werken wie im Brief eine ähnliche Einarbeit von *Augustinus* festzustellen, wie sie Agius für Ambrosius schon gefunden hatte. Sie findet sich gleich hier bei dem Marienbild der demütigen Jungfrau. Der Brief weist unmittelbar im Anschluß an die Darlegungen des Ambrosius darauf hin, daß Maria von ihrem Sohn nicht lernte, die Himmel und die Engel zu schaffen oder andere Werke Gottes zu vollbringen. Ihre Aufgabe war die schlichte Demut[181]. Man findet den gleichen Gedankengang im Matthäuskommentar[182]. Genommen aber ist dieser Text aus der 69. Predigt Augustins[183]. Nur ist er im Brief persönlich auf die Gottesmutter angewandt. So wirkt also hier im Assumptabrief die christliche Vergangenheit in Augustin wie in Ambrosius mit, den Ruhm Mariens zu preisen. Es erscheint die Gnadenerwählung Mariens bis hin zum Thron des ewigen Gottes als die natürliche Folge ihrer seit den ersten Jahrhunderten erarbeiteten Stellung im Heilsgeschehen, wozu jede Zeit aus ihrem christologischen Bild neue Züge beifügte.

Das führt zu einem letzten gemeinsamen Punkt der Marienauffassung des Briefes und der übrigen Schriften Radberts. Es ist die Idee des *mystischen Leibes Christi,* in dem, wie schon dargelegt, Maria jene bevorzugte Stellung einnimmt. Sie ist der hortus conclusus im besonderen Sinn, während das Bild im allgemeinen Sinn von der Kirche gilt[184]. Im

[179] PL 30, 144 C; Exp. in Mt., PL 120, 1055 A; Ambrosius, De virginibus II 2, PL 16, 220. Vgl. Agius, a. a. O. 178 f.

[180] PL 30, 143 D.

[181] Non ergo beata Dei genitrix a Filio suo Domino nostro didicit coelos fabricare, non angelos creare, non miracula deitatis insignia operari, sed tantum humiliari . . .: PL 30, 145 A.

[182] PL 120, 453 D. [183] PL 38, 441 n. 2.

[184] De hac (Maria) specialiter dictum est in Canticis, quamvis generaliter de ecclesia significatum intelligamus: PL 120, 106 C.

Brief wird auf diese mystische Einheit besonders am Schluß hingewiesen. Maria ist dort jene, die den Jungfrauen den Bräutigam geboren hat[185]. „Sie ist Eure Schwester geworden, weil sie auch den Willen Gottes tat, als sie Mutter wurde."[186] Freilich gilt das alles dem Geiste, nicht dem Fleische nach. So aber wird in ihr und durch sie die Einheit der Kirche und die Gemeinschaft im Leibe Christi sichtbar, von welcher der Herr in der Abschiedsrede sprach: ‚Ich will, Vater, daß sie in uns eins sind, wie ich und Du eins sind'. Ontisch wird diese Einheit durch den einen Mittler bewirkt. Wie aber Maria durch ihre Gehorsamstat in diese Einheit hineinwuchs, so sollen auch wir es tun im Vollziehen des Willens Gottes[187]. Daher ist Maria auch im Brief die Mittlerin und die Führerin zur mystischen Einheit mit ihrem Sohn in der Kirche. Ihre Aufgabe droben ist nur die eine, die Augen und die Herzen dorthin zu lenken, bis unsere Einheit mit ihm und ihr in der Glorie sichtbar wird[188]. Somit ist die Assumptio auch hier letzte Vollendung ihres, aber auch unseres Lebensbildes, in der Einheit „mit ihrem Sohn" „in der Herrlichkeit" — gegründet im Wunder des Gott-Menschen, wie es Chalcedon lehrte[189].

---

[185] Diligite matrem Domini, quae vobis sponsum genuit immortalem: PL 30, 146 D.

[186] Ebd.

[187] Ebd.

[188] Illuc dirigite mentem, illuc abscondite vitam vestram, donec pertranseat furor Domini, quo beata Dei genitrix hodie pervenit. Ibi namque habetis sponsum, ibi pontificem, ibi omnia quaecumque quaesistis. Illuc dirigite mentem, ut, cum Christus Virginis filius apparuerit in fine saeculi, cum ipso et vos appareatis in gloria: PL 30, 147 A/B.

[189] J. R. Geiselmann sieht in seinem genannten Artikel (vgl. Anm. 126) eine bisher noch nicht gelöste Verschiedenheit zwischen dem Matthäuskommentar Radberts und dem Brief an Paula in der Lehre von der Auferstehung der Toten beim Verscheiden des Herrn. Im Brief ist die Ansicht, daß es sich um eine ‚perpetua resurrectio' gehandelt habe, als Ansicht vereinzelter Gelehrter angegeben. Die eigene Meinung des Briefschreibers sagt, daß die Frage nicht sicher entschieden sei (PL 30, 128 A). Im Kommentar aber stellt sich Radbert deutlicher auf die Seite derer, die eine dauernde Auferstehung lehren. Die Begründung dafür ist die gleiche, wie sie im Brief für diese Lehre angegeben wird. Die Auferstandenen wären sonst keine echten Zeugen für Christus gewesen. Die Vertreter dieser Lehre gehen nach Radberts Zeugnis sogar so weit, daß sie behaupten, man müsse ihre Lehre als Glaubenswahrheit annehmen (PL 120, 965 D f.). Geiselmann hält dies auch für die Ansicht Radberts. Aber der Text bringt zunächst nur einen Bericht Radberts über die Lehrmeinung. Denn er fährt fort: Weil wir aus den Evangelien jene nicht widerlegen können, die die andere Ansicht vertreten, ist es uns genug, wenn sie uns in dem nicht widersprechen, was wir mit einigen heiligen Lehrern vermuten (PL 120, 966 A). Der Unterschied der beiden Lehrmeinungen im Kommentar und im Brief liegt also im wesentlichen darin, daß das „certum non habemus" zu einem „suspicari" geworden ist. Es liegen Jahre zwischen den beiden Aussagen, da der Brief an Paula noch an die Äbtissin Teodrada geschrieben ist, also vor deren Tod 846. Der letzte Teil des Kommentars, der diese Äußerungen enthält, ist erst am Ende des Lebens, also um 860 (vgl. den Prolog zu l. 9, PL 120, 643 A f.) verfaßt. So ist der Unterschied wohl aus einer persönlichen Entwicklung erklärlich. Bezeichnend aber ist auch hier die Gleichheit, welche die Heilige Schrift in beiden Arbeiten maßgebend sein läßt. Das ist ganz Radbert, wie er sich auch

d) Radbert in den drei ersten Predigten des Ps.-Ildefons

Unter den Predigten, die unter den Werken des hl. Ildefons von Toledo gedruckt sind[190], wurden einige bereits von Dom Morin Radbert zugeschrieben. Es kommen vor allem die drei ersten in Betracht, da die vierte eine bloße Zusammenfassung der ersten ist, für die sich schon Dom Grenier 1876 als Werk Radberts verwandt hatte. Peltier hat sich in seiner Arbeit über Paschasius[191] wie im Artikel in DictTh-Cath Radbert für die Echtheit der drei ersten erneut eingesetzt[192]. Das tut auch neuerdings Dom E. M. Llopart[193]. Da eine eingehende Textuntersuchung aber noch nicht veröffentlicht ist und auch der eingehende Vergleich des Inhaltes noch fehlt, soll hier in Kürze beides geboten werden. Es wird so auch diesmal möglich sein, das Marienbild Radberts noch deutlicher zu machen.

---

sonst gibt. So schreibt er etwa auch im Kommentar über die Zahl der in Bethlehem getöteten Kinder: Quia quod in Scripturis Sanctis non legimus, melius ignorare quam temere definire credimus (PL 120, 142 B; vgl. auch 128 A f. und denselben Ausdruck im Brief, PL 30, 128 A wie B/C). — H. Barré, La Royauté de Marie (RechScRel 29 [1939] 315—317) regt für die 45. Homilie des Homiliarium des *Ps.-Paulus Diaconus* (PL 95, 1490—1497) eine genauere Untersuchung darüber an, ob sie nicht vielleicht Radberts Eigentum ist. Das Marienbild ist sicher recht ähnlich, besonders nach der psychologischen Seite hin, wenn auch die etwas schematische Deutung der verschiedenen Edelsteine nacheinander schon etwas Bedenken erregen dürfte. Diese werden wohl noch durch das Fehlen der für Radbert eigentümlichen Stileigenheiten verstärkt, wie wir sie oben selbst in dem kleinen Sermo 2 des Ps.-Ildefons feststellen konnten. H. Barré schreibt später (1949) in La croyance, a. a. O. 75: J'avais pensé jadis l'attribuer à l'abbé de Corbie, mais c'est peut-être trop prêter au riche.

[190] PL 96, 239 ff.

[191] A. a. O. 112 f.

[192] A. a. O. 112.

[193] Estudios Marianos 6 (1947) 186. — Agius, a. a. O. 178, bemerkt zur Ansicht Morins, daß sich bei einer Abhängigkeit von Ps.-Hieronymus, ep. 9, auch der gleiche Stil erklären lasse. So werde es auch verständlich, warum sie handschriftlich mit Radberts Werk De partu virginis zusammen überliefert sei. — Wie unsere Untersuchung ergeben wird, handelt es sich bei den ps.-ildefonsischen Predigten um eine Sammlung von 14 Sermones verschiedener Verfasser und auch verschiedener Zeiten, von denen die ersten elf durch Fr. Feuardent 1577 herausgegeben wurden. Er druckte sie unter den Werken des hl. Ildefons, weil auch dessen Werk De virginitate perpetua in der Hs überliefert war. J. B. Posa (1588—1659) hat ihre Echtheit zuerst angezweifelt. Ein guter Überblick über die Echtheitsfrage findet sich bei A. Braegelmann, The life and writings, a. a. O. Die Verfasserin schließt ihre Zusammenstellung mit den Worten: There seems to be little reason to ascribe any of them to Ildefonsus (163). Von neueren Untersuchungen seien hier genannt: H. Barré, La Royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles: RechScRel 29 (1939) 303—334 und La croyance, a. a. O. 73—75; M. Gordillo, La asunción de María en la Iglesia española, Madrid 1922, 99 f., der sie Autpert zuschrieb; S. Alameda, La desorientación asuncionista: Estudios Marianos 6 (1947) 203—222; J. Madoz, San Ildefonso de Toledo: EstEcl 26 (1952) 502. Von den 3 letzten Predigten 12—14, die H. Flórez aus anderen Hss nahm, ist die 12. jüngst wieder Ildefons zugeschrieben worden. Vgl. I. F. Rivera, San Ildefonso de Toledo, autor de un Sermón de filiación dudosa: RevEspT 6 (1946) 573—588 und E. M. Llopart, La fiesta de la asunción en España: Estudios Marianos 6 (1947) 185—187. Sie hängen aber wohl zu sehr mit augustinischen Gedanken und Formulierungen zusammen. Die 13. Predigt findet sich auch unter Ps.-Augustinus, sermo 245 (PL 39, 2196 f.). Am Schluß bringt sie ein Stück aus Ps.-Ildefons, sermo 7. Die 14. Predigt ist teilweise ein Exzerpt aus Augustinus, sermo 225 (PL 38, 1095 f.). — Eine Untersuchung dieser 14 Predigten zeigt, daß *sermo 5* sicher nicht zum gleichen Kreis gehört wie die vier ersten, da am Ende der Brief an Paula ausdrücklich zitiert wird. Auch im Text finden sich deutliche Anspielungen an ihn (PL

Wenn man zunächst die äußeren Kriterien der 1. Predigt anschaut[194], so findet man bereits in der Wortwahl bedeutende Ähnlichkeiten mit den anderen Werken Radberts. So das häufige ‚iure', das fast auf jeder Spalte, mindestens aber auf jeder 2. bis 3. des Mignedruckes steht. Agius[195] hat auf ‚gratulabundus' in den Werken Radberts als bezeichnenden Ausdruck hingewiesen. Das Wort findet sich auch mehrmals in Sermo 1[196]. Ferner gebraucht Radbert öfter ‚officiosissime'[197]. Auch in Sermo 1 findet es sich dreimal[198]. Daß der Heilige Geist „Mariam decoxit, incanduit et ignivit"[199], findet sich in der Expositio in Ps. 44[200] wie im Brief an Paula[201]. Es wird wiederholt in Sermo 1, Spalte 243A, 248B und 248D. Es steht auch in De partu virginis 1372B. Von anderen typischen Ausdrücken seien nur einige herausgehoben, die Agius S. 182 in den anderen Werken Radberts feststellte. So ‚alioquin nisi' 240B/C und 248C; ‚hinc inde' 241B; ‚alioquin ... si non' 244B; ‚alias autem quia' 241A; ‚patenter' 244D und 245A; vgl. PL 96, 233A. Sehr oft ist in allen Werken ferner ‚liquido' angewandt[202]. Ein wichtiges äußeres Merkmal ist auch die Zitation aus Ambrosius. Wir haben das schon vorher für die anderen Schriften Rad-

---

96, 262C). Wenn P. Jugie (a. a. O.) meint, daß der Fälscher des Briefes an Paula auch in diese Predigt täuschend den Hinweis auf den Brief beigefügt habe, so scheint dazu kein Grund vorzuliegen, da die übrigen Darlegungen der Predigt zu verschieden vom Brief sind (vgl. auch H. Barré, La croyance, a. a. O. 74). Auch der Stil Radberts ist nicht getroffen. Die Predigt findet sich auch unter den Werken Odilos von Cluny (PL 142, 1023—1029). Aber Dom Llopart urteilt wohl richtig, daß der Stil von dem des Abtes von Cluny zu verschieden sei (a. a. O. 186), während H. Barré sie Odilo zuschreibt (a. a. O. 74f.). Die *6. Predigt* enthält lange Stücke aus dem Brief an Paula (so von PL 96, 266 C, letzte Zeile, bis 267, kurz vor B, mit nur zwei kleinen Zusätzen, unter denen am interessantesten der über die Himmelfahrt Mariens ist: 266C f.). Da Radbert es nach unseren Belegen nicht liebt, so lange Zitate aus eigenen Werken zu bringen, muß die Predigt wohl als späteres Werk angesehen werden, obwohl sie in Paris, Bibl. nat. lat. 2334 an der Spitze der dortigen Werke Radberts steht (vgl. H. Barré, La croyance, a. a. O. 75). Aber die Hs stammt erst aus dem 12./13. Jahrhundert. Die *Predigten 7—9* hängen unter sich eng und mit sermo 208 des Ambrosius Autpertus zusammen und bringen ein anderes Marienbild, als es sonst Radbert zeichnet. Wir werden darauf zurückkommen. Auch der Stil ist von dem Radberts sehr verschieden (vgl. Llopart, a. a. O. 187). Die *10. Predigt* findet sich in ganz ähnlicher Form im sogenannten Homiliarium des Paulus Diaconus (PL 95, 1200—1205). Sie kennt nicht die Stileigentümlichkeiten Radberts. Die *11. Predigt* auf die Geburt Mariens bringt als Sondermeinung, die von der Ansicht Radberts abweicht, daß Maria nicht wie andere Kinder in der Begierlichkeit ihrer Eltern geboren sei (PL 96, 278; zur Ansicht Radberts siehe oben). Der Stil der *drei letzten Predigten* ist wiederum ganz von dem Radberts verschieden.

[194] Nach den Feststellungen von H. Peltier, a. a. O. 112, steht der Anfang der Predigt, wie es die Pariser Hss der Nationalbibl. 2332 und 2334 belegen, auf Spalte 235 Quotiescumque. Der richtige Übergang lautet nach impenditur in der vorletzten Zeile (236 C): totum Deo tribuitur. Unde caritatis obsequio suppliciter imploro, quam longe ab eius laudibus impares sumus, cuius, und dann folgt der alte Beginn der Predigt auf Spalte 239A: hodie natalitia celebravimus et iam ...

[195] A. a. O. 182.

[196] Z. B. PL 96, 236 B, 243 D, 244 A.

[197] Z. B. Exp. in Mt., PL 210, 173 B, 741 D; De partu virginis, PL 210, 1372 A.

[198] PL 96, 236C, 240C, 247C.

[199] PL 96, 242B.

[200] PL 210, 1031 D, 1057 B.

[201] Ep. 9 ad Paulam, PL 30, 141 A.

[202] Sermo 2 bringt an ähnlichen Parallelen: ‚alioquin nisi' 252C; ‚minus idonei' 253B; ‚quaeso' 253B (zweimal), 253C; ‚ex officio' 252C. — Sermo 3 gebraucht das übliche ‚quaeso' 256D. Auch das häufig von Radbert gebrauchte ‚iure' findet sich in sermo 3 dreimal (256C zweimal, und 257D).

berts an Hand der Untersuchung von Agius festgestellt: In Sermo 1 ist fast das ganze 14. Kap. aus Ambrosius, De institutione virginis wörtlich eingefügt[203].

Diese äußeren Kriterien lassen sich durch das im wesentlichen gleiche Marienbild noch vervollständigen, und damit dürfte die Verfasserschaft Radberts gesichert sein.

Man kann das Bild Mariens in ihnen vielleicht am besten mit den Worten beschreiben, die der Verfasser gleich am Beginn der *ersten Predigt* niederschreibt: Deigenitrix speciosa[204]. Maria ist wie in anderen Werken und im Brief an Paula die herrliche Gottesgebärerin. Daher kann man sie nicht genug preisen[205]. Der Grund ist auch hier die *mater Dei*. Immer wieder kommt Radbert auf die christologischen Darlegungen über ihren Sohn und damit auch über ihre Mutterschaft zurück. Die Engel laden uns, so heißt es wiederum am Beginn der 1. Predigt, in ihrem Gloria vor Maria zum Preis ein, da ihr Kind Gott ist: Ehre in der Höhe Gott und Frieden der Welt, weil derselbe auch Mensch ist. Daher hat der Heilige Geist uns aufgefordert: Ante torum huius virginis frequentate nobis dulcia cantica dramatis[206]. So haben es die Engel getan, so hat Gabriel gehandelt, darum leuchtete der Stern, beteten die Hirten und die Weisen an: Quoniam haec est mater Domini, per quem vita redonatur[207]. Wie von selbst ergibt sich auch hier für Radbert aus diesem Bild die Aufnahme Mariens in den Himmel. Das himmlische Jerusalem selbst holt die Mutter, aus der Gott und Mensch geboren wurde, hinauf und vollendet damit den Lobpreis der Schöpfung an sie[208].

Unter den vielen Ehrentiteln, mit denen die Predigt Marias Lob verkündet[209], sind alle dieser Mutter der Herrlichkeit gewidmet. Sie ist die stella maris, da aus ihr das wahre Licht auf dem Meer dieser Zeit leuchtet[210]; sie ist die Magd des Herrn, weil sie sich so demütig nannte, nachdem Gabriel ihr so unaussprechlich Großes gekündet hatte[211]. Sie ist die Königin der Welt, die selig preisen alle Geschlechter, weil sie mit Recht Braut und Mutter des Schöpfers genannt wird[212]. Sie ist des Schöpfers Tempel, des Heiligen Geistes Heiligtum, in der alle Schätze der Weis-

[203] PL 96, 246 A/D = PL 16, 341 B — 342 A. [204] PL 96, 241 D.

[205] PL 96, 236 C, 243 C, 250 C, 257 D u. a. [206] PL 96, 239 C. [207] PL 96, 239 D f.

[208] Ecce ad quam concurrunt, o filiae, omnia eloquia prophetarum, ad quam omnia enigmata concurrunt Scripturarum, de qua natus est Christus *Deus et homo* pridem in terris, ut ipsa hodie assumpta de corpore renascatur in coelis ... Quae revera mater illa coelestis hodie advenit obviam ornata monilibus suis, de qua dicitur: Vidi Jerusalem descendentem ... Quae profecto hodie decorata ideo descendit, ut reginam mundi, beatam scilicet Mariam, secum eveheret ad sublimia et collocaret in throno regni: PL 96, 240 B.

[209] Siehe die gute Zusammenstellung im Auszug der 4. Predigt: PL 96, 258 A bis 261 A.

[210] Ipsa est, per quam vera lux in mare huius saeculi refulsit: PL 96, 241 A.

[211] Ipsa est ancilla Domini iuxta quod ait ipsa post ineffabilia Gabrielis promissa: PL 96, 241 A/B.

[212] Nam et ipsa regina nostri orbis dicitur ... Ecce iam beatam illam dicunt omnes generationes saeculorum, quae se dudum tantis insignivit virtutibus ita ut et sponsa iure dicatur ac mater sui Creatoris: PL 96, 241 B. — Zum Königintitel vgl. die vorzügliche Arbeit von H. Barré, La Royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles: RechScRel 29 (1939) 129—162, 303—334.

heit und der Wissenschaft geborgen sind, in der Gottes Wort Fleisch ward. In ihr wohnt alle Fülle der Gottheit[213]. Es ist zwar wahr, daß ihr Sohn auf andere und höhere Weise Gottes Tempel war, weil ihr Schoß nur Gottes Wohnung war, während in Christus Gottheit und Menschheit eins war[214]. Aus dieser Einheit des menschgewordenen Gottes schließt der Prediger genau wie Radbert auf die außergewöhnliche Würde Mariens: *Daher* wird wie der Herr auch Maria die Taube genannt, schön wie der Mond, auserwählt wie die Sonne. Wird sie doch erleuchtet von der Sonne der Gerechtigkeit selbst. So ist sie auserwählt wie die Sonne. Denn in ihre Jungfrauschaft hinein hat der Herr wie in die Sonne sein Zelt gebaut. Von dort ist er als Bräutigam zu uns gekommen, er der König der Kraft, der Herrlichkeit, damit wir nun alle mit ihm herrschen[215].

Andere Bilder des Alten Bundes sind in ganz ähnlicher Form gedeutet. Wie das Eisen im Feuer hat der Heilige Geist Maria ganz durchglüht, so daß in ihr nur mehr die Flamme des Heiligen Geistes sichtbar ist und in ihr allein das Feuer der Liebe Gottes brennt[216]. So ist sie der geschlossene Garten, der Brunnen des lebendigen Wassers, die Pforte des Himmels, die Zier der Frauen, die Hinneigung aller Jungfrauen. Wie die Zeder des Libanon wird sie täglich auf der Erde vermehrt, ihre Zweige dehnen sich aus, und ihre Wurzeln sind in den Himmel hineingewachsen, damit sie noch größer wird. Sie wird hoch wie die Palme, sie bleibt wie der Ölbaum und gibt ihre Frucht ins Haus des Herrn auf ewig[217]. Und wieder bringt der Prediger die gleiche Begründung: Perpendite *matrem Domini* ... Floruit ut mater honorificata, ut mater pulchrae dilectionis et timoris, ut mater agnitionis Dei et spei ...[218]

Der Schlußteil der Predigt ist dann ganz einem anderen Bild gewidmet: Maria als Arche des Bundes. Nach außen ist sie vergoldet durch ihre Tugenden, nach innen voll von Gold der reinsten Majestät. In ihr war das Bundesgesetz, das Manna vom Himmel und der Stab Aarons[219]. Ihr singen nun droben die hundertvierundvierzigtausend Auserwählten ihre Lieder, die nur sie singen können; sie begrüßen die Jungfrau im roten Kleid, eine Thekla, eine Caecilia, Agnes und Perpetua; sie empfangen die Witwen, wie Anna, Sara, Rebecca und Rachel: Hosanna praecinentes sub dramate iubilationis ante *matrem summi regis*[220]. So zieht der Prediger auch den brennenden Dornbusch in der Wüste heran. Wie er brannte und doch nicht verbrannte, so konnte Maria die ganze Gottheit in sich bergen und blieb doch unversehrt[221].

Die *zweite Predigt* zeichnet ein ganz ähnliches Marienbild. Wiederum singen ihr die Engelchöre ihr Einzugslied: Idcirco absque dubio beata virgo pro tanta gratia tantique honoris privilegio materno hodie resedit sublimata in choro[222]. Sie ist doch die Selige, durch die der Urheber des Lebens in die Welt kam und alle Schuld der Ureltern gelöst wurde[223]. Vom Prediger wird das christologische Element auch hier in

[213] PL 96, 241 C.
[214] PL 96, 241 C; vgl. 234 A.
[215] PL 96, 241 D f.; vgl. sermo 2, PL 96, 251 B.
[216] PL 96, 242 B; vgl. Brief an Paula, PL 30, 141 A.
[217] PL 96, 242 C. Zu Hortus conclusus et fons signatus siehe z. B. De partu virginis, PL 96, 214 C und ep. ad Paulam, PL 30, 145 C oder Exp. in Mt, PL 210, 106 D.
[218] PL 96, 242 C/D.
[219] PL 96, 246 B und die Erklärung 246 D.
[220] PL 96, 248 A.
[221] PL 96, 249 A/B.
[222] PL 96, 251 B.
[223] PL 96, 252 A.

das Bild eingewoben: So hat Gott in ihr Besitz ergriffen, daß der *ganze* Gott in ihr Wohnung und Fleisch annahm. Daher ist sie auch ganz in uns, weil er ganz in ihr war[224]. So hat mit Recht der Erzengel Gabriel sie schon ehrfurchtsvoll noch im sterblichen Leib gegrüßt. Ist sie doch die Jungfrau-Mutter, deren Natur wegen Christus sich so oft „Menschensohn" genannt hat[225]. Wir finden also auch hier den Gedanken Leos des Großen wieder.

Ähnlich ist es auch in der *dritten Predigt*. Bereits im Anfang wird als Grund der Festfeier angegeben: Keinem Menschen ist je ein solches Privileg verliehen worden — auch den Engeln nicht —, daß er eine Person der Dreifaltigkeit aus seiner „Substanz" geboren hätte, die Gott war[226]. Wie im Brief an Paula faßt der Prediger dies Geheimnis mit Ambrosius[227] in die Form des ‚nihil nobilius' und ‚nihil splendidius'[228]. War sie doch das Haus, in das die *ganze* Gottheit sich niedersenkte (illabitur)[229]. Dadurch klingt der Gedanke des Briefes an Paula auch hier an, wo er auf Leos Brief zurückgeführt wird[230]. Das ist doppelt bemerkenswert, da dieser Hinweis auf die „tota divinitas", noch durch ein „simul" verstärkt, eigentlich nicht aus dem Zusammenhang gefordert ist. Aber dem Prediger lag offenbar daran, dadurch den Gedanken Leos und des Dogmas von Chalcedon besonders hervorzuheben: totus in suo et in nostro. So wird auch das Marienbild wieder verstärkt: ein kleiner und doch nicht unbedeutender Zug, der wieder auf Radbert hinweist.

Wir würden das Bild dieser Assumpta-Predigten aber nur unvollkommen wiedergegeben haben, wenn wir nicht noch zwei Gedankenreihen hervorheben würden, die sie erneut mit dem Brief an Paula und Eustochium wie mit den anderen Schriften Radberts verbinden.

Die erste ist die besondere Betonung der *persönlichen Heiligkeit* Mariens. Bereits in der Expositio in Ps. 44 hatte Radbert auf das Tugendbeispiel Mariens im Anschluß an Ambrosius, De virg. II 2, 7 hingewiesen[231]. Das gleiche findet man im Brief an Paula mit fast den gleichen Worten[232]. Maria ist so in beiden Schriften die ‚magistra' für die Leserinnen. Vor allem ihre Reinheit und ihre Demut wird herausgestellt. Zwei Begebenheiten ihres Lebens sind es, die am stärksten dieses Tugendleben der Gottesmutter wie zwei Brennpunkte umfassen: das „Siehe, ich bin die

[224] Ad quam ita mox ingressus Filius Dei, qui est virtus et sapientia Patris, sic replevit sicque possedit, ut in ea Verbum caro fieret et habitaret totus Deus in homine. Et ideo totus in nobis, quia totus Deus in ea fuit: PL 96, 251 C.

[225] PL 96, 253 A.

[226] Nulli hominum unquam concessum est tanti uti privilegio muneris etiam nec angelo, ut una persona esset in Trinitate, quam de substantia sua genuerit et esset Deus: PL 96, 255 A.

[227] De virg. II 2, 7, PL 16, 220 B.

[228] PL 96, 255 B; vgl. auch 257 B.

[229] PL 96, 257 C. Zu „illapsus" siehe auch ep. ad Paulam, PL 30, 243 A.

[230] PL 30, 139 B.

[231] PL 120, 1055 A.

[232] PL 30, 144 C.

Magd des Herrn" und das Stehen unter dem Kreuz. Bereits die Begründung der persönlichen Bedeutung der Antwort Mariens an den Engel zeigt, wie Radbert das Innenleben Mariens unter der Rücksicht der Mutter in Herrlichkeit sieht. Denn gerade darin liegt nach ihm die Größe des Wortes, daß es in Demut von der *Gottesgebärerin* gesprochen wird. So heißt es in der 1. Predigt: Qua profecto humilitate in Christo beata mater virgo fundata post omnia sibi divinitus repromissa: Ecce, inquit, ancilla Domini[233]. Daher war ihre Demut so tief gegründet, daß der Herr gemäß den Ausführungen des Briefes an Paula wie der 2. Predigt nicht so sehr ihre Jungfrauschaft oder ihre Unschuld oder irgendeine andere Tugend in ihr liebte als ihre Demut[234]. In der 3. Predigt wird dann im Anschluß an das genannte Ambrosiuszitat ausdrücklich die Antwort der „Magd" als das ganz Große Mariens bezeichnet: Nihil nobilius Dei matre invenitur, quae se profitetur ancillam[235].

Ganz ähnlich ist von Radbert die Größe des Mitleidens unter dem Kreuz als Tugendbeispiel mit ihrer Würde als Gottesmutter verbunden. Wenn Christus von allen Menschen aus ganzer Seele geliebt werden soll, so noch glühender von ihr, deren Herr und Sohn Christus war. So heißt es im Brief an Paula[236]. Daher war ihr Stehen unter dem Kreuz, wie wir schon bemerkten, echtestes Martyrium gerade im seelischen Mitleiden[237]. Der Gedanke wird in den drei Predigten wiederholt. So ist in der ersten ausdrücklich gesagt, daß das Schwert ihre Seele im Leiden des Sohnes durchbohrte, ja daß sie in allen Ängsten die Kraft der göttlichen Liebe verzehrte[238]. Die 2. Predigt führt das noch weiter aus: Das Schwert ist bis in ihre Seele gedrungen, als sie den Herrn am Kreuz leiden sah, wo alle Apostel geflohen waren. Dort war sie mehr als bloße Martyrin, weil sie in ihrer Seele nicht weniger durch das Schwert der Liebe als das der Trauer innerlich verwundet wurde. So stand sie bereit zum Tod, wenn die Hand des Henkers nicht gefehlt hätte. Die Gottesmutter wird somit mit Recht mehr als Martyrin genannt, weil sie verwundet von größter Liebe als Zeuge unter dem Kreuze stand und voll Trauer in der Seele die Qual des Leidens trug[239]. So verbindet Radbert wiederum das seinshafte mit dem psychologischen Bild Mariens zur Einheit — eben zum Bild der Gottesmutter im Sein und Leben als Wunder der Allmacht: plena siquidem gratia, plena Deo, plena virtutibus non potest non possidere plene gloriam claritatis aeternae, quam plenissime accepit, ut mater fieret Salvatoris[240].

H. Peltier hat bereits darauf hingewiesen[241], daß einer der Grundgedanken in der Mariologie Radberts die *Vorherbestimmung* seit Ewigkeit ist. Sie findet sich wie in den anderen Schriften so auch im Brief an Paula mehrmals ausgesprochen. So heißt es z. B. von der Aufnahme Mariens in den Himmel, daß der Herr sie zum Thron führte, der ihr vor der Schaffung der Welt bereitet war[242]. Das ist in der 2. Homilie wiederholt, wenn es von dem Fest heißt: Haec est namque sacra et venerabilis sollemnitas ante mundi constitutionem praescripta et praeordinata[243]. Der Thron wird an ande-

[233] PL 96, 245 B; vgl. 241 A/B.
[234] PL 96, 254 A; vgl. PL 30, 144 C/D.
[235] PL 96, 255 B/C; siehe auch 256 A und ep. ad Paulam, PL 30, 144 C/D.
[236] PL 30, 141 B.
[237] Siehe oben Anm. 177.
[238] Super quem (crucifixum) beata Virgo multum doluit multumque perpessa est et gladio passionis Christi vulnerata in anima teloque transfixa: PL 96, 243 B; vgl. ebd. B und D.
[239] Quod si gladius ad animam pervenit, quando ad crucem stetit, fugientibus apostolis, cum videret Dominum pendentem, etiam plus quam martyr fuit, quia in animo non minus amoris quam moeroris est intus gladio vulnerata. Parata enim stetit, si non deesset manus percussoris: PL 96, 252 B. Siehe den entsprechenden Text des Ambrosius am Schluß der Gesamtarbeit.
[240] PL 30, 143 B.
[241] A. a. O. 190 f. [242] PL 30, 134 D. [243] PL 96, 250 D.

rer Stelle erneut genannt: paratus ante constitutionem mundi[244]. Maria ist die in der Weisheit Gottes Auserwählte[245]. Daher ist ihr Mutterschoß auch schon vor der Beschattung durch den Heiligen Geist ganz rein, unbefleckt und unberührt von aller Schuld[246]. Was das Kommen des Geistes noch tat, war, wie wir schon sahen, ein Doppeltes: jenes „Auskochen", damit sie noch reiner sei als die Sterne des Himmels[247], und jenes Färben des weißen Linnens im Purpur der Jungfrau-Mutterschaft[248]. So war sie nun: pretiosior meritis, celsis sublimior fastigiis, pulchrior sanctitate, gloriosior suorum praerogativis meritorum, ita ut nullis iam usibus sit ipsa eademque mancipanda nisi divinis[249].

Damit ist für Radbert auch im Brief an Paula wie in den drei Predigten noch ein anderer Zug für das Marienbild gegeben. Die *Kirche* ist in seinen übrigen Schriften das himmlische Jerusalem. Sie ist es, die, wie oben schon aus der 1. Predigt gezeigt, Maria in ihre ewigen Mauern heimholte[250]. Wertvoller noch ist eine andere Ausführung der Predigten zu diesem Thema. Weil Maria Glied der Kirche ist und weil in ihr nach den oben dargelegten Auffassungen Radberts all das „specialiter" erfüllt ist, was sonst in der Kirche „generaliter" geschieht[251], gehört Maria und die Kirche gliedmäßig aufs engste zusammen. Daher ist ihre Himmelfahrt auch *Himmelfahrt der Kirche*. So heißt es in Sermo 1: Sicque ecclesiam una cum matre (Christus) reduxit ad superos[252]. Maria, die Arche des Bundes, steht nach der Geheimen Offenbarung 11, 19 mitten im Tempel Gottes, der da die Kirche ist[253]. Daher ist das Fest nach der 3. Predigt nicht nur eine Feier Mariens, sondern auch der Kirche[254]. Es sind also hier die Grundgedanken der engsten Verbindung Mariens mit der Kirche ganz konkret auf die Aufnahme beider in den Himmel angewandt. Dadurch zeigt sich deutlich, daß sie nicht nur bildhaft, sondern ernst gemeint sind. Radbert lehnt übrigens ausdrücklich das rein Bildhafte ab. Das Schreiten Davids vor der Bundeslade war nach ihm ein Bild und Schatten des Kommenden. Hier aber ist Wahrheit[255]. Von diesem Gedankenkreis wird auch deutlich, warum Radbert so oft sowohl im Brief wie in den Predigten auf den gemeinsamen Preisgesang der streitenden wie der triumphierenden Kirche an diesem Festtag hinweist[256]. Hier liegt darum auch der Grund des so oft wieder-

[244] PL 96, 251 C. Ähnlich in sermo 1: PL 96, 246 A. Vgl. Peltier, a. a. O. 190.
[245] PL 30, 143 D. [246] PL 30, 133 A. [247] PL 120, 1372 B. [248] PL 30, 133 B.
[249] Ebd.

[250] Siehe den Text in Anm. 208. — Vgl. zum Verhältnis „Maria und Kirche" nun die vorzügliche Arbeit von H. Barré, Marie et l'Église du Vénérable Bède à saint Albert le Grand: Études mariales 9 (1951) 59—143 (ausgegeben März 1953).
[251] Vgl. Exp. in Mt., z. B. PL 120, 106 C. [252] PL 96, 248 A.
[253] Quoniam beata Maria in templo Dei visa est, scilicet in ecclesia Dei: PL 96, 250 A. Vgl. Apc 11, 19. [254] PL 96, 254 C.
[255] Illa namque omnia umbra sunt futurorum; in Maria vero manifesta veritas: PL 96, 248 A.
[256] Vgl. z. B. PL 96, 248 B/C, 242 C und 243 C/D. Auch nach den Predigten gibt es wie in ep. ad Paulam (PL 30, 134 D) eigentlich nur einen Unterschied in der Festfeier: jene droben ist die „continua et perpetua", unsere die „annua" (PL 96, 250 D, 257 D).

holten Hinweises auf die Fürbittkraft Mariens, der sich in diesen Predigten wiederfindet[257]. So gipfelt dieses Marienbild in der Einheit des Erlösers und der Erlösten — ebenso wie bei der Mutter so auch in der Verbindung mit ihr in der gloria coelestis: Et ideo, dilectissimae, illuc mentem dirigite, ubi sponsus vester pro nobis introiit et beata Virgo visa est, quoniam ibi eius festivitas recte colitur, ubi Christus est sponsus et aeternae vitae gaudia celebrantur[258].

Man könnte eigentlich nur an einer Stelle der 1. Predigt zweifeln, ob sie von Radbert stammt. Das führt uns zu einem letzten Zug im Marienbild des Abtes, in dem sich zugleich der Einfluß der Entwicklung ihres Bildes auf Grund der Einwirkung von Chalcedon in einer anderen Richtung aufweisen läßt: der Linie, die über Ambrosius Autpertus kommt. Es ist das Marienbild der in weitausgeführten Zügen mütterlich sorgenden und *zärtlich liebenden Mutter* des Herrn, die ihn *küßt* und auf ihren Armen *wiegt*. Es ist also ein Bild, das uns auf unserem Weg bisher in dieser Ausdrücklichkeit noch nicht begegnet ist. In der 1. Predigt findet es sich vor allem an zwei Stellen. Zunächst auf Spalte 243 A/B des Migne-druckes im Anschluß an Luc 2, 7: Hunc virgo sancta pannis involvit et in praesepio reclinavit. Fast ganz selbstverständlich fährt der Prediger in diesen Gedanken weiter: Ergo qui cuncta pascit coelestia et terrestria simul et regit, hunc sacratissima virgo lacte carnis aluit et nutrivit. Etwas stärker ist dieser menschlich-mütterliche Zug in Spalte 244 C/D f. herausgearbeitet. Dort heißt es im Mund der Gottesmutter von ihrem Kind: quem genui, quem alui et nutrivi, und kurz nachher: Cor meum et caro mea exultaverunt prius in Deum vivum, dum eum in carne parerem, dum lactarem, dum nutrirem, dum ad incrementa perducerem[259]. Es ist an und für sich kaum auffällig, wenn Radbert von dieser irdischen Muttersorge Mariens spricht. Denn er tut das ebenfalls, wenn auch etwas zurückhaltender, in De partu virginis[260]. Besonders die erstere Stelle der 1. Predigt, wo er das Marienbild im Anschluß an Luk 2 entwickelt, zeigt, wie sich diese Mutterzüge gut in das bisherige Bild einordnen. Denn sie sind nur deshalb gebracht, um die Größe der Menschwerdung herauszustellen. Den ewigen Gott durfte Maria in die Krippe legen, mit ihrer Milch nähren und stärken: qui cuncta pascit coelestia et terrestria . . ., hunc sacratissima virgo lacte carnis aluit et nutrivit. Das Subjekt ist daher mehr der Herr als Maria. An der weiteren Stelle der Predigt wird aber dann Maria mehr eigentliches Subjekt in der Deutung der Psalmstelle:

[257] Vgl. PL 96, 241 B, 242 D, 244 C/D ff., 247 A, 255 B.
[258] PL 96, 250 B. [259] PL 96, 245 A.
[260] Et ne putaremus phantasma fuisse, ut multi haereticorum dixerunt, addidit: Spes mea ab uberibus matris meae. Ergo ubi mater et ubera narrantur, veritas carnis et non phantasma praedicatur, qui licet clauso utero sit natus . . ., tamen de carne Virginis procreatus est et ideo iure lactatus commemoratur: PL 120, 1374 C.

Quam dilecta tabernacula tua. Denn nun heißt es: Cor meum (Mariae) et caro mea exultaverunt prius in Deum vivum, dum eum in carne parerem, dum lactarem, dum nutrirem.... Doch auch so fällt dieses Bild nicht aus dem Rahmen der bisherigen Darlegungen Radberts. Denn diese Liebe der irdischen Mutter ist ja auch an diesem Text ausdrücklich in den Dienst des Deus vivus, den sie nährt, hineingenommen. Es ist also im Letzten das gleiche Bild, das wir oben herausgearbeitet hatten: die einzigartige Liebe und Sorge um den, der in seiner vollen Gottheit und Menschheit ihr Gott und ihr Kind ist. Und doch ist die Betonung etwas anders, wenigstens in ihrer neuen und stärkeren Konkretisierung.

Die Quelle für diese Ausführungen zeigt uns der Zusammenhang, in dem sie hier in der 1. Predigt stehen. Denn in ihm werden auffallend die gleichen Schriftstellen zitiert, die wir in sermo 208 des *Ambrosius Autpertus* finden[261], wie Tenuisti manum...[262] oder Hiems transiit[263]... Dabei ist bei dem letzteren Text die Überleitung sogar ganz ähnlich. Wir dürfen also wohl annehmen, daß Radbert diese oder eine andere Predigt aus dem Kreis um Ambrosius Autpertus als Quelle vorlag, die er in diese Predigt einarbeitete. Denn es paßte ja zu seinem sonstigen Marienbild, in dessen Grundzügen das Subjektive der Marienliebe mit dem Objektiven ihrer Gottesmutterschaft im Glanz der Gottheit verbunden war. Das stimmt auch ganz zum wissenschaftlichen Grundzug Radberts, wie er ihn z. B. im Beginn seines Matthäuskommentars ausspricht: Er will nicht nur referieren, sondern weiterbauen[264].

Dennoch bringt dieser Zug der zärtlichen Liebe zu ihrem Kind zum Bild der Virgo-mater gloriosa einen deutlichen Zusatz. In ihm liegt der Übergang zum mittelalterlichen Bild Mariens, wie es sich in der Literatur wie in der Kunst deutlich abhebt. Die Überleitung zu ihm war durch die Entwicklungslinie, wie wir sie zeichnen konnten, bereits weit vorbereitet. Das Dogma von Chalcedon hatte gerade durch die Zweinaturenlehre mit der vollen Betonung echter Gottheit und echter Menschheit das Bild Mariens als der Virgo-mater gloriosa zum herrlichen Gipfelpunkt mariologischen Denkens und Liebens gebracht. Dabei war — wie in allem Großen und Geheimnisvollen — aber auch das Irdische gewachsen. Die Wesensgleichheit von Mutter und Kind ward aufs neue deutlich. Was Wunder, wenn das, wie wir es schon im allgemeinen psychologischen Bild bei Radbert sahen, in der theologischen Durchdringung auch zur zärtlichen Liebe von Mutter und Kind in seinem Küssen und Umarmen führte. Dieser Entwicklung soll der 2. Teil der Arbeit gewidmet sein und auch hier den Anteil des Konzils zeigen.

[261] PL 39, 2129—2134. [262] PL 96, 244 A bzw. PL 39, 2130.
[263] PL 96, 244 C bzw. PL 39, 2130. — Auch H. Barré, La croyance, a. a. O. 73, nimmt eine Abhängigkeit Radberts im Brief an Paula von Autpert an.
[264] PL 120, 33 D f.

Ende der alten Ontologie?

Von Arnold Wilmsen, Freising

Aus der richtigen Erkenntnis heraus, daß keine Philosophie auf die Dauer ohne irgendwelche Grundanschauungen über das Seiende bestehen kann, daß aber der Philosophie der letzten zweihundert Jahre eine Ontologie als philosophische Disziplin gefehlt hat, hat sich Nicolai Hartmann um die Grundlegung einer Ontologie, und zwar einer neuen Ontologie, bemüht. Und da es Hartmann bei dieser ihm vorschwebenden neuen Ontologie in keiner Weise um eine bloße Wiederbelebung und Erneuerung der alten Ontologie geht, verkündet er thematisch *„das Ende der alten Ontologie"*. Es liegt daher nahe, in großen Zügen die Auffassung darzustellen, die Hartmann von der alten „dogmatischen" und der neuen „kritischen" Ontologie hat, und dann zu fragen, ob das Bild, das Hartmann von der alten Ontologie entwirft, historisch und systematisch mit der Wirklichkeit übereinstimmt.

Die *alte Metaphysik* war nach Hartmann „eine inhaltlich abgegrenzte Disziplin; Gott, Seele, Ganzheit der Welt waren ihre Gegenstände. Von der Antike bis auf Kant hat sich ihr Begriff gehalten. Aber diese Metaphysik war es, die der Erkenntniskritik weichen mußte ... Sie feierte ihre Triumphe im luftleeren Raum der Spekulation, sie war das eigentliche Feld der großen Systembauten, die alle wieder zusammenbrachen, sobald die Kritik nur leise an ihren Fundamenten rührte. Sie ist es, die zuletzt den Namen der Metaphysik, ja den der Philosophie, zweideutig gemacht hat."

„Sie ist die unsrige nicht mehr. Aber es ist nicht so, daß mit ihr die metaphysischen Probleme ausgestorben wären. Viel eher umgekehrt, die wirklichen, ewig unvermeidlichen Probleme der Metaphysik sind so erst sichtbar geworden. Aber sie liegen nicht mehr im Jenseits der Welt, auch nicht jenseits aller Erfahrung und Gegebenheit, sondern in nächster Nähe, greifbar, mitten im Leben. Sie hängen an allem Erfahrbaren, begleiten das Erkennbare auf allen Gebieten. Denn auf allen Gebieten ist das Erkennbare eingerahmt vom Unerkennbaren. Und weil die Seinszusammenhänge sich nicht an Erkenntnisgrenzen halten, sondern überall über sie weggreifen, so erscheinen auf allen Gebieten die ungelösten und unlösbaren Restfragen im Hintergrunde, und alle Forschung, in welcher inhaltlichen Richtung sie auch gehen mag, stößt irgendwo ungewollt auf sie."

„Solche Probleme nun, die in diesem Sinne den Hintergrund der Problemgebiete ausmachen ..., sind die eigentlichen und legitimen metaphysischen Probleme." [1]

Zum Verständnis dieser und der folgenden Darlegungen ist es von grundsätzlicher Bedeutung, darauf zu achten, daß Hartmann zwischen „Metaphysik" und „Ontologie" unterscheidet, und zwar in einer Weise, daß vom originären Bedeutungsgehalt dieser beiden Begriffe wenig mehr übrig bleibt. Das wird aus dem Verlauf der Untersuchung mehr und mehr ersichtlich werden.

---

[1] Zur Grundlegung der Ontologie, 2. Aufl., Berlin 1941, 27 f. (im folgenden abgekürzt: Z. G. d. O.).

Unter *„Metaphysik"* versteht *Hartmann* einen Problemzusammenhang, der sich auf das Irrationale im Rationalen, auf das Unerkennbare im Erkennbaren oder auf die ungelösten und unlösbaren Restfragen der Einzelwissenschaften bezieht. Da aber diese Restprobleme der Spezialwissenschaften nicht nur als ungelöste, sondern ausdrücklich als *unlösbare* charakterisiert werden, kann eine so verstandene „Metaphysik" nicht als philosophische Grundwissenschaft gelten.

Im Gegensatz zur Metaphysik hat die *„Ontologie"* Hartmanns das Rationale im Irrationalen, das Erkennbare im Unerkennbaren zu ihrem Gegenstand, genauer zu ihrem Materialgegenstand; denn einen einheitlichen Formalgegenstand sucht man in der neuen Ontologie vergebens:

„Der ontologische Einschlag in den metaphysischen Grundfragen aller Forschungsgebiete hat sich als die behandelbare und erforschbare Seite in ihnen erwiesen. Man kann das auch so ausdrücken: die Frage der Seinsweise und Seinsstruktur, des modalen und kategorialen Baues ist das noch am meisten Unmetaphysische in den metaphysischen Problemen, das relativ Rationalste im Gesamtbestande dessen, was irrationale Problemreste enthält." [2]

„Im Vorblick auf das Ganze ... ist zu sagen, daß in ihm die traditionellen Themen der alten Ontologie nicht eben zur Richtschnur genommen sind."

„Man kann daraus ersehen, wie die Probleme der neuen Ontologie sich mit denen der alten immer noch teilweise decken, teilweise aber über sie hinausgewachsen sind ... Mit der Behandlung und Lösung der Probleme aber steht es ganz anders. Sie geht in weit höherem Maße neue Wege, und selbst wo sie einmal auf sehr Altes und Wohlbekanntes hinausläuft, zeigen doch Zusammenhänge und Argumente ein gänzlich verändertes Gesicht. Das aber bedeutet ..., daß in Wahrheit auch der Inhalt scheinbar gleichlautender Thesen ein anderer geworden ist." [3]

„Der spekulativ-metaphysische Einschlag der alten Ontologie ist auf der ganzen Linie gefallen."

„Bei Kant fällt vor allem das deduktive Schema des Vorgehens. Deduzieren läßt sich nur aus a priori gewissen Prinzipien; gerade der Apriorismus aber unterliegt hier einer eingehenden Kritik. Er wird auf zwei Anschauungsformen und wenige Kategorien eingeschränkt, und auch diese gelten nur von der Erscheinung, nicht vom Ansichsein der Dinge. Damit verbieten sich die Formsubstanzen ganz von selbst, und zugleich ist mit ihnen auch die Lehre von der essentia erledigt. Fast noch wichtiger aber ist, daß die „Kritik der Urteilskraft" auch die Teleologie auf ihrem eigensten Orientierungsgebiet, dem des Organischen, angreift und ihr die konstitutive Bedeutung abspricht."

„Vielleicht ist der letztere Punkt der wichtigste von allen. Jedenfalls traf er die schwächste Seite der ganzen alten, im Aristotelischen Fahrwasser treibenden Ontologie." [4]

„Damit nun zeichnet man ihr einen Weg vor, und dieser Weg ist nach dem Schema der alten Deduktivität gemeint. Hier aber scheiden sich gerade die Bahnen der alten und der neuen Ontologie. Wie es heute im Seinsproblem nicht mehr um substantielle Formen und teleologische Determination der Realprozesse durch sie geht, so auch nicht mehr um nachträgliche Rechtfertigung apriorischer Prinzipien.

---

[2] Ebd. 30. [3] Ebd. 37 f.

[4] Neue Wege der Ontologie (Sonderdruck aus: Systematische Philosophie) 2. Aufl., 206 (im folgenden abgekürzt: Neue Wege).

Die Kategorien, von denen die neue Ontologie handelt, sind weder durch Definition des Allgemeinen noch durch Ableitung aus einer formalen Tafel der Urteile gewonnen, sondern Zug um Zug den Realverhältnissen abgelauscht." [5]

„Überschaut man diese Sachlage, so muß ohne weiteres klar sein, daß es sich in der neuen Ontologie in keiner Weise mehr um ein Wiedererwecken der alten handeln kann. Nicht nur das teleologische Denkschema hat sich, allen Erneuerungsversuchen zum Trotz, als unhaltbar erwiesen; es gilt vielmehr jede Art von Thesen auszuschließen, die als Deckmantel einer veralteten Metaphysik dienen könnten." [6]

Aus diesen Gedankengängen wird der schwerwiegende Satz verständlich: „Aristotelische Ontologie ist heute so wenig möglich wie Wolffische." [7]

1. Gleichsetzung der klassischen Metaphysik mit der rationalistischen

Vergegenwärtigen wir uns das Ganze und rücken wir zunächst einmal den historischen Gesichtspunkt dieser Ausführungen über die alte Ontologie in das Blickfeld unserer Stellungnahme, dann konstatieren wir, daß die neue Ontologie *vier zum Teil erheblich voneinander verschiedene Perioden der Metaphysik,* nämlich die antike und mittelalterliche, die von Descartes bis Wolff und die von Fichte bis Hegel, *summarisch als „alte" Ontologie bzw. als „alte" Metaphysik bezeichnet* und unterschiedslos als spekulativ-metaphysisch und als aprioristisch und rationalistisch beurteilt und verurteilt.

Wie bedenklich eine solche schematische Gleichsetzung ist, geht schon daraus hervor, daß die *klassische Metaphysik* des Aristoteles eine *Universalwissenschaft* ist, die die Welt des Seienden im ganzen zum Material- und das Seiende als solches zum Formalgegenstand hat; sie ist also niemals eine *Einzelwissenschaft,* eine „inhaltlich abgegrenzte Disziplin" gewesen, sondern vielmehr erst durch Descartes und Wolff zu einer solchen geworden. Demzufolge konstituieren auch Gegenstände wie Seele, Natur usw. nicht den Formalgegenstand der Metaphysik; sie gehören entweder bloß zu ihrem Materialgegenstand, insofern sie eben etwas Seiendes sind, oder aber sie gehören zur *angewandten Metaphysik,* wenn metaphysische oder ontologische Erkenntnisse auf sie angewendet, wenn also die Prinzipien des Seienden als solchen den Einzelwissenschaften zu Grunde gelegt werden. Die Metaphysik als Wissenschaft vom Wesen und den Prinzipien des Seienden im ganzen hat es darum auch nicht nötig, die Einzelwissenschaften zu befragen und „ihre Konsequenzen mit den Forschungsresultaten der empirischen Wissenschaften in Einklang zu bringen", wie dies in einem bestimmten Sinne z. B. Sache der Naturphilosophie ist.

Die Behauptungen der neuen Ontologie in dieser Frage gelten deshalb nicht „von der Antike bis auf Kant", sondern von Descartes bis Wolff und etwa noch von Fichte bis Hegel; denn in diesen Perioden

[5] Ebd. 209. [6] Ebd. 207. [7] Z.G.d.O. IX.

feierte die „Metaphysik" in der Tat „ihre Triumphe im luftleeren Raum der Spekulation", war sie „das eigentliche Feld der großen Systembauten". Es geht aber nicht an, die Aristotelische und mittelalterliche Metaphysik mit der Metaphysik der neueren Philosophie zu identifizieren und auf diese Weise die schwerwiegenden Irrtümer dieser Metaphysik auch der alten Metaphysik anzuhängen.

Wenn die neue Ontologie behauptet, die wirklichen Probleme der Metaphysik lägen „nicht mehr im Jenseits der Welt, auch nicht jenseits aller Erfahrung und Gegebenheit, sondern in nächster Nähe, greifbar, mitten im Leben", so bedarf es wohl keines Nachweises, daß die Probleme der Aristotelischen Metaphysik weder im Jenseits der Welt noch jenseits aller Erfahrung und Gegebenheit liegen, sondern in dem Kardinalproblem: Was ist das Seiende als solches? Das in Frage stehende Seiende aber ist zunächst das innerweltliche, das hier und jetzt wahrgenommene, erfahrene Seiende, das nicht außer und nicht über den Gegenständen der Erfahrung, sondern in ihnen ist. Daß ferner auch die Seinskategorien dieser Metaphysik „Zug um Zug den Realverhältnissen abgelauscht" sind, gerade das, meinen wir, könnte die neue Ontologie nirgendwo besser lernen als in der alten. Diese ihre Realverbundenheit ist so allgemein bekannt, daß sie nicht erst eigens aufgewiesen zu werden braucht. Sie geht schon daraus hervor, daß die Aristotelische Metaphysik als eine erst zu suchende Wissenschaft, *ἡ ἐπιστήμη ζητουμένη* im engsten Zusammenhange mit der „Physik" steht.

Daß auch das Mittelalter seine metaphysischen Untersuchungen nicht jenseits aller Erfahrung anstellte, kann man z. B. bei Thomas v. Aquin leicht feststellen:

„Unser Verstand erkennt das Sein in der Weise, in welcher es in den Dingen niederer Ordnung, von denen er sein Wissen schöpft, gefunden wird: Intellectus noster hoc modo intelligit *esse*, quo modo invenitur *in rebus inferioribus*, a quibus scientiam capit." [8]

Und wo die metaphysische Forschung einmal im Jenseits der Welt zu liegen scheint, wie bei den Gottesbeweisen, ist sie voll und ganz im Diesseits der Welt verankert: So beginnt der erste Gottesbeweis: „Es ist gewiß und durch Sinneserfahrung bezeugt, daß einiges in dieser Welt in Bewegung ist." Ähnlich wird zu Anfang der noch folgenden vier Gottesbeweise jedesmal der Ausgang von der Erfahrungswirklichkeit betont[9].

Wie immer man zu diesen Beweisen im ganzen und im einzelnen stehen mag, sicher liegt keiner von ihnen „außerhalb von aufweisbaren Realverhältnissen", sondern jeder von ihnen ist in den realen Gegebenheiten der wahrnehmbaren Welt fundiert.

Beachtet man das, dann kann offenbar bei der alten Ontologie von

[8] De pot. q. 7 a. 2 ad 7. [9] S. th. 1 q. 2 a. 3.

einer „ganz isolierten spekulativen Vernunfterkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe", keine Rede sein. Diesen Vorwurf hat *Kant* zu Recht gegenüber der rationalistischen und aprioristischen Metaphysik der neueren Philosophie, zu Unrecht aber gegenüber der Metaphysik überhaupt erhoben. Der tiefere Grund für die Urteile der neuen Ontologie über die alte liegt darin, daß der neuen Ontologie von vornherein das Ergebnis der „Kritik der reinen Vernunft" zu Grunde liegt. Das hat zur Folge, daß sie ein Jenseits der Welt überhaupt ablehnt, und zwar in einem radikaleren Sinne, als dies bei Kant der Fall ist. Während nämlich Kant in erster Linie aus erkenntnistheoretischen Gründen zu einem negativen Ergebnis gegenüber dem Jenseits der Welt gekommen ist, glaubt Hartmann auch aus „ontologischen" Gründen ein Jenseits der Welt ablehnen zu müssen. Sooft er daher in irgendeinem Zusammenhange auf das Jenseits der Welt und das, was damit in Verbindung steht, stößt, spricht er von „superstitiösen Vorstellungen", von einer „großen Paradoxie", von „blinder Sehnsucht", von „metaphysischem Optimismus" oder von einem „phantasievollen Unsterblichkeitsglauben".

2. Zwei Wesenszüge der neuen Ontologie

Nach dieser Richtigstellung ist es notwendig, den systematischen Gehalt der neuen Ontologie näher ins Auge zu fassen und im Anschluß daran die neue Ontologie mit der alten zu vergleichen. Erst dadurch wird sich zeigen, ob und wieweit die Behauptungen der neuen Ontologie zutreffen und wie es um das „Wanken der Grundlage" und das „Reißen des Bauwerkes" der alten Ontologie wirklich bestellt ist.

Die neue Ontologie „muß im Unterschied zur alten dogmatischen Ontologie den Anspruch erheben, kritische Ontologie zu sein".

„Man denkt hierbei unwillkürlich an die kritische Wegbahnung Kants, die ja gerade als eine solche für ‚künftige Metaphysik' gemeint war. Die kritische Arbeit Kants aber war eine rein erkenntnistheoretische, und ihre Grenzziehung war eine allgemeine; sie besagte die Einschränkung ‚objektiv gültiger' Erkenntnis auf Erscheinungen. Damit aber ist der Ontologie nicht gedient. Nicht als ob die Ontologie sich nicht mit dem begnügte, was Kant Erscheinung nannte — Kant meinte mit Erscheinung nichts Geringeres als die ‚empirische Realität', und nur das aller Erfahrung Entrückte sollte auch der Erkenntnis unzugänglich sein —, die neue Ontologie ist keine spekulative Metaphysik, und die Kantische Erkennbarkeitsgrenze gilt für sie so gut wie für jede ernsthafte Wissenschaft. Aber diese Grenze genügt der Ontologie nicht, und überhaupt genügt ihr die rein erkenntnistheoretische Kritik nicht. Sie bedarf außer dieser noch einer anderen."

„Die andere Kritik hat vom Gegenstande auszugehen. In ihr handelt es sich um Gewinnung und Sicherung einer solchen Fassung der Kategorien, welche dem Schichtensystem der Welt wirklich angemessen ist." [10]

Die neue Ontologie ist also durch zwei Wesenszüge charakterisiert:

[10] Neue Wege 239.

Sie lehnt einmal im Unterschied zur alten Ontologie die *Wesenserkenntnis* im *Diesseits* der Welt und damit auch die *Daseinserkenntnis* eines *Jenseits* der Welt ab; und sie glaubt zweitens die Kategorien nur so gewinnen zu können, daß sie die *Forschungsergebnisse der Erfahrungswissenschaften voraussetzt* und zu Grunde legt. Der erste Wesenszug ist das Ergebnis der Kantischen Erkenntniskritik, der zweite geht prinzipiell auf die von Descartes begründete und von Clauberg und Wolff ausgebaute Gebietsmetaphysik zurück.

Was zunächst diesen Punkt betrifft, so haben wir bereits darauf hingewiesen, daß die Ontologie ihrer historischen und systematischen Bedeutung nach im Seienden als solchen ihren eigentlichen und einzigen thematischen Gegenstand hat. Als Wissenschaft vom Seienden als solchen geht sie nicht nur jeder andern Wissenschaft voraus, sondern ist auch bei der Wesensbestimmung ihres Gegenstandes von jeder andern Wissenschaft unabhängig. Sie ist daher als Wesens- und Prinzipienwissenschaft vom Seienden als solchen für die übrigen philosophischen Wissenschaften Fundamentalphilosophie und für die außerphilosophischen Wissenschaften Fundamentalwissenschaft, insofern auch diese Einzel- oder Erfahrungswissenschaften etwas Seiendes, nämlich ein so oder so bestimmtes Seiendes, zum Gegenstande haben und die Wesensbestimmungen über das Seiende als solches auch für das Seiende als ein so oder so bestimmtes gelten. Erkenne ich z. B.: Zum Seienden als solchen gehört eine Wesenheit, dann folgt daraus, daß jedes Seiende, was immer es auch sei, eine Wesenheit, eine Seinsbestimmtheit hat, durch die es nicht nur außerhalb des Nichts ist, sondern auch das ist, was es ist, und sich von jedem andern Seienden generisch oder spezifisch oder individuell unterscheidet; erkenne ich dagegen: Zum Seienden als einem so oder so bestimmten, z. B. zu einem Atom gehören elektropositiv und elektronegativ geladene Teilchen, dann folgt daraus keineswegs, daß das Seiende *als solches* aus elektropositiv und elektronegativ geladenen Teilchen bestehe. Jede Erkenntnis über das Seiende als solches gilt also auch für das Seiende als ein so oder so bestimmtes, aber keine Erkenntnis über das Seiende als ein so oder so bestimmtes gilt auch für das Seiende als solches. Beachtet man das, dann kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Ontologie als Fundamentalphilosophie mit den Forschungsergebnissen der Einzelwissenschaften nichts zu tun hat; ihr Formalgegenstand kann untersucht und erkannt werden, ohne daß die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften in Betracht gezogen werden müssen; er hat mit den Forschungsergebnissen anderer Wissenschaften ebensowenig zu tun wie z. B. der Formalgegenstand der Mathematik.

Wer die jeweiligen einzelwissenschaftlichen Resultate der Ontologie zu Grunde legen will, der unterschlägt die Wissenschaft vom Seienden *als solchen* und kennt nur noch eine *Schichten-* bzw. *Gebietsontologie.*

Er übersieht aber dabei, daß die Wissenschaft vom Seienden als solchen nicht nur jede Kategorienlehre erst ermöglicht, sondern auch jeder Schichtenontologie vorausgeht und zu Grunde liegt. Hartmanns Forderung, die einstweiligen Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften der Kategorienforschung zu Grunde zu legen, kann daher nicht gegenüber denjenigen Kategorien erhoben werden, die aus der Wissenschaft vom Seienden als solchen erwachsen und sich auf das Seiende als solches beziehen, sondern nur gegenüber solchen Seinsbestimmungen, die sich auf das Seiende als ein so oder so bestimmtes beziehen und auf die der Begriff „Kategorie" nur noch in einem weiteren Sinne angewendet werden kann.

Daß die neue Ontologie in der Tat die Wissenschaft vom Seienden als solchen ignoriert und ignorieren muß, ergibt sich nicht nur aus ihrem Erkenntnisbegriff, sondern auch aus ihrem Realitätsbegriff, auf den wir bald zu sprechen kommen. Sie treibt deshalb nicht einmal eine *Schichten- oder Gebietsontologie in der eigentlichen Bedeutung des Wortes*, d. h. sie wendet keine über das Seiende als solches gewonnenen Erkenntnisse auf die Seinsschichten oder Seinsgebiete, also auf das Seiende als ein so oder so bestimmtes, an. Hartmanns Ontologiebegriff weicht deshalb vom ursprünglichen Bedeutungsgehalt dieses Begriffes ebenso ab wie sein Metaphysikbegriff. Und soweit seine „Ontologie" gleichbedeutend mit Kategorienlehre ist, handelt es sich um eine *Kategorienlehre ohne wirklichen ontologischen Unterbau.*

Die neue Ontologie formuliert zwar das ontologische Fundamentalproblem ganz richtig: „Vom Seienden als Seienden überhaupt". Aber diese Formulierung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie das ontologische Fundamentalproblem nicht von einem wirklich standpunktfreien Horizont aus stellt, wie das Problem es fordert, sondern vielmehr sofort von einem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus festlegt und einengt: „Die neue Ontologie ist keine spekulative Metaphysik, und die Kantische Erkennbarkeitsgrenze gilt für sie so gut wie für jede ernsthafte Wissenschaft."

Dazu ist grundsätzlich zu sagen: Die Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden als solchen geht allen andern philosophischen und außerphilosophischen Wissenschaften, die Seiendes als ein so oder so bestimmtes untersuchen, von Natur aus voraus und liegt ihnen in bezug auf die Bestimmungen, die sie über das Seiende als solches aufstellt, zu Grunde. Damit aber geht die Metaphysik auch einer nicht-metaphysischen Erkenntnistheorie, wenn nicht der Zeit, so doch der Natur nach voraus und liegt auch ihr in bezug auf die Bestimmungen, die sie über das Seiende als solches aufstellt, zu Grunde; denn das Subjekt, das erkennt, ist nicht nur ein erkennendes, sondern auch ein *seiendes* Subjekt, und das Objekt, das erkannt werden soll, ist nicht nur ein zu erkennen-

des, sondern auch ein *seiendes* Objekt, und endlich ist auch die Erkenntnis bzw. das *Erkennen selbst* ein *Modus des Seins.*

Den Begriff des Seienden als solchen von vornherein durch die Kantische Erkennbarkeitsgrenze festlegen, ist eine diesem Begriff widersprechende und darum aus ihm selbst nicht zu rechtfertigende Einschränkung. Denn dieser Begriff steht seinem logischen Normalsinne nach noch völlig jenseits von philosophischen Systemen und Standpunkten. Der Begriff des Seienden als solchen sieht auch davon ab, ob es z. B. einen „Weltgrund" gibt oder nicht gibt, d. h. der Begriff des Seienden als solchen schließt einen Weltgrund weder ein noch aus. Die neue Ontologie aber schließt aus diesem Begriff a limine nicht nur einen Weltgrund, sondern alles aus, was die Kantische Erfahrung überschreitet, damit aber auch den Seinskern der Dinge, die Seins- und Wesensverhalte des Seienden als solchen.

Zum *zweiten Wesenszug* der neuen Ontologie ist zu sagen: Wenn die kritische Ontologie sich auch dadurch von der dogmatischen unterscheiden soll, daß für sie „die Lehre von der essentia erledigt ist" und es daher „nicht angeht, die neue Seinslehre als ‚Wesensontologie' in Angriff zu nehmen", dann bleibt unverständlich, warum die neue Ontologie auf den verschiedensten Gebieten immer noch und immer wieder von Wesenserkenntnissen und Wesensgesetzen spricht, wie die folgenden Stellen bezeugen, auf die wir bald hier, bald dort gestoßen sind:

„Es liegt nicht im Wesen eines Seienden als solchen... Es gibt nur eine Art von erstem Fingerzeig, auf welchem Felde der Untersuchung die entscheidenden Einsichten über das Wesen des Seienden zu suchen sind... Man braucht sich nur in das Wesen des prädikativen Seins zu vertiefen... Es liegt also nicht nur nicht im Wesen des Idealen überhaupt, sondern auch nicht im Wesen des Realen... Es liegt im Wesen aller Erkenntnis... Das ist ein Wesensgesetz dieser Akte... Diese Totalität ist eine innere, im Wesen der Sache liegende... Die Werterkenntnis ist in ganz anderem Maße auf sich selbst gestellt als anderweitige Wesenserkenntnis... Wer das durch eine Metaphysik des Menschen dartun wollte, der würde am wirklichen Wesen des Menschen vorbeiphilosophieren... Es gilt, das Wesen des Menschen von hier aus neu zu bestimmen."

Daß die neue kritische Ontologie zwar in thesi die Kantische Erkennbarkeitsgrenze akzeptiert, indem sie die Lehre von der essentia als „erledigt" betrachtet und ausdrücklich hervorhebt, die neue Seinslehre dürfe nicht als Wesensontologie in Angriff genommen werden, daß sie aber in praxi fortwährend von Wesenserkenntnissen und Wesensgesetzen spricht, ist schwer miteinander zu vereinbaren. Jedenfalls lastet dieser Widerspruch zwischen Theorie und Praxis schwer auf der neuen Ontologie. In diesem Widerspruch kommt eine Unausgeglichenheit von tief einschneidender Bedeutung zum Ausdruck: nämlich der Gegensatz zwischen Hartmann, dem *Kantianer,* und Hartmann, dem *Phänomenologen,* ein Gegensatz, den er nicht überwunden hat und der seine ganze Gedankenwelt durchzieht.

Im engsten Zusammenhang mit der Lehre von der essentia steht Hartmanns Auffassung von der *Teleologie*, die er nicht nur im anorganischen, sondern auch im organischen Bereich ablehnt und von der er meint, sie sei „die schwächste Seite der ganzen alten, im Aristotelischen Fahrwasser treibenden Ontologie". Seiner Behauptung: „Das teleologische Denkschema hat sich, allen Erneuerungsversuchen zum Trotz, als unhaltbar erwiesen", stehen jedoch die Tatsachen und die Auffassungen namhafter Naturforscher von heute gegenüber, die auf dem Wege sind, die Teleologie der alten Ontologie nicht nur im Bereich des Organischen zu erhärten, sondern auch im Bereich des Anorganischen zu bestätigen. Denn gerade die Atomforschung hat den Mechanismus der klassischen Physik so gründlich widerlegt wie nur möglich; sie hat die Unzulänglichkeit der analytisch-kausalen Methode offenkundig gemacht und die Aristotelische Teleologie durch neue Tatsachen unterbaut.

Daß die moderne Biologie im Begriffe steht, sich der Teleologie der alten Ontologie mehr und mehr zu nähern, dafür einige Belege:

„Statt die objektive ‚Zweckhaftigkeit' vitalen Verhaltens zu ignorieren und eine Erklärungsmöglichkeit durch mechanische Evolutionsvorgänge anzunehmen, werde ich diese Zweckhaftigkeit in den Vordergrund stellen. Ich werde mit der gebotenen Vorsicht und ohne dem Organismus oder einem organischen System einen bewußten Zweck zu unterschieben, die Begriffe von ‚Ziel' oder ‚Erfüllung' und ‚biologischer Endzweck' gebrauchen ... Wir müssen die immanente Teleologie organischen Geschehens sozusagen als Grundlage oder Hintergrund für unser biologisches Denken annehmen. .. Zielgerichtetes Verhalten ist nicht eine bloße Resultante materieller Bedingungen." [11]

„Die Zweckmäßigkeit des Heliotropismus der Pflanzen oder des Baues eines Wirbeltierauges ist ganz ebenso ‚wirklich' wie das Lichtbrechungsgesetz oder die Erhaltung der Energie oder der kausale Zusammenhang zwischen Bakterien und Krankheiten. Es wird niemals eine Biologie geben, die darauf verzichten könnte, jene teleologische Betrachtungsweise der Dinge gleichberechtigt neben der kausalen zu betreiben. Von einer bloßen Vorläufigkeit ist also dabei keine Rede... Es ist ein reines Vorurteil, daß nur der Kausalzusammenhang das Objekt der Naturwissenschaft bilde. Gibt es in der Natur Zweckzusammenhänge, so gehören diese ganz ebensogut zur Naturwissenschaft wie jene. Wer die Natur verstehen will, der muß auf beide sein Augenmerk richten, sonst wird er einseitig und verbaut sich selbst den Weg zum wirklichen Verständnis der Natur." [12]

„Ich gehe so weit, zu behaupten, daß sich zur Zeit kein einziger Lebensvorgang restlos grob mechanisch erklären läßt... Das trifft selbst für diejenigen Vorgänge zu, die man als Schulbeispiele mechanistischen Geschehens in der Medizin hingestellt hat. Auch dort ist überall noch ein ungeklärter ‚biologischer' Anteil vorhanden, der ebenso entscheidend oder noch entscheidender ist als der mechanische Anteil... Diese Betrachtung, die ich der mechanistischen an Wert zur Seite stelle, ist die vielverketzerte teleologische... Ich beschränke mich auf die Teleologie der lebendigen Wesen und ihrer Art, die, leicht zerbrechlich, zersetzlich und vergänglich, in eine feindliche

[11] E. S. Russell, Lenkende Kräfte des Organischen, Bern 1945, 15, 193, 160.

[12] B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, Leipzig [5]1933, 382 f.

Umgebung gestellt, sich nur erhalten und vermehren können durch zweckmäßigen Bau und zweckmäßige Tätigkeit. Diese Zweckmäßigkeit ist eine Erfahrungstatsache." [13]

Daß die moderne Naturwissenschaft die Teleologie nicht auf die Welt des Organischen beschränkt, dafür noch einige Nachweise:

„Die Stabilität der Atome, die stationären Zustände, an denen das Atom festhält bzw. sie immer wieder herzustellen sucht, der ganze Strahlungs-Mechanismus, das Pauliprinzip als das den Schalenaufbau regierende Gesetz usw. sind ebensoviele Tatsachen, die auf ein zielstrebiges immaterielles Moment hindeuten." [14] „Die Materie-Teleologie geht auf die Erhaltung der Materie, was soll man anders von ihr erwarten? Wenn sich also z. B. ein Kristall erhält, statt sich in Elementarteilchen aufzulösen, so ist das ein Beweis teleologischen Durchhaltens." [15] „Die teleologische Auffassung des physikalischen Kosmos als eines Ganzen ... drängt sich auch dem nüchternsten Physiker fast ebenso unwiderstehlich auf, wie sie sich zu allen Zeiten den Astronomen aufgedrängt hat." [16] „Ideo nunc explicite causa finalis a physicis admittitur; ita A. Sommerfeld (Scientia, XLVIII, 1930, pag. 83): übrigens ist sie nicht ein völliges Novum; Aristoteles ließ neben der causa efficiens die causa finalis zu, desgleichen Leibniz." [17]

Diese Hinweise dürften genügen, um die Behauptung der neuen Ontologie, das teleologische Denkschema habe sich als unhaltbar erwiesen, ins richtige Licht zu setzen; sie dürften auch gezeigt haben, daß die Finalursache der alten Ontologie, allen Mißverständnissen und Ablehnungen zum Trotz, in der heutigen Naturwissenschaft geradezu eine Wiedergeburt erlebt.

3. Vergleich der neuen Ontologie mit der alten

Wie es um den Wahrheitsgehalt der neuen und alten Ontologie bestellt ist, wird sich erst zeigen, wenn wir die „kritische" Ontologie einmal mit der „dogmatischen" vergleichen. Bei diesem Vergleich wird sich zweierlei herausstellen: nämlich einmal, daß die neue Ontologie in mehr

[13] A. Bier in: Münchener Medizinische Wochenschrift 69 (1922) 846. Vgl. auch: Fr. Dessauer, Die Teleologie in der Natur, München 1949; R. Schubert-Soldern, Philosophie des Lebens auf biologischer Grundlage, Graz 1951, 270 ff.; W. Troll, Das Virusproblem in ontologischer Sicht, Wiesbaden 1951, 143 ff.; A. Mittasch, Entelechie, München 1952, 13 ff., 25 ff.

[14] Z. Bucher, Die Innenwelt der Atome, Luzern 1946, 258.

[15] E. Nickel, Das physikalische Modell und die metaphysische Wirklichkeit, München 1952, 35.

[16] B. Bavink, Ergebnisse ... (vgl. Anm. 12) 182.

[17] P. Hoenen, Cosmologia, Roma 1936, 373. — Über die Frage, ob die Minimumprinzipien eine *finale* Deutung zulassen im Sinne *Plancks* (vgl. Religion und Naturwissenschaft, 29), urteilt *Nickel:* „Wenn Planck an die Minimal-Prinzipien ... erinnert: ... die Photonen verhalten sich wie vernünftige Wesen, sie wählen sich ... stets diejenige Bahn aus, die sie am schnellsten zum Ziele führt ..., so ist das nicht (wie Planck selbst meint) eine ‚als-ob-Teleologie' oder eine ‚phänomenologische' Teleologie, sondern sie ist die der Materiestufe *entsprechende* Sinnordnung. Mehr können wir auf dieser Stufe nicht erwarten": Das physikalische Modell ... 35. Dazu vgl. noch: *Fr. Dessauer,* Die Teleologie in der Natur, München 1949, 23; *J. Seiler,* Philosophie der unbelebten Natur, Olten 1948, 277 f.

als einem Punkte ein Gedankengut vertritt, mit dem die alte Ontologie bestens vertraut ist, daß sie aber anderseits die alte Ontologie in ganz entscheidenden Fragen verkannt hat. Das soll zunächst am Seinsbegriff gezeigt werden.

„Es gilt, den streng generellen Begriff des ‚Seienden' zu fassen, wenn nicht inhaltlich, so doch wenigstens formal; und es gilt darüber hinaus festzulegen, was unter dem ‚Sein' des Seienden zu verstehen ist. Denn das ist nicht dasselbe. Sein und Seiendes unterscheiden sich ebenso wie Wahrheit und Wahres, Wirklichkeit und Wirkliches, Realität und Reales. Es gibt vieles, was wahr ist, aber das Wahrsein selbst an diesem Vielen ist eines und dasselbe; die Rede von ‚Wahrheiten' im Plural ist philosophisch schief und sollte vermieden werden. Ebenso schief ist es, von Wirklichkeiten, Realitäten usf. zu sprechen. Des Wirklichen gibt es vielerlei, die Wirklichkeit an ihm ist eine, ein identischer Seinsmodus."

„So ist es auch mit dem Seienden und Sein. Man muß sich die Verwechslung des einen mit dem andern abgewöhnen. Das ist erste Bedingung alles weiteren Eindringens. Das Sein des Seienden ist eines, wie mannigfaltig dieses auch sein mag." [18]

Nach der neuen Ontologie muß also das *Sein*, esse, vom *Seienden*, ens, wie das Abstraktum vom Konkretum unterschieden werden. Das ist eine elementare Wahrheit, die in jedem guten Lehrbuche der alten Ontologie anzutreffen ist und über die wir darum nur einen einzigen Beleg beibringen wollen:

„Das Sein bedeutet gleichsam den prinzipiellen und formalen Gehalt, denn es ist das Abstrakte dieses Konkreten: des Seienden; das aber, was das Sein hat, bedeutet etwas Sekundäres, es ist gleichsam dasjenige, welches das Sein aufnimmt: Esse importatur tamquam principale et formale significatum, eo quod est abstractum huius concreti ens. Id autem quod habet esse importatur secundario tamquam susceptivum esse." [19]

Es ist also unbegründet, wenn Hartmann gegen die alte Ontologie den Vorwurf erhebt:

„Die Alten haben die Unterscheidung von ὄν und εἶναι, obgleich die Sprache sie ihnen an die Hand gab, keineswegs klar erfaßt, geschweige denn in ihren Untersuchungen durchgeführt. Das gilt schon von Parmenides, es gilt aber nicht weniger von Platon und Aristoteles. Das Mittelalter, das ihren Spuren folgte, hat es nicht besser gemacht. Es bevorzugte die Frage nach dem ens vor der nach dem esse, ohne aber beide richtig zu unterscheiden. Von hier stammt die gebräuchlich gewordene Verwürfelung der ontologischen Begriffe, die es noch heute schwer macht, eine Frage eindeutig zu stellen." [20]

Das Mittelalter, das sich wie kaum ein anderes Zeitalter in der Geschichte der Philosophie mit der Frage nach dem ens auseinandergesetzt hat, soll das Sein „nicht richtig" vom Seienden unterschieden haben. Nach einem Nachweis für diese Behauptung haben wir uns vergebens umgesehen. Vielleicht stützt sich die neue Ontologie zur Rechtfertigung dieser Behauptung auf die Autorität *M. Heideggers*, der in der gleichen Frage eine ähnliche Behauptung aufgestellt hat: „Dem, was Sein selbst

[18] Z.G.d.O. 40f. [19] Ferrariensis, In 1 S. c. gent. c. 25. [20] Z.G.d.O. 41.

besagt, hat zwar auch die mittelalterliche Ontologie so wenig nachgefragt wie die antike." [21]

Das Mittelalter soll also das Sein „nicht richtig" vom Seienden unterschieden haben. „Richtig" bedeutet nach der neuen Ontologie: Das Sein muß vom Seienden unterschieden werden wie die Wirklichkeit vom Wirklichen, wie die Realität vom Realen, also wie das Abstraktum vom Konkretum. Hat die mittelalterliche Ontologie diese Unterscheidung wirklich nicht gekannt? Allem voran stehe hier ein kleiner, aber inhaltsreicher Satz, der gleichsam als Motto über der ganzen Ontologie des Mittelalters stehen könnte: „Es ist zu beachten, daß Seiendes und Sein vielfache Bedeutungen haben: Scito quod ens et esse multiplices habent intentiones." [22]

Bei allem, was ein bestimmtes, festumrissenes Sein in der Natur hat, hat die mittelalterliche Ontologie klar und deutlich zwischen dem *Seienden*, ens, seinem *Sein*, esse, und seiner *Wesenheit*, essentia, unterschieden: „Simpliciter enim dicitur res, quod habet esse ratum et firmum in natura; dicitur res hoc modo accepto nomine rei, secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero secundum quod habet esse." [23]

Weiter behauptet die neue Ontologie: „Das Sein des Seienden ist eines, wie mannigfaltig dieses auch sein mag. . . Über allen besonderen Inhalt hinaus ist dieses das allein Gemeinsame alles Seienden. . . Sein ist ein Letztes, nach dem sich fragen läßt . . . Auf allen Problemgebieten gibt es ein Letztes, das als solches nicht näher bestimmt werden kann." [24]

In ziemlicher Übereinstimmung mit der neuen Ontologie lehrt auch die alte: „Das Sein wird allgemein in allen, auch noch so verschiedenen Dingen gefunden: Hoc quod est esse communiter invenitur in omnibus rebus quantumque diversis." [25] „Die Dinge unterscheiden sich nicht dadurch, daß sie Sein haben, denn darin kommen alle überein: Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt." [26]

Ferner behauptet die neue Ontologie: Das „Sein" des Seienden sei etwas Allgemeines, etwas Universales, es sei *Genus:*

„Beim ‚Seienden als Seienden' — und folglich erst recht beim ‚Sein' — liegt die Sache aber noch anders, noch schwieriger. Und zwar in doppelter Hinsicht. Erstens versagt hier auch alles Eingrenzen. Denn es handelt sich um das schlechthin Allgemeine zu allem. Es bleibt nichts neben dem Seienden, wogegen man es ausgrenzen könnte. Man kann es höchstens gegen das Bestimmte überhaupt ausgrenzen, d. h. gegen seine eigenen Besonderungen. Diese sind freilich faßbar. Und faßbar ist auch ihr Verhältnis zu ihrem genus." [27]

[21] Sein und Zeit, Halle 1927, § 20, S. 93.
[22] Wilh. v. Auvergne, De trinitate c. 1 p. 1 b.
[23] In 2 Sent. d. 37 q. 1 a. 1.
[24] Z. G. d. O. 42, 46 f.
[25] S. th. 1 q. 65 a. 1. [26] S. c. gent. 1, 26. [27] Z. G. d. O. 47.

Dementsprechend behauptet die neue Ontologie bald hier und bald dort: Das „Sein" des Seienden „ist eines und dasselbe" bei allem Seienden. Es ist „das Identische" in der Mannigfaltigkeit des Seienden. „Es stuft sich überhaupt nicht ab." „Es ist eines an allem, was ist." Es ist „das schlechthin Allgemeine zu allem". Es ist „das Generelle". Es ist „das allein Gemeinsame alles Seienden". „Es ist genus."

Auf die Problematik, die in diesen Sätzen steckt, geht die neue Ontologie nicht ein. Und doch handelt es sich um ein Problem, das geradezu fundamental ist. Das soll kurz gezeigt werden.

Allgemein ist das, was mehreren gemeinsam ist, genauer das, was mehreren von Natur aus zukommt: *τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν* [28]. Behaupte ich z. B.: Sokrates ist ein Mensch, Platon ist ein Mensch, dann ist die in diesen Urteilsgedanken durch den allgemeinen Prädikatsbegriff „Mensch" gemeinte Bestimmtheit „Mensch" das Allgemeine, das den individuell verschiedenen Subjektsgegenständen „Sokrates, Platon" in gleicher Weise zugesprochen wird. Denn das Menschsein hat Sokrates mit Platon gemeinsam, und es kommt allen menschlichen Individuen von Natur aus zu. Der allgemeine Begriff bringt entweder das ganze *Wesen* des Individuums oder nur einen *Wesensteil* oder etwas *Wesentliches,* Eigentümliches, oder endlich etwas *Unwesentliches* zum Ausdruck. Behaupte ich z. B.: Sokrates ist ein Mensch, dann bringt die durch den allgemeinen Prädikatsbegriff „Mensch" gemeinte und dem individuellen Subjektsgegenstand „Sokrates" zugesprochene allgemeine Prädikatsbestimmtheit „Mensch" das Wesen, *εἶδος,* des Subjektsgegenstandes zum Ausdruck; also das, was Sokrates zu dem macht, was er ist, und wodurch er sich zwar nicht von Platon, wohl aber von den Tieren, Pflanzen und Körpern unterscheidet. Behaupte ich aber: Sokrates ist ein Lebewesen, dann bringt die durch den allgemeinen Prädikatsbegriff „Lebewesen" gemeinte und dem individuellen Subjektsgegenstand zugesprochene allgemeine Prädikatsbestimmtheit „Lebewesen" nur einen Wesensteil des Subjektsgegenstandes zum Ausdruck, und zwar den unbestimmten, noch näher zu bestimmenden; denn die allgemeine Prädikatsbestimmtheit „Lebewesen" kommt nicht nur dem Sokrates zu, sondern kann auch den Tieren und Pflanzen zugesprochen werden.

Dieser unbestimmte und darum noch näher zu bestimmende Wesensteil ist nun das Genus, *γένος.* Es wird von vielen, artverschiedenen Subjektsgegenständen ausgesagt und bringt, jedoch noch unbestimmt und darum unvollständig, deren Wesen zum Ausdruck, das dann durch Hinzufügung des Artunterschiedes, z. B. vernünftig oder unvernünftig, bestimmt und vollständig zum Ausdruck kommt: „Genus ist das, was von mehreren, artverschiedenen Subjektsgegenständen als deren Wesen ausgesagt wird: *γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον.*" [29]

[28] Aristoteles, Met. 7, 13; 1038 b 11.

[29] Aristoteles, Top. 1, 5; 102 a 31.

Wenn die neue Ontologie nun behauptet, das Sein sei Genus, dann bedeutet das also: Das *Sein* ist ein *Wesensteil*, und zwar der noch unbestimmte und darum noch näher zu bestimmende Wesensteil des *Seienden*. Das aber heißt: So wie dem Sokrates die generelle Prädikatsbestimmtheit „Lebewesen" nicht bloß tatsächlich, sondern wesensnotwendig zukommt, weil er eben ein Mensch ist, so müßte folgerichtig auch dem Seienden die generelle Prädikatsbestimmtheit „Sein" wesensnotwendig zukommen, weil es eben ein Seiendes ist. Darüber aber hat die neue Ontologie bei der Bestimmung des Seins als Genus kein Wort verloren. Sie müßte nachweisen, daß und inwiefern das Sein als Genus ein konstitutiver Wesensteil des Seienden ist. Dieser Nachweis müßte sich natürlich auf die Welt des Seienden im ganzen erstrecken. Das dürfte nicht leicht sein. Denn wenn z. B. Sokrates auch etwas Seiendes ist, so kommt ihm doch die Prädikatsbestimmtheit „Sein" nicht wesensnotwendig zu. Ferner gehört es zum Wesen des Genus, durch einen Artunterschied näher bestimmt werden zu können; die neue Ontologie müßte daher auch zeigen, wie das Genus „Sein" näher bestimmbar ist und durch welchen Artunterschied es näher bestimmt werden kann. Wenn weiter das Sein als Genus der zwar noch unbestimmte, aber doch näher bestimmbare Wesensteil des Seienden ist, müßte die neue Ontologie noch verständlich machen, welche Bewandtnis es dann mit dem „Seienden selbst" hat. Endlich und nicht zuletzt müßte sie verständlich machen, wie bei der Auffassung des Seins als Genus der mit so großem Nachdruck geltend gemachte Unterschied zwischen „Sein" und „Seiendem" überhaupt noch einen *ontologisch* relevanten Sinn hat.

Daß die fundamentalen Schwierigkeiten, die sich aus der Auffassung des Seins als Genus ergeben, von der alten Ontologie längst erkannt und überwunden worden sind, sei jetzt an Hand einiger Texte gezeigt:

„Das Sein kann nicht in der Weise des Genus allgemein sein, weil das unter einem Genus enthaltene Einzelne sich dem Sein nach voneinander unterscheidet: Esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse." [30] „Alles, was unter einem Genus enthalten ist, kommt überein in der Was- oder Wesenheit des Genus, das von allem in bezug auf das Wesen ausgesagt wird; es unterscheidet sich aber dem Sein nach. Denn das Sein des Menschen ist nicht dasselbe wie das Sein des Pferdes, ebensowenig wie das Sein dieses Menschen und das Sein jenes Menschen: Omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est; differunt autem secundum esse. Non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis." [31]

Das Sein des Seienden wird also nach der alten Ontologie „spezifiziert" oder „art"-bestimmt durch die spezifisch verschiedene Natur oder Wesenheit, nicht aber, wie das Genus, durch den Artunterschied:

---

[30] In 4 Sent. d. 12 q. 1 a. 1 ad 2.
[31] S. th. 1 q. 3 a. 5 c.; vgl. De pot. q. 7 a. 2 ad 9; De verit. q. 2 a. 11 c.

die Dinge unterscheiden sich deswegen, weil sie verschiedene Naturen haben, denen das Sein auf verschiedene Weise zukommt: „Res propter hoc differunt, quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode." [32] Und das Sein eines Seienden wird individuiert durch die individuelle oder numerisch verschiedene Natur oder Wesenheit: Non est idem esse huius hominis et illius hominis. Deshalb gilt ganz allgemein der Satz: „Nichts ist im Genus seinem *Sein* nach, sondern auf Grund seiner *Wesenheit;* dies erhellt daraus, weil das Sein eines jeden Dinges ihm eigentümlich und vom Sein eines jeden andern Dinges verschieden ist: Nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei." [33]

Was endlich die Behauptung betrifft, die alte Ontologie habe die Frage nach dem ens vor der Frage nach dem esse bevorzugt, so seien der Wichtigkeit der Sache wegen noch einige Texte beigebracht, die andeuten mögen, welche fundamentale Rolle gerade das esse in der alten Ontologie gespielt hat:

„Das Sein selbst ist das Vollkommenste von allem, es verhält sich nämlich zu allem als Akt. Denn nichts hat Aktualität, außer, insofern es ist. Deshalb ist das Sein die Aktualität aller Dinge, selbst der Formen." [34] „Das Sein ist einer jeden Sache innerlicher als dasjenige, wodurch das Sein determiniert wird." [35] „Das Sein ist der letzte Akt, an dem alles teilnimmt, es selbst aber nimmt an nichts teil." [36] „Das Sein ist unter allem, was an der göttlichen Wertfülle teilnimmt, wie Leben, Erkennen und dergleichen, das Erste und gleichsam das Prinzip alles anderen." [37]

Um zu sehen, worin der „vielleicht greifbarste Gegensatz der neuen Ontologie zur alten liegt", wollen wir uns jetzt dem Realitätsbegriff der neuen Ontologie zuwenden; denn dieser Begriff ist neben dem Kantischen Erkenntnisbegriff für Hartmanns Ontologiebegriff grundlegend.

„Die wahren Merkmale der Realität hängen nicht an den Kategorien des Raumes und der Materie, sondern an denen der Zeit und der Individualität. Raum und Zeit sind ontologisch keine gleichwertigen Kategorien: die Zeit ist um vieles fundamentaler als der Raum. Räumlich sind nur die Dinge und Lebewesen, einschließlich der Prozesse, in denen ihr Dasein hinfließt, zeitlich sind außerdem auch die seelischen und geistigen Vorgänge. In der Zeit ist eben alles Reale, im Raum nur ein Teil — man könnte sagen, nur die eine Hälfte der realen Welt, nämlich ihre niederen Gebilde."

„Und mit der Zeitlichkeit hängt untrennbar die Individualität zusammen. Sie besteht in nichts anderem als in der Einmaligkeit und Einzigkeit. Das Reale ist vergänglich und damit auch unwiederbringlich; es entsteht wohl immer wieder Gleichartiges, aber niemals Identisches ... Nur das Allgemeine kehrt wieder, es ist für sich genommen zeitlos, immerseiend, ‚ewig'. Diese Zeitlosigkeit verstand man einst in der alten Ontologie als ein Sein höherer Ordnung, ja als das allein wahre Sein. Aber es ist vielmehr in Wahrheit ein unselbständiges, bloß ‚ideales' Sein; und Realität hat das Allgemeine nirgends als in den zeitlichen und individuellen Realfällen. Was

[32] S. c. gent. 1, 26. [33] De pot. q. 7 a. 3 c. [34] S. th. 1 q. 4 a. 1 ad 3.
[35] In 2 Sent. d. 1 q. 1 a. 4. [36] De anima a. 7 ad 2. [37] In 1 Sent. d. 8 q. 1 a. 1.

einst für ein Reich der Vollkommenheit galt, das Reich der Wesenheiten, deren schwache Abbilder die Dinge sein sollten, das gerade hat sich als ein Reich unselbständigen Seins erwiesen, das nur in der Abstraktion verselbständigt wurde. In dieser Einsicht liegt vielleicht der greifbarste Gegensatz der neuen Ontologie zur alten." [38]

Daß der Realitätsbegriff der neuen Ontologie eng verwandt ist mit dem Realitätsbegriff, den *E. Husserl* in seinen „Logischen Untersuchungen" aufgestellt hat, braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen[39]. Wohl aber, daß die Charakterisierung der *Realität als „Zeitlichkeit"* keine ontologische Bestimmung der Realität ist, sondern eine naturwissenschaftliche bzw. naturphilosophische. Denn *Realsein* bedeutet nach der neuen Ontologie: *Werden,* Entstehen und Vergehen:

„Werden ist kein Gegensatz zum Sein, sondern selbst eine Art zu sein. Alles Reale ist im Flusse, ist im ständigen Entstehen und Vergehen begriffen. Bewegtheit und Werden bilden geradezu die allgemeine Seinsart des Realen, einerlei, ob es sich um Dinge, Lebewesen oder Menschen handelt ... Wenn es als erste Aufgabe der neuen Seinslehre gilt, die Seinsweise des Realen zu bestimmen, so heißt das gerade, die Seinsweise des Werdens zu bestimmen ... Stillstand und Starrheit gibt es nur bei den idealen Wesenheiten der alten Ontologie ... Das Seinsproblem eben hat es nicht mit einer erdachten Welt des Stillstandes zu tun, sondern gerade mit dem Sein des Werdens." [40]

Aus diesem Realitätsbegriff ergeben sich eine Reihe ebenso grundlegender wie richtunggebender *Konsequenzen,* von denen wir einige hier erwähnen wollen.

Die erste und für uns wichtigste ist: Wenn reales Sein gleich werdendem Sein ist, dann gibt es in der Welt des Seienden *keinen bleibenden Seinskern, keinen stabilen Wesensgehalt* und damit auch *keine Ontologie* im Sinne einer Wissenschaft vom Seienden als solchen.

Wenn reales Sein gleich entstehendem und vergehendem Sein ist, dann kann *Gott nichts Reales* sein, da er ja außerhalb des Entstehens und Vergehens steht.

Wenn reales Sein gleich entstehendem und vergehendem Sein ist, dann erhebt sich die Frage: Wie steht es dann mit der Welt des anorganischen und organischen Seienden oder mit *der Natur im ganzen?* Denn wenn die Welt des Seienden *im einzelnen* dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist, dann muß auch die Welt des Seienden im ganzen einmal entstanden sein. Diese Frage ist um so dringender, als die neue Ontologie ja kein erstes Seins- und Bewegungsprinzip jenseits der Welt anerkennt und darum auch die Entstehung der Welt nicht auf ein absolutes Seins- und Bewegungsprinzip zurückführen und verständlich machen kann. Die neue Ontologie kann aber auch nicht, um diese aus ihrem Realitätsbegriff sich ergebende Schwierigkeit zu beseitigen, ihre Zuflucht zu einem „Immergewesensein" nehmen; denn wenn auch

[38] Neue Wege 218 f.
[39] Logische Untersuchungen, 2. Bd., 1. Teil, Halle ²1913, 123 f.
[40] Neue Wege 220 f.

z. B. nach Thomas v. Aquin kein Widerspruch darin liegt, daß die Welt *von Ewigkeit her* Dasein habe, so betrifft diese Bestimmung doch nur die *Dauer* von etwas, kann aber niemals als *Ursache* von etwas in Anspruch genommen werden. Solange daher das Kausalitätsprinzip gilt, d. h. solange für jedes Entstehen und Vergehen wesensnotwendig eine Ursache erforderlich ist, muß für das Entstandensein der Natur im ganzen eine zureichende Ursache gefordert und aufgewiesen werden. Mit einem „komplexen Resultat von weit auslangenden Determinationszusammenhängen" kann die hier vorliegende Problematik nicht aufgelöst werden.

Und endlich: Wenn reales Sein gleich entstehendem und vergehendem Sein ist, dann entsteht die Frage: Wie steht es dann mit der *menschlichen Seele,* mit dem menschlichen Geiste, den die Schichtentheorie ja mit Recht als eine Seinsschicht sui generis ansieht? Die Antwort auf diese Frage lautet: „Der Geist steht nicht außerhalb der realen Welt, er gehört ganz und gar zu ihr, hat dieselbe Zeitlichkeit, dasselbe Entstehen und Vergehen wie Dinge und Lebewesen." [41] „Ontologisch ist die Zeit von weit höherer kategorialer Mächtigkeit. Sie dringt bis in die höchste Schicht durch: auch den lebendigen Geist (den personalen wie den geschichtlich-objektiven) gibt es nur in der Form des Werdens, auch er hat sein Entstehen, seine Dauer und seinen Niedergang." [42]

Als Begründung für die Behauptung, *der personale Geist des Menschen entstehe und vergehe, wie Dinge und Lebewesen* entstehen und vergehen, verweist uns die neue Ontologie auf die „Frühzeit des Menschengeschlechts" und auf den „Verlauf ganzer Erdperioden", in denen das menschliche Bewußtsein „ohne den Luxus des Geistes" bestanden haben soll. Sie behauptet, das Bewußtsein sei „aus dem bewußtlos Lebendigen" entstanden und reihe sich „ohne Schwierigkeiten den organischen Formbildungsprozessen ein". Demzufolge läßt sich die Entstehung des Bewußtseins „auch unter rein biologischen Gesichtspunkten, wie dem der Anpassung oder dem der Selektion, verstehen. Denn das Bewußtsein gibt dem Organismus eine entschiedene Überlegenheit im Kampfe der Selbstbehauptung, es hat also evident Selektionswert." [43]

Auf eine nähere Kritik dieses positivistischen Realitätsbegriffes der neuen Ontologie müssen wir in diesem Zusammenhang verzichten.

Wenden wir uns jetzt dem vielleicht greifbarsten Gegensatz zwischen der neuen und alten Ontologie zu, dann müssen wir konstatieren, daß die neue Ontologie eine Auffassung Platons und des Platonismus einfach zu einer Auffassung der alten Ontologie schlechthin macht.

[41] Ebd. 217. [42] Ebd. 258. [43] Ebd. 268, 292.

Es handelt sich um die Behauptung, das Allgemeine sei für sich genommen zeitlos, immerseiend, „ewig". Die Aristotelische und mittelalterliche Ontologie ist weit davon entfernt, eine solche Auffassung vom Allgemeinen zu vertreten; das gerade Gegenteil ist der Fall. Hier stimmt die Auffassung der alten Ontologie nicht nur prinzipiell mit der Auffassung der neuen Ontologie überein, sondern sie ist auch in der alten Ontologie besser begründet als in der neuen. Denn die alte Ontologie anerkennt ein universale in re, was mit der neuen nicht vereinbar ist.

„Vom Allgemeinen sagt man, es sei überall und immer, insofern das Allgemeine vom Hier und Jetzt absieht; aber daraus folgt nicht, es sei ewig: Quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahunt ab hic et nunc, sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna." [44]

Was ferner die Behauptung betrifft: Diese Zeitlosigkeit verstand man in der alten Ontologie als ein Sein höherer Ordnung, ja als das allein wahre Sein, aber es ist in Wirklichkeit ein unselbständiges, bloß „ideales" Sein, so gilt auch diese Behauptung nur für die Platonische, keineswegs aber für die alte Ontologie schlechthin:

„Wer sorgfältig die Gründe Platons ins Auge faßt, dem wird deutlich, daß Platon darum in seiner Auffassung irrte, weil er glaubte, unsere Weise, eine Sache zu erkennen, sei auch die Seinsweise der erkannten Sache ... credidit, quod modus rei intellectae in suo esse sit modus intelligendi rem ipsam." [45]

Auch in bezug auf die Behauptung: In Wahrheit hat das Allgemeine nur Realität in den zeitlichen und individuellen Realfällen, stimmt die alte Ontologie mit der neuen überein:

„Es geht nicht an, zu meinen, die mathematischen Gegenstände existierten außerhalb des Sinnfälligen und das Allgemeine außerhalb des Einzelnen: ... non tamen oportet, quod mathematica sint praeter sensibilia, et universalia praeter particularia." [46] „Das Allgemeine ist keine subsistierende Sache, sondern hat Sein nur in den Einzeldingen: Universalia ... habent esse solum in singularibus." [47]

Zum Abschluß sei der Vergleich der neuen mit der alten Ontologie noch an einem weiteren Fundamentalproblem durchgeführt, nämlich an der Frage nach dem Verhältnis von essentia und existentia, von Sosein und Dasein. Hartmann hat klar erkannt, daß es bei dieser Frage um die „Grundlage" geht, „auf der fast die ganze alte Ontologie sich aufbaute". Er hat diese Grundlage auf ihre Tragfähigkeit geprüft und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen: „Das Wanken der Grundlage reißt das Bauwerk mit sich." Er selbst faßt das Verhältnis von Sosein und Dasein in folgender Weise auf:

„Die These, in der hier alles zusammenläuft, läßt sich so formulieren: alles Sosein von etwas ‚ist' selbst auch Dasein von etwas, und alles Dasein von etwas ‚ist' auch Sosein von etwas. Nur ist das Etwas hierbei nicht ein und dasselbe."

[44] S. th. 1 q. 16 a. 7 ad 2. [45] In 1 Metaph. lect. 10 n. 158. [46] Ebd.
[47] S. c. gent. 1, 65. — Vgl. in der neueren Scholastik z. B. *D. Mercier*, Métaphysique générale § 5 n. 26.

„Das Dasein des Baumes an seiner Stelle ‚ist' selbst ein Sosein des Waldes, der Wald wäre anders ohne ihn; das Dasein des Astes am Baum ‚ist' ein Sosein des Baumes; das Dasein des Blattes am Ast ‚ist' ein Sosein des Astes; das Dasein der Rippe im Blatt ‚ist' ein Sosein des Blattes. Diese Reihe läßt sich nach beiden Seiten verlängern; immer ist das Dasein des einen zugleich Sosein des anderen. Aber sie läßt sich auch umkehren: das Sosein des Blattes ‚ist' das Dasein der Rippe, das Sosein des Astes das Dasein des Blattes usw."

„Sieht man auf ein isoliertes Stück des Seienden allein hin, so fallen Sosein und Dasein an ihm auseinander. Behält man das Ganze der Seinszusammenhänge im Auge, so ist immer — und zwar in bestimmter Reihenordnung — das Sosein des einen auch schon das Dasein des anderen." [48]

Wie immer man zu den Lösungsversuchen stehen mag, die das Problem „Dasein und Sosein" in der alten Ontologie gefunden hat, so sieht doch jeder, der den Sachverhalt nach seiner historischen und systematischen Seite kennt, daß diese Auffassung Hartmanns über das *logisch-erkenntnistheoretische* bzw. über das *kantisch-phänomenale* Blickfeld nicht hinauskommt und deshalb am eigentlichen, d. h. *ontologischen* Gehalt der ganzen Frage vorbeiphilosophiert. Dies hängt auch mit seiner *Substanztheorie* zusammen, die uns zugleich einen Einblick in seinen Daseinsbegriff und seine Urteilstheorie gewährt.

„Im Substanzgedanken steckt noch ein anderes: das eigentlich Seiende müßte das Selbständige, Unabhängige, Tragende sein. Jene gegebene Oberfläche ist das Sekundäre, Abhängige. Dieses Motiv steckt auch in den Begriffen des Grundes, des Wesens, der ‚Idee', ja der Materie." ... „Aber auch hier beruht die scheinbare Selbstverständlichkeit auf einem Vorurteil. Denn offenbar ist das Getragene um nichts weniger seiend als das Tragende, das Abhängige um nichts weniger als das Unabhängige." [49]

Daraus folgt, daß die Substanz ihrer Seinsdignität nach nichts vor dem Akzidens voraushat. Denn „es gibt" die Beschaffenheiten der Substanz genau in demselben Sinne, in dem es Substanzen gibt. „Substanzen haben in der Seinsweise nichts voraus vor Beschaffenheiten, Veränderungen, Relationen." Mit dieser Auffassung von der Seinsweise der Substanz und des Akzidens stehen die folgenden Gedanken im engsten Zusammenhang:

„Alles Existierende hat sein Woran, Worin und Wodurch, und dieses ist selbst ein im gleichen Sinne existierendes. In der Existenz unterscheiden sich Bestimmtheiten und Beschaffenheiten nicht von ihrem Träger, sei dieser nun ein wirklich substantieller oder nur ein vermeintlich substantieller. Wie nämlich die Beschaffenheiten nur etwas ‚an' einem Dinge (oder sonstigem Etwas) sind, so sind auch die Dinge selbst nur etwas ‚an' oder ‚in' einem Dingzusammenhang, ‚im' Weltgeschehen, ‚in' der Welt. Als ein solches ‚Daran' und ‚Darin' aber gehören sie zum Sosein der Welt. Dinge und alles, was gleich ihnen substantiell erscheint, haben keinen Daseinsvorzug vor den Zusammenhängen, in denen sie stehen." [50]

So kann die neue Ontologie sagen: Das Dasein selbst, die existentia, ist auch Sosein, essentia, und das Sosein selbst, die essentia, ist auch Dasein, existentia, wobei beachtet werden muß, daß es sich hier nicht

[48] Z. G. d. O. 133. [49] Ebd. 59. [50] Ebd. 136.

um eine „tautologische", sondern um eine „synthetische Identität" handelt. Dieses Resultat, so meint die neue Ontologie, „schlägt der alten Auffassung ins Gesicht. Aber eben in diesem Punkte gilt es umzulernen."

„Das war der Fehler", meint Hartmann, „daß man die essentia isoliert der idealen Sphäre vorbehielt, die existentia aber der realen." Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. Die alte Ontologie hat bei der Frage nach dem Verhältnis der essentia zur existentia gerade nicht die isolierte essentia der idealen Sphäre, sondern vielmehr die essentia in rerum natura, also die hier und jetzt existierende, individuelle essentia im Auge gehabt. Das geht z. B. aus der Kennzeichnung des Problems bei *J. Gredt* klar hervor:

„Die Frage dreht sich nicht um die mögliche . . ., sondern um die in rerum natura existierende und deshalb individuelle Wesenheit. Es wird gefragt, ob in den geschaffenen existierenden Individuen Sosein und Dasein voneinander verschiedene Realitäten seien, so daß das Individuum selbst aus zwei in der Natur existierenden und unabhängig von der Betrachtung des Geistes voneinander verschiedenen Realitäten, dem Sosein und dem Dasein, zusammenwachse. Die Frage dreht sich also um den realen, positiven Unterschied zwischen dem aktuell existierenden Sosein und seinem Dasein, nicht aber um den realen, negativen Unterschied zwischen dem nur möglichen Sosein und seinem Dasein." [51]

Die alte Ontologie betrachtet also, trotz ihrer ganz anderen Auffassung in dieser Frage, essentia und existentia in Übereinstimmung mit der neuen Ontologie „als das . . ., was sie sind, nämlich als die Seinsmomente eines und desselben Seienden" [52]. Diese wichtige Tatsache möge noch durch den folgenden Text erhärtet werden: „Wesenheit und Existenz verhalten sich zueinander nicht wie ‚Ding' und ‚Ding', ‚ens' et ‚ens', ‚res' et ‚res'; denn jegliches ‚Ding' oder vollkommenes ‚Sein' resultiert ja erst aus Wesenheit und Existenz. Sie verhalten sich zueinander nur wie zwei verschiedene *positive Realitäten* ein und desselben Dinges, die infolgedessen auch *nicht trennbar* sind." [53] Damit wollen wir unsern Vergleich zwischen der neuen und alten Ontologie beenden.

Überblicken wir das Ganze, dann dürfte unsere Stellungnahme zur neuen Ontologie gezeigt haben, daß von einem „Ende der alten Ontologie" keine Rede sein kann, daß vielmehr Hartmanns Auffassung über die alte Ontologie in entscheidenden Fragen weder historisch noch systematisch haltbar ist [54]. Sie dürfte auch deutlich gemacht haben, daß

[51] J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, ed. 7, Freiburg 1937, 2. Bd., 105. — Vgl. auch: *D. Mercier*, Métaphysique générale 103; *G. M. Manser*, Das Wesen des Thomismus, 3. Aufl., Freiburg (Schw.) 1949, 492 Anm.

[52] Z. G. d. O. 114. [53] G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus 493.

[54] Der tiefere Grund hierfür dürfte darin liegen, daß Hartmann von Chr. Wolff aus einfach auf das ganze Mittelalter zu schließen scheint: „Von Wolff aus führt die Perspektive auch rückwärts. Sieht man in seiner Ontologie von der Zentralstellung

die alte Ontologie nicht nur nicht etwas bereits Überwundenes oder noch zu Überwindendes ist, sondern daß sie vielmehr auch heute noch das Fundament und Gerüst jeder philosophisch relevanten Ontologie ausmacht; das dürfte u. a. aus den Übereinstimmungen zwischen der neuen und alten Ontologie ersichtlich geworden sein, die unsere Untersuchung an mehr als einer Stelle konstatieren konnte.

Die alte Ontologie ist ein Bauwerk, an dem der philosophische Geist von Jahrtausenden mit allem nur denkbaren Beobachtungs- und Scharfsinn gearbeitet hat, ein Bauwerk also, an dem man wohl mit begründeten Behauptungen weiterbauen, dem man aber keineswegs mit abgebrauchten und durch den Gang der Geschichte längst widerlegten Einwendungen etwas anhaben kann.

Trotzdem gebührt Hartmann das Verdienst, die schon vor Jahrzehnten prophezeite „Auferstehung der Metaphysik“ [55] über programmatische Verkündigungen hinaus wirklich herbeigeführt zu haben: Hartmann hat die Themen der alten Ontologie wieder aufgeworfen, ihre Probleme wieder in die Diskussion der ontologischen Forschung gebracht und damit den philosophischen Horizont von heute beträchtlich erweitert und vertieft. Das gilt besonders von seiner Theorie über den Stufenaufbau der Natur; denn wenn auch diese Schichtentheorie „an sich altes aristotelisch-thomistisches Gedankengut ist“ [56] und wenn sie auch mit dem Hartmannschen Metaphysik- und Ontologiebegriff weder zureichend verständlich gemacht noch begründet werden kann, so ist sie doch von Hartmann neu entdeckt und als ein eigenes Forschungsgebiet ersichtlich gemacht worden.

---

des Leibnizischen principium rationis sufficientis ab, so ist die Reihe seiner Themen durchweg der mittelalterlichen Metaphysik entnommen. Wie er selbst aus Suarez schöpfte, so dieser aus Thomas, Duns Scotus, Occam, ja aus Anselmus und Abälard. Man wird hiermit direkt in die Jahrhunderte des großen Universalienstreites hineinversetzt.“ Z. G. d. O. VII.

[55] P. Wust, Die Auferstehung der Metaphysik, Leipzig 1920.

[56] Z. Bucher, Die Innenwelt der Atome, Luzern 1946, 390 Anm. — Zu Hartmanns Lehre vom Schichtenaufbau der Natur siehe auch: *G. Hennemann*, Das Bild der Welt und des Menschen in ontologischer Sicht, München 1952. Ferner: *E. Rothacker*, Die Schichten der Persönlichkeit, Leipzig 1941; *E. Heyde*, Grenzen der psychologischen Schichtenlehre: ZPhForsch 1 (1947) 211—249. Dazu: *E. Rothacker*, Zur psychologischen Schichtenlehre: Ebd. 2 (1948) 343—363.

Urteilsanalyse und Seinserkenntnis

Von Josef de Vries S. J.

In den letzten Jahrzehnten hat es nicht an Versuchen gefehlt, durch eine Erkenntnismetaphysik die Erkenntniskritik zu vertiefen oder vielleicht auch zu ersetzen. Wir brauchen nur an *Jos. Maréchals* „Point de départ de la Métaphysique" zu denken. Unter „Erkenntnismetaphysik" versteht man dabei nicht immer dasselbe. In gewissem Sinn hat jede Erkenntniskritik, die sich ihrer Aufgabe bewußt ist, metaphysischen Charakter; fragt sie doch ohne Einschränkung nach der Wahrheit unserer Erkenntnis, der die Beziehung auf das Sein wesentlich ist: verum et ens convertuntur. Trotzdem kann sich die Erkenntniskritik damit begnügen, die Tatsächlichkeit der Wahrheit im *Akt* der Erkenntnis aufzuweisen. Damit ist aber noch kein Begreifen der Wahrheitserkenntnis aus ihren inneren Möglichkeitsgründen gegeben. Diese Gründe liegen im Wesen, in der *Natur* der Erkenntnisfähigkeiten, insbesondere *des Verstandes*. Unter Erkenntnismetaphysik wollen wir also den Erweis der inneren Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis aus der Natur der Erkenntnisfähigkeiten verstehen. Da diese Fähigkeiten der nächste Seinsgrund für die Erkenntnisakte und ihre Wahrheit sind, zielt die Erkenntnismetaphysik auf ein Begreifen der Wahrheit aus ihren Seinsgründen und in diesem Sinn auf eine apriorische Erkenntnis der Wahrheit.

Wie sehr eine solche Erkenntnis auch die bloße Erkenntnis der Tatsächlichkeit der Wahrheit übertreffen mag, so kann sie diese doch nicht ersetzen. Darum kann auch die Erkenntnismetaphysik die Erkenntniskritik nicht entbehrlich machen. Es ist hier nicht unsere Absicht, zu untersuchen, ob z. B. *Maréchal* seine Erkenntnismetaphysik als Erkenntniskritik verstanden hat. Jedenfalls ist sie z. B. von *E. Wingendorf* in seinem Werk über Maréchals „Dynamismus"[1] so gedeutet worden; das zeigt schon der Untertitel des Buches: „Ein neuer Lösungsversuch des erkenntnistheoretischen Grundproblems"; ob es sich auch auf diese Kennzeichnung seiner Intentionen beziehen soll, wenn Maréchal selbst im Geleitwort des Werkes Wingendorf als „interprète exact" seines Denkens bezeichnet, wollen wir dahingestellt sein lassen. Es bestehen Gründe, es zu bezweifeln. Sachlich wäre jedenfalls der Versuch, durch eine erkenntnismetaphysische Untersuchung im angegebenen Sinn das „erkenntnistheoretische Grundproblem der Objek-

[1] E. Wingendorf S. J., Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis. Maréchal. Ein neuer Lösungsversuch des erkenntnistheoretischen Grundproblems (der Objektivität unserer Erkenntnis). 2 Bde. Bonn 1939/40.

tivität unserer Erkenntnis" zu lösen, zum Scheitern verurteilt. Nur dann wäre eine solche Lösung ohne Zirkelschluß möglich, wenn wir eine unmittelbare geistige Schau der Natur unserer Erkenntnisfähigkeiten, insbesondere des Verstandes, hätten. Wenn wir aber, wie es allein der diskursiven Eigenart unseres Denkens entspricht, die Natur des Geistes und seiner Erkenntniskräfte nur mittelbar aus den Akten erkennen, dann setzt das Wissen um die Natur des Geistes die Wahrheit der Erkenntnis der Akte und des Prinzips, mit dessen Hilfe wir vom Akt auf die Natur der Fähigkeit schließen[2], bereits voraus; d. h. die Lösung des erkenntnistheoretischen Grundproblems muß dem erkenntnismetaphysischen Begreifen der Wahrheit vorangehen. Damit soll der große Wert der erkenntnismetaphysischen Untersuchungen zur Vertiefung der erkenntniskritischen Lösungen in keiner Weise geleugnet werden.

Die Bestimmung der Natur der Erkenntnisfähigkeiten muß von der Untersuchung der Natur der Akte ihren Ausgang nehmen. Unter diesen Akten nimmt das Urteil deshalb eine hervorragende Stelle ein, weil sich in ihm die menschliche Erkenntnis vollendet; alle andern Erkenntnisakte haben ihm gegenüber nur vorbereitende Bedeutung; das gilt auch vom Schluß, der ja nur auf die Gewinnung eines neuen Urteils hinzielt. Freilich folgt daraus nicht, daß sich die Erkenntnismetaphysik auf die Untersuchung des Urteils beschränken darf; denn das Urteil ist wesentlich von anderen, vorbereitenden Akten abhängig. Jedenfalls aber kommt der Urteilsanalyse in der Metaphysik der Erkenntnis eine hervorragende Rolle zu.

1. Analyse des Urteilsaktes

Im Urteil ist wie in jedem Erkenntnisakt die subjektive Seite, d. h. der Akt, der Vollzug als solcher, und die objektive Seite, die Hinordnung auf einen bestimmten Gegenstand, zu unterscheiden. Wir wenden uns zunächst dem Urteil als Akt zu.

Bekanntlich hat schon *Aristoteles* das Urteil als *σύνθεσίς τις νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων* dem Begriff als *τῶν ἀδιαιρέτων νόησις* entgegengesetzt[3]. In Perihermeneias[4] und an zwei Stellen der Metaphysik[5] tritt für das einfache *σύνθεσις* der Ausdruck *σύνθεσις καὶ*

[2] Jedenfalls ist Erkenntnismetaphysik im oben definierten Sinn nur durch schlußfolgerndes Denken möglich. Damit soll nicht geleugnet werden, daß eine transzendentallogische Untersuchung der dem Urteil selbst innerlichen Wesensstruktur auch ohne schlußfolgerndes Denken möglich ist. Meines Erachtens dürfte aber eine solche Analyse *allein* nicht zu dem gewünschten Ergebnis eines Begreifens der Wahrheitserkenntnis führen. Tatsächlich geht auch z. B. Maréchal, indem er den „Dynamismus", d. h. das Naturstreben des Verstandes, aufdeckt, über die Analyse des unmittelbar Gegebenen hinaus. Vgl. Schol 8 (1933) 341—346.

[3] De anima 3, 6; 430 a 26—28. [4] Periherm. 1; 16 a 12.

[5] Metaph. 6, 3; 1027 b 19. 11, 11; 1067 b 26.

διαίρεσις bzw. σύνθεσις ἢ διαίρεσις, wobei σύνθεσις das positive Urteil bezeichnet, in dem das Prädikat zum Subjekt hinzugefügt wird, διαίρεσις das negative Urteil, in dem das Prädikat durch das „ist nicht" vom Subjekt getrennt wird. *Thomas* gibt das σύνθεσις καὶ διαίρεσις bekanntlich durch compositio et divisio wieder. In der Tat ist, namentlich wenn man vom sprachlichen Ausdruck ausgeht, der Unterschied zwischen der Einfachheit des Begriffs und der Struktur des Urteils das, was zuerst in die Augen fällt. Das Urteil ist also ein Denkakt, dessen Inhalt nicht, wie Thomas zu sagen pflegt, eine einfache „Washeit", sondern eben jenes eigentümliche Gebilde ist, in dem ein Prädikat einem Subjekt zuerteilt oder abgesprochen wird. Daher bezeichnet Aristoteles das Urteil auch als κατάφασις καὶ ἀπόφασις [6], was Thomas mit affirmatio et negatio wiedergibt.

Hier erhebt sich schon die erste Frage: Ist das Denken, das Bewußthaben des Urteilsgebildes, in dem, wie wir noch sehen werden, ein realer Sachverhalt zum Ausdruck gebracht wird, schlechthin das gleiche wie die „Bejahung bzw. Verneinung"? Oder sind schon hier zwei wesentlich verschiedene Funktionen zu unterscheiden? Daß es sich nur um eine einzige Funktion handelt, mag dadurch nahegelegt werden, daß beides durch die gleichen Ausdrücke bezeichnet werden kann; beides kann man „Aussage" eines Sachverhalts oder auch „Setzung" eines Sachverhalts nennen. Es ist allerdings unschwer einzusehen, daß diese Bezeichnungen in einem zweifachen, wesentlich verschiedenen Sinn aufgefaßt werden können. Gehen wir von einem Beispiel aus! Den Satz „4583 ist eine Primzahl" wird sicher jeder als eine Aussage bezeichnen; wer aber nicht gerade ein Rechenkünstler ist, wird nicht ohne weiteres entscheiden können, ob der Satz wahr oder falsch ist, und darum den Satz auch nicht ohne weiteres bejahen oder verneinen. Bejahen, d. h. als wahr annehmen, ist also nicht dasselbe wie eine positive Aussage gedanklich erfassen, und verneinen, ablehnen ist nicht dasselbe wie eine negative Aussage gedanklich erfassen. Man kann ja auch einen positiven Satz ablehnen und einen negativen Satz annehmen, bejahen.

Wir müssen also unterscheiden zwischen dem bloßen *Denken eines Sachverhaltes* und dem Akt der *Zustimmung bzw. Ablehnung* des gedachten Sachverhaltes. Schon wenn ein Sachverhalt gedanklich vorgestellt wird, hat es einen Sinn, zu fragen, ob der gedankliche Inhalt wahr oder falsch ist; aber er wird noch nicht als wahr oder falsch behauptet; wer sich den Sachverhalt nur denkend vorstellt, macht ihn sich damit noch nicht zu eigen.

Weil gewisse sprachliche Bezeichnungen bald das bloße Sachverhaltsdenken, bald die Behauptung bedeuten, kommt eine gewisse Zweideutigkeit in sie hinein. So ver-

[6] Metaph 5, 7; 1017 a 32 f.

hält es sich schon mit dem Wort „Urteil" selbst. Der Logiker ist geneigt, den bloßen gedanklichen Inhalt des Urteils, also die „compositio vel divisio", ganz abgesehen davon, ob sie angenommen wird oder nicht, bereits als „Urteil" zu bezeichnen, ja darin das Wesentliche des Urteils zu sehen[7]. Dem ursprünglichen Sinn des Wortes „Urteil" entspricht das nicht. „Urteil" ist ursprünglich die richterliche Entscheidung, die jedem das Seine „erteilt". Dem entspricht nicht die bloße gedankliche Vorstellung eines Sachverhaltes, sondern die persönliche Entscheidung für oder gegen die Aussage, wie sie dem Akt der Zustimmung oder Ablehnung eigen ist. Dagegen kann das Wort „sagen", „aussagen", und das entsprechende lateinische „dicere", das hier nicht das äußere, sondern das innere „Sagen" des Sachverhalts bezeichnet, recht wohl auch von der bloßen gedanklichen Vorstellung des Sachverhalts gebraucht werden. *P. Wilpert* hat schon vor zwanzig Jahren in einer viel beachteten Abhandlung mit guten Gründen es wenigstens wahrscheinlich gemacht, daß auch bei Thomas das „dicere verum", das er dem Urteil zuschreibt, nicht in erster Linie die Behauptung, den assensus, sondern nur das Denken eines Sachverhalts bedeutet[8]. Auch das „cognoscere verum", das häufig mit dem „dicere verum" verbunden ist, meint Wilpert, bedeute oft nur: „einen wahren Erkenntnisinhalt im Bewußtsein haben", nicht aber: „dessen Wahrheit erkennen". Ja sogar die Ausdrücke affirmatio und negatio, die oft völlig gleichbedeutend mit compositio und divisio sind, bedeuten nicht notwendig den Akt der Zustimmung oder Ablehnung, sondern oft nur die affirmative und negative Aussage. Eindeutige Bezeichnung für den Akt der Zustimmung ist nur das Wort assensus. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß gelegentlich auch das „dicere" und erst recht das Wort affirmatio die Zustimmung bedeuten kann; man wird im Einzelfall zusehen müssen, welcher Sinn dem Zusammenhang nach anzunehmen ist. Ähnlich scheint uns auch die moderne Bezeichnung „setzen" bzw. „Setzung" für beide Akte möglich zu sein. Schon im bloßen Denken eines Sachverhaltes wird dieser in der logischen Ordnung „gesetzt", wenn auch zugegeben sei, daß der Ausdruck im Sinn von „als real setzen" mehr zur Bezeichnung der Behauptung geeignet ist.

Es erhebt sich nun die weitere Frage: Wie ist der Übergang von der bloßen gedanklichen Vorstellung des Sachverhalts zum Ja der Zustimmung möglich? Die bloße Vorstellung enthält noch nicht die Überzeugung von der Wahrheit des Satzes, dem Akt der Zustimmung dagegen ist diese Überzeugung wesentlich. Wie kommt diese Überzeugung zustande? Natürlich kann es vorkommen, daß sie auf einer Täuschung beruht und darum irrig ist, und diese Möglichkeit zeigt, daß mit der Zustimmung, auch mit der festen Zustimmung, nicht notwendig ein echtes Wissen um die Wahrheit verbunden ist. Das irrige Urteil kann aber nicht als die Norm gelten. Im vollgültigen Urteil muß also zur gedanklichen Vorstellung des Sachverhaltes, bei dem sowohl das Wissen

[7] Vgl. z. B. *J. Geyser*, Erkenntnistheorie, Münster 1922, 135—140. Die Logistik dagegen nennt die Vorstellung des Sachverhalts meist nicht „Urteil", sondern „Aussage"; dies entspricht genau dem scholastischen „enuntiabile" bzw. „enuntiatum". Vgl. auch neuestens *P. F. Linke*, Was ist Logik?: ZPhForsch 6 (1951/52) 372—398; er unterscheidet Aussage, Urteil und Behauptung, wobei „Urteil" das innere Fürwahrhalten, „Behauptung" das äußere Sagen meint, das z. B. auch in einer Lüge vorliegt. — *Wir* verstehen hier unter „Behauptung" das innere Ja zu einer Aussage, die innere Zustimmung.

[8] Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Aquin: PhilJb 46 (1933) 56—75.

wie die Behauptung der Wahrheit fehlen kann, und zum Akt der Zustimmung, in dem die Wahrheit zwar behauptet, aber nicht notwendig wirklich erreicht ist, noch etwas Drittes hinzukommen, wodurch die Wahrheit des Urteils gesichert wird. Nach der Auffassung des transzendentalen Idealismus ist dies ein Moment der „Setzung" selbst. Der letzte Grund der Geltung des Urteils sind die apriorischen Formen und Gesetze des Denkens; erfolgt das Urteil entsprechend dieser transzendentalen Gesetzlichkeit, so ist es objektiv gültig, weil erst in der Formung der Erscheinungen durch die apriorischen Denkformen das Objekt erzeugt wird[9]. Darum kann es natürlich keine Erkenntnis des Objekts vor der Urteilssetzung geben; Erkenntnis ist wesentlich Setzung.

Ganz anders muß sich die Sache in einer realistischen Erkenntnistheorie darstellen. Die „Setzung" des Gegenstandes, die im Urteil erfolgt, ist nicht Erzeugung seines Seins, sondern nur dessen Nachvollzug, dessen Darstellung. Im Urteil wird zum Ausdruck gebracht, was schon unabhängig von ihm *ist:* intellectus dicit esse, quod est, sagt Thomas[10]. Wenn diese Darstellung, ähnlich wie in den Sinnen, durch einen unbewußten, rein naturhaften Prozeß erfolgte, würde sie kein Wissen um die Wahrheit des Urteils bedeuten. Tatsächlich sind wir uns aber in echter Gewißheit bewußt, daß unser Urteil mit der Sache übereinstimmt; ohne dieses Bewußtsein wäre die Zustimmung blind und gegen die Natur des Geistes. Ein Wissen um die Übereinstimmung des Urteils mit dem in ihm ausgesagten Sachverhalt ist aber nur dann möglich, wenn der Sachverhalt selbst sich dem Geist kundtut, sich zeigt. Und diesem *Sichzeigen des Sachverhalts* entspricht auf seiten des erkennenden Subjektes ein *Wahrnehmen,* ein *„Sehen"* im weitesten Sinn des Wortes. Und zwar muß dieses „Sehen" irgendwie der „Setzung", der Behauptung, vorangehen. Erkenntnis besagt also nicht an erster Stelle Setzung, sondern Sehen[11]. Dies nachdrücklich betont zu haben, ist ein Verdienst *E. Husserls* und der Phänomenologie. Das Urteil muß nach Husserl in einer „vorprädikativen Evidenz", in der „Selbstgegebenheit des Gegenstandes", fundiert werden[12]. „Die Ursprungs-

[9] Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft A 125—130, B 125 f.

[10] S. c. gent. 1, 59.

[11] Wollte man auch das „Sehen" in dem hier gemeinten Sinn als „Setzung" bezeichnen, so würde dadurch der wesentliche Unterschied zwischen dem hinnehmenden Erkennen und dem aktiven Denken und Behaupten verwischt. Zudem würde dieser Gebrauch des Wortes „Setzung" weder dem geschichtlichen Ursprung des Wortes aus der idealistischen Philosophie (besonders Fichtes) noch seiner Wortbedeutung, noch dem heute üblichen philosophischen Sprachgebrauch entsprechen. Alle philosophischen Wörterbücher (z. B. R. Eisler, W. Brugger, J. Hoffmeister, E. Metzke) umschreiben den Sinn des Wortes „Setzung" durch „Annahme", „Bejahung", „Behauptung" oder ähnliche Begriffe, die ein aktives Verhalten des Subjekts gegenüber dem Objekt bezeichnen. In dem hier gemeinten „Wahr-*nehmen*" verhält sich das Subjekt aber *gegenüber dem Objekt* hinnehmend, wenn selbstverständlich der Erkenntnis*akt* auch vom Subjekt selbst gewirkt bzw. „gesetzt" ist.

[12] E. Husserl, Erfahrung und Urteil, Hamburg 1948, 11—13.

erklärung des prädikativen Urteils muß verfolgen, wie sich auf gegenständliche Evidenz das evidente prädikative Urteilen aufbaut."[13]

Man wird vielleicht entgegnen, die Evidenz des Gegenstandes sei gerade *im* Urteil gegeben, darum bedürfe es keiner „vorprädikativen" Evidenz. — Hier ist eine nur terminologische Frage von der eigentlich sachlichen Frage zu unterscheiden. Die sachliche Frage lautet: Ist mit dem „Urteil" als dem prädikativen Gebilde, d. h. als Vorstellung des Sachverhaltes, und mit dem Urteil als Zustimmung die Evidenz des Sachverhaltes bereits gegeben? Auf diese Frage kann die Antwort nur ein Nein sein; sonst wäre ein irriges Urteil unmöglich. Im Urteilsgebilde ist der Sachverhalt in seinem realen Sein nicht selbst enthalten, sondern er ist in ihm nur gedacht, nur vorgestellt; die Vorstellung aber kann ihren Gegenstand verfehlen. Es muß also irgendwie die Selbstgegebenheit des Gegenstandes hinzukommen. Die terminologische Frage ist nun, ob man die so geforderte Wahrnehmung des Sachverhalts ein Moment des Urteils nennen oder als einen dem Urteil vorangehenden Akt bezeichnen soll. Wie man sich hier entscheiden will, daran ist nicht viel gelegen. Wichtig ist nur, daß das „Sehen" des Sachverhalts, mag man es als Moment des Urteils oder als dem Urteil vorangehenden Akt bezeichnen, jedenfalls dem logischen Urteilsgebilde so vorangeht, wie eben der logische Grund dem Begründeten vorangeht[14].

Aber lehrt denn nicht *Thomas* in dem vielerörterten Text De veritate q. 1 a. 9, daß die Wahrheit des Urteils in einer Reflexion auf die Natur des Verstandes erkannt werde, also, wie es scheint, eben nicht durch den einfachen Blick auf den „Gegenstand selbst", sondern in einer Art transzendentaler Reflexion? — Es kann hier nicht unsere Absicht sein, alle Fragen, die dieser Text aufwirft, zu beantworten[15]. Hier nur einige Bemerkungen, soweit sie zur Beantwortung des Einwandes erforderlich sind: Wie immer man den genannten Text erklären mag — die Meinungen darüber gehen bekanntlich weit auseinander —, jedenfalls ist es *sachlich* unhaltbar, eine Reflexion über das *Urteil als Behauptung* (affirmation) zur logischen Grundlage *aller* Wahrheitserkenntnis zu machen. Denn die Reflexion auf einen Akt setzt diesen Akt als vollzogen voraus; soll also alle, auch die erste Wahrheitserkenntnis sich erst aus der Reflexion auf ein Urteil als Behauptung ergeben, so müßte der Verstand, um überhaupt zur Wahrheitserkenntnis gelangen zu können, zunächst einmal ohne jede Wahrheitserkenntnis blindlings eine Behauptung setzen, d. h. er müßte gegen seine eigene Natur handeln,

---

[13] Ebd. 14.

[14] Genauer gesagt, begründet nicht das „Sehen" des Sachverhalts, sondern der Sachverhalt selbst, insofern er „gesehen" wird, die Aussage. Eben darum kann der Sachverhalt selbst nicht wiederum „Setzung" des urteilenden Subjekts (genauer: das durch „Setzung" des Subjekts „Gesetzte") sein; denn jede durch das Denken gesetzte Aussage bedarf eines Grundes, einer logischen Begründung, soll sie nicht als willkürlich gelten; wäre also der Grund wiederum notwendig eine „Setzung", eine Aussage, so ergäbe sich ein regressus in infinitum. So zeigt sich wieder, daß der begründende Akt nicht „Setzung" sein kann.

[15] Vgl. darüber unsere Ausführungen in Schol 8 (1933) 321—358, 10 (1935) 481 bis 507 und 11 (1936) 52—81; ferner das Vorwort in: J. de Vries, De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis, 2. ed., Münster i. W. 1953.

um sein Ziel erreichen zu können[16]. *Wenn* man also voraussetzt, *Maréchal*, der tatsächlich von der Reflexion auf das Urteil als „affirmation" ausgeht, wolle durch seinen Dynamismus eine erste Lösung des erkenntniskritischen Grundproblems geben, *dann* besteht der von *Roland-Gosselin O. P.*[17] und *B. Jansen S. J.*[18] gegen ihn erhobene Vorwurf, er verkenne zugunsten eines bloßen Naturstrebens die Eigenart des Erkennens als Erkennens, als Objekterfassens, meines Erachtens zu Recht. Eine Reflexion, die *erstlich* die Wahrheit eines Urteils begründen soll, kann also nicht Reflexion über dieses gleiche Urteil, sondern nur Reflexion über die das Urteil vorbereitenden Akte sein. Damit soll nicht geleugnet sein, daß die Reflexion über das Urteil für die nachfolgende erkenntnis*metaphysische* Besinnung von größter Bedeutung sein kann, ja daß sie vielleicht auch zur Lösung wichtiger erkenntniskritischer *Teil*probleme Entscheidendes beiträgt. In keinem Fall aber steht die „transzendentale" Begründung der Wahrheit im Gegensatz zur Begründung durch Evidenz. Denn auch sie zielt nur darauf hin, eine *mittelbare* Evidenz des Gegenstandes aufzuweisen, indem sie zeigt, daß die Akte des Subjekts in einer wesentlichen Beziehung zum Gegenstand stehen, dessen reales Sein fordern. Diese Möglichkeit hat die Phänomenologie mit ihrer einseitigen Berücksichtigung nur der unmittelbaren „Selbstgegebenheit" des Gegenstandes unbeachtet gelassen; so konnte der Anschein entstehen, als bestehe zwischen Begründung durch Evidenz des Objektes und Begründung durch „transzendentale" Reflexion auf das Subjekt ein Gegensatz.

Es muß also jeder Behauptung, wenn sie nicht blind und unbegründet sein soll, eine unmittelbare oder mittelbare Wahrnehmung des behaupteten Sachverhaltes vorangehen. Dieser Akt der Wahrnehmung, des „Sehens" im weitesten Sinn des Wortes, mag er sich nun als Erfahrung oder als apriorische Einsicht verwirklichen, unterscheidet sich phänomenologisch klar vom Akt der Zustimmung oder Behauptung. Beides freilich sind Akte des Verstandes; eine rein sinnliche Wahrnehmung kann das Sein des Sachverhaltes nicht geben. Während aber die Zustimmung in einer aktiven „Setzung" des Urteilenden besteht, indem dieser sich die erkannte Wahrheit innerlich zu eigen macht, ist die Wahrnehmung bzw. Einsicht ein schlichtes Hinnehmen des sich gebenden Objektes. Die Einsicht ist unmittelbar oder mittelbar, klar oder

[16] Man wird vielleicht einwenden, die Reflexion sei dem Urteil wesentlich, folge ihm also nicht erst nach. — Aber wenn auch kein zeitliches Nacheinander vorliegt, so setzt die Reflexion doch das Dasein des Aktes, auf den sie sich richtet, sachlich bereits voraus; die erst durch die Reflexion gegebene Wahrheitserkenntnis wäre also doch vom bereits vollzogenen Urteilsakt abhängig; d. h. natura prius müßte ein blinder Urteilsakt gesetzt werden.

[17] Vgl. Bulletin Thomiste 4 (1927—28) 10 ff., 231—233.

[18] Transzendentale Methode und thomistische Erkenntnismetaphysik: Schol 3 (1928) 341—368, bes. 362—364.

weniger klar, die Behauptung fest oder weniger fest. Dagegen hat es keinen Sinn, zu sagen, man sehe etwas fest ein, und wenn dem Akt des Behauptens oder dem behaupteten Satz Unmittelbarkeit oder Klarheit zugeschrieben wird, so handelt es sich offenbar um eine denominatio extrinseca, ein Prädikat, das dem Akt der Behauptung wegen der zugrunde liegenden Einsicht zuerteilt wird. Ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen Einsicht und Zustimmung liegt in der verschiedenen Beziehung zum Willen. Die Einsicht hängt nicht unmittelbar vom Willen ab; von ihr gilt der alte Ausspruch: intellectus est necessarius; sie folgt notwendig der Evidenz des Sachverhaltes; und wenn der Sachverhalt sich nicht zeigt, kann auch der beste Wille die Einsicht nicht erzwingen. Höchstens indirekt hängt die Einsicht vom Willen ab, insofern der Wille die Aufmerksamkeit auf die Gründe hin- oder von ihnen ablenken kann. Die Zustimmung dagegen hängt in weitem Maß unmittelbar vom Willen ab, obwohl sie selbst natürlich kein Akt des Willens, sondern des Verstandes ist[19]. Wegen der Abhängigkeit vom Willen kann die Zustimmung klug oder unklug, unbesonnen sein, während diese Prädikate von der Einsicht nicht sinnvoll ausgesagt werden können. Alles dies zeigt aufs deutlichste den wesentlichen Unterschied zwischen Einsicht und Zustimmung.

Dieser Unterschied bestände sogar dann, wenn Einsicht und Zustimmung untrennbar voneinander wären. Sie sind es aber nicht, und das zeigt nochmals ihre Verschiedenheit. Wir wiesen schon darauf hin, daß im Irrtum eine Behauptung ohne echte Einsicht vorliegt, wenn auch irgendein Schein einer Einsicht nicht fehlt. Aber auch der um-

[19] Gerade im Zusammenhang mit diesem Unterschied des Unwillkürlichen und Willkürlichen in den Verstandesakten kommt auch *Thomas* ausdrücklich auf den Unterschied von Einsicht und Zustimmung zu sprechen, den er gewöhnlich nur stillschweigend voraussetzt: Duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis vel supernaturalis; et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his, quae apprehendit, assentit. . . . Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit. S. th. 1, 2 q. 17 a. 6. — Auf diesen Text beruft sich auch *Barth. Xiberta* O. *Carm.* in seiner Abhandlung: De cooperatione voluntatis in cognitionem: DivThom (Pi) 41 (1938) 494—507. Xiberta unterscheidet dort genau wie wir einen doppelten Akt des Verstandes, die „visio" und die „adhaesio": Visio, id est actus quo obiecta percipimus, . . . sive hoc contingat intuitione immediata sive deductione aut inductione; adhaesio, id est actus quo obiectum visum acceptamus ut verum; actus ille qui etiam appellatur assensus et consensus (a. a. O. 495). Wir würden nur die „visio" nicht der „simplex apprehensio" zurechnen (497), da sie ja nicht ein Begriff ist, sondern, wenigstens soweit es sich um das Sehen konkreter Tatsachen handelt, im vorbegrifflichen Bereich liegt und auf jeden Fall, wie sie hier gemeint ist, nicht bloß eine „Washeit", sondern ein „Sein", d. h. einen Sachverhalt, gibt. Auch würden wir das Wort „consensus" dem Ja des Willens vorbehalten; würden auch nicht sagen, daß die Zustimmung (adhaesio) stets und notwendig vom Willen abhängig ist (498).

gekehrte Fall der Einsicht ohne Zustimmung kommt vor. Man braucht hier nicht einmal an den äußersten Fall der Leugnung trotz besserer Einsicht zu denken, an den eigentlichen Widerstand gegen die erkannte Wahrheit. Viel häufiger unterbleibt einfach jeder Akt der Behauptung. In jedem Augenblick z. B. erleben wir im direkten Bewußtsein unser gegenwärtiges Denken, Fühlen, Wollen; dieses Gewahren der eigenen Akte ist „Wahrnehmung von Sachverhalten" im angegebenen Sinn. In den seltensten Fällen führt diese innere Wahrnehmung aber zu einem eigentlichen Urteil, zu einer Behauptung. Auch eine „implizite Behauptung" liegt hier nicht vor; es wird überhaupt kein Urteilsgedanke gebildet.

Die Frage liegt nahe: Was soll das Urteil als Behauptung noch, wenn die Erkenntnis des Seins eigentlich schon vor ihm vollendet ist? — Wir antworten: Gewiß enthält die Behauptung, soweit sie wirklich begründet ist, *gegenständlich* nicht mehr als die vorprädikative Evidenz, die ihre Wahrheit verbürgt. Das heißt aber keineswegs, daß die Erkenntnis in ihrem *Vollzug* ohne die Behauptung bereits vollendet ist. Ein Beispiel: *Douglas Hyde,* der bekannte zur katholischen Kirche übergetretene frühere Mitarbeiter des kommunistischen „Daily Worker", berichtet über eine Stufe seiner geistigen Entwicklung, daß ihm zwar die fünf Beweise des hl. Thomas für die Existenz Gottes unwiderlegbar erschienen und daß er einsah, die Ethik der Kirche sei unverkennbar richtig, daß er sich aber trotzdem noch als Atheisten fühlte oder — paradox ausgedrückt — als „einen Katholiken, der nicht an Gott *glaubte*" [20]. Wie immer man diese eigenartige Haltung im einzelnen psychologisch deuten mag, sie zeigt jedenfalls, daß die rein theoretische Klarheit der Einsicht etwas anderes ist als das Ja der Person zur erkannten Wahrheit; erst in diesem Ja macht sich der Mensch die Wahrheit innerlich zu eigen, und dies wiederum ist die Voraussetzung dafür, daß die Wahrheit sich im Leben auswirken kann [21]. Daraus ergibt sich, daß die Unterscheidung von Einsicht und Zustimmung allerdings weniger Bedeutung hat, wo es sich um rein theoretisches Wissen handelt, daß sie aber geradezu alles bedeutet, wo es um die letzten, das Leben bestimmenden Entscheidungen geht. So ist es nicht zu verwundern, daß vor allem die Analyse des Glaubens immer wieder auf diese Unter-

[20] Douglas Hyde, Anders als ich glaubte, Freiburg [2]1953, 257 f., 274.

[21] Man wird vielleicht entgegnen, es handle sich in dem Beispiel Hydes nicht um eine einfache Wissenszustimmung, sondern um die eigentliche Glaubenszustimmung oder wenigstens um jene lebendige Zustimmung, die *Newman* „real assent" nennt. — Das mag sein; aber gerade daß es im Bereich der Zustimmung bei gleicher logischer Begründung so wesentliche Unterschiede geben kann, zeigt, daß die eigentliche Entscheidung nicht im Bereich der bloß theoretischen Einsicht, sondern im Bereich der persönlichen Zustimmung fällt. Der Einwand, die Zustimmung sei „überflüssig", ist also jedenfalls abwegig. Und nur darauf kam es uns bei diesem Beispiel an.

scheidung stößt[22]. Die freie Glaubensentscheidung ist etwas grundlegend Verschiedenes vom Verständnis und von der Einsicht der Beweise, die von der Fundamentaltheologie zur Glaubensbegründung dargelegt werden.

Das Ergebnis der bisherigen Überlegungen ist also: Im Vollzug des Urteils sind drei wesentlich verschiedene Momente zu unterscheiden: die Vorstellung des Sachverhalts im gedanklichen Urteilsgebilde, das „Sehen" des Sachverhaltes und die Zustimmung. Das Wissen um die Wahrheit des Urteils ist damit gegeben, daß sich mit dem Bewußthaben des Urteilsgedankens das „Sehen" des Sachverhalts selbst verbindet[23].

2. Das Sein als Form des Urteils und das Sein als Gegenstand des Urteils

Vielleicht wird man gegen dieses Ergebnis einwenden, es widerspreche der Auffassung vom Urteil, wie sie Thomas in seinem Kommentar zu der Schrift des Boëthius De trinitate darlege. Dort, meinen *K. Rahner* und *C. Fabro*[24], werde die Erfassung der metaphysischen Gegenstände, also auch des Seins, ausschließlich dem Urteil, und zwar dem Urteil als compositio et divisio, zugeordnet. Dann könnte es aber eine vorprädikative Evidenz des Seins nicht geben.

Dieser Einwand führt uns mitten hinein in die Problematik des Seins als der Form und des Gegenstandes des Urteils. Zur Beantwortung wäre vielerlei zu sagen. Zunächst ist zu beachten, daß Thomas im Zusammenhang der ganzen Quaestio[25] gar nicht von der Metaphysik als allgemeiner Seinslehre spricht, sondern nur von der Metaphysik als „scientia divina", als Gotteslehre. Ferner wird nicht gesagt, daß der Metaphysik keine andere „Abstraktion" außer der im Urteil erfolgen-

---

[22] Vgl. J. de Vries, De limitato munere rationis naturalis in actu fidei eliciendo: Doctor Communis 1951, 74—78. Dort ist auch dargelegt, in welchem eingeschränkten Sinn beim Glaubensakt eine Evidenz vorliegt.

[23] Manche Autoren unterscheiden im Urteil nur zwei Momente: die Erfassung der Identität von Subjekt und Prädikat und die Zustimmung. Das erste Moment nennt z. B. *A. Willwoll S. J.* in seiner „Psychologia metaphysica" (2. Aufl. Barcelona 1952) „apprehensio relationis", das zweite Moment „assensus" (S. 62—68). Sachlich liegt hier kein wesentlicher Unterschied zu der von uns dargelegten Auffassung vor. Die „apprehensio relationis" wird als Erfassung der Identität von Subjekt und Prädikat beschrieben, vollzieht sich also bereits im Bereich des begrifflichen Denkens. So sind in diesem Akt wiederum zwei Momente zu unterscheiden: einerseits die Formung der Begriffe und des begrifflichen Urteilsgebildes, anderseits das „Sehen" der Identität der Begriffe, das in den Erfahrungsurteilen ein vorbegriffliches „Sehen" des Sachverhalts selbst voraussetzt. Bei den Urteilen der abstrakten Wesensordnung freilich erfolgt das „Sehen des Sachverhalts" im Vergleich der Begriffe allein, ein Vergleich mit einem konkreten Sachverhalt ist nicht erforderlich.

[24] K. Rahner, Geist in Welt, Innsbruck 1939, 135—142. — C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, 2. Aufl., Turin 1950, 132—135.

[25] In Boethii De trinitate q. 5, besonders a. 3.

den, also nicht die Abstraktion im gewöhnlichen Sinn der Begriffsbildung zukomme, sondern der Sinn ist: *nur* der Metaphysik, nicht aber, wie die Platoniker annahmen, auch der Mathematik und Physik kommt jene „Abstraktion" zu, die im Urteil erfolgt; gedacht ist dabei an die Abstraktion von der Materie; die im Urteil erfolgende „Abstraktion", die Thomas auch „separatio" nennt, ist aber nichts anderes als das negative Urteil, in dem das Prädikat dem Subjekt abgesprochen, von ihm „getrennt" wird. Thomas will also sagen: Den Gegenständen der Mathematik und Naturwissenschaft kann die Materialität nicht abgesprochen werden, sie sind nicht *χωριστά*, d. h. immaterielle, getrennt von der Sinnenwelt bestehende Seiende, wenn auch die Mathematik per modum simplicis apprehensionis von der materia *sensibilis* und Mathematik *und* Naturwissenschaft ebenso von der materia *individualis* abstrahieren. Die separatio a materia, wie sie im Urteil erfolgt, kommt dagegen nur der Metaphysik als Gotteslehre zu. Von einer Abstraktion des Seins, die nur im Urteil geschieht, ist also keine Rede. Daran ändern auch die ersten Sätze des Corpus articuli[26] nichts, in denen in der üblichen Weise die Unterscheidung von Begriffsbildung und Urteil eingeführt und dabei, ähnlich wie im Sentenzenkommentar[27], dem Begriff die einfache Washeit (quidditas), dem Urteil das „esse" zugeordnet wird. Wie dies zu verstehen ist, werden wir uns nunmehr zu fragen haben. Jedenfalls ist der Sinn nicht, daß es überhaupt keinen Begriff des Seienden und des Seins geben kann. Dafür nur ein Text: „Das, was zuerst unter die begriffliche Erfassung (apprehensio) fällt, ist das Seiende (ens), dessen Begriff in allem, was der Verstand begrifflich erfaßt, enthalten ist."[28]

Das Urteil scheint schon durch seine wesentliche „Form", das *Sein der Kopula*, auf das Sein als seinen Gegenstand ausgerichtet zu sein. Freilich sind hier die Einwände zu beachten, die *A. Brunner* in seiner „Erkenntnistheorie"[29] gegen vorschnelle Folgerungen aus dem „Sein" der Kopula vorbringt. Erstens, meint er, sei die Kopula für das Urteil gar nicht wesentlich; die Mehrzahl der Sprachen kenne sie nicht, und auch in unsern Sprachen stellten die Sätze mit Kopula nur die eine Hälfte der Sätze dar; sie fehle in den Verbalsätzen; es gehe nicht an, diese in Nominalsätze umzudeuten; „das Pferd ist laufend" sei nicht gleichbedeutend mit „das Pferd läuft". „Man darf also aus dem Gebrauch von ‚sein' in unsern Sprachen nicht ... metaphysische Folgerungen ziehen und meinen, das Urteil versetze uns ins Sein." „‚Sein' als Kopula hat mit dem Zeitwort ‚sein' = ‚existieren' nur den Ursprung gemein."

Wie sehr diese Sätze gegenüber übertriebenen Folgerungen aus dem

[26] Ebd. a. 3. [27] In 1 Sent. d. 19 q. 5 a. 1 c. et ad 7. [28] S. th. 1, 2 q. 94 a. 2.
[29] A. Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1948, 241—243.

„Sein" der Kopula mit Recht zur Vorsicht mahnen, scheinen sie uns doch mit ihren allzu bestimmten Behauptungen nach der andern Seite hin von der rechten Mitte abzuweichen. Zunächst unterscheiden sie nicht hinreichend zwischen der Funktion der Kopula selbst und ihrem sprachlichen Ausdruck. Daß der Gedanke der Kopula in andern Sprachen durch Wörter, die ursprünglich nicht „sein", sondern etwa „werden" oder „stehen" bedeuten, ausgedrückt wird oder daß ein eigenes Wort für ihn ganz fehlt, beweist nicht, daß die Funktion der Kopula selbst fehlt. Gewiß, „eine regelmäßige und allgemeine Denkform schafft sich auch immer ihren sprachlichen Ausdruck"[30], aber das braucht nicht ein eigenes Wort zu sein, es kann auch etwa die Wortstellung oder der Akzent oder Rhythmus des Satzes sein. Wenn aber die Funktion der Kopula in keiner Weise zum Ausdruck käme, würde auch kein Urteil mehr ausgesprochen. Entscheidend hierfür ist die Struktur des schlichten kategorischen Urteils, da die mehr zusammengesetzten Urteile Verhältnisse zwischen derartigen Urteilen besagen. Das kategorische Urteil aber, mag es nun als Behauptung oder als bloße gedankliche Darstellung eines Sachverhalts aufgefaßt werden, unterscheidet sich dadurch wesentlich von einem einfachen Begriff, daß es eine Aussage über etwas macht, eben einen „Sachverhalt" zum Ausdruck bringt. Ein „Sachverhalt" besteht aber darin, daß irgendeiner Sache oder Person, die durch das Subjekt des Urteils bezeichnet wird, irgendein Merkmal oder irgendeine Bestimmung, deren Ausdruck das Prädikat ist, „zukommt". Und eben dies auszudrücken, *daß* die Bestimmung dem Subjekt *zukommt*, ist die Funktion der Kopula. Ohne sie gibt es also kein Urteil.

Der Sachverhalt stellt sich nun aber in unserm menschlichen, diskursiven Denken in einer eigentümlichen Begriffsstruktur dar. Da der einzelne Begriff, auch der zusammengesetzte Begriff, stets nur eine „Washeit" (quidditas) bietet, kann ein Sachverhalt nur durch ein begriffliches Gebilde, in dem ein Prädikat von einem Subjekt ausgesagt wird, bezeichnet werden. Dabei wird ein einziges Seiendes, von dem die Aussage gemacht wird, durch zwei Begriffe gedacht. Der eine „Begriff" bezeichnet dabei ursprünglich ein unbestimmtes Dieses-da, *τόδε τι*, dem durch das Urteil eine Bestimmung zuerkannt wird; dies ist das Subjekt des Urteils[31]. Das Prädikat dagegen bezeichnet die Bestimmung, die dem Subjekt zuerkannt wird, etwa eine Eigenschaft oder auch eine Beziehung auf etwas anderes. Wenn diese Bestimmung abstrakt gedacht wird, z. B. als Röte oder Rundheit, so ist das Verhältnis, das zwischen dem Dieses-da und seiner Bestimmung besteht, die

[30] A. Brunner, a. a. O. 242.

[31] Inwieweit das Subjekt „Begriff" (Einzelbegriff) ist, steht hier nicht zur Erörterung; wenn wir es „Begriff" nennen, schließen wir uns einer gebräuchlichen Ausdrucksweise an. Vgl. Schol 26 (1951) 167 f.

des „Habens“: Dieses-da hat eine runde Gestalt. Diese Denk- und Sprechweise ist aber ungewöhnlich; viel häufiger wird die Bestimmung konkret aufgefaßt, d. h. als etwas so und so Bestimmtes; jedenfalls ist diese Fassung stets möglich. Dann aber besteht zwischen dem Einzelnen und seiner Bestimmung nicht mehr ein Verhältnis des „Habens“, sondern beide sind real ein und dasselbe Seiende: das gleiche Seiende wird durch zwei Begriffe gedacht; zwischen diesen Begriffen besteht das Verhältnis der Identität, und diese Identität wird durch die Kopula bezeichnet: Dieses-da ist rund. Die Kopula bezeichnet dann also, daß Subjekt und Prädikat ein und dasselbe *Seiende* sind, d. h. sie bezieht die Begriffe auf das reale Seiende. So ist es verständlich, warum gerade das Wort „sein“ eine besondere Eignung hat, als Kopula zu dienen. Jedenfalls wird dieses Wort nicht rein zufällig als Kopula gebraucht; es handelt sich nicht um eine bloße Äquivokation.

Wollen wir das Verhältnis des „Seins“ der Kopula zum „Sein“ des Sachverhalts genauer bestimmen, so müssen wir mit Thomas sagen: Das „Sein“ der Kopula für sich allein bedeutet noch nicht das Sein des Sachverhalts, sondern erst das ganze Urteilsgebilde ist Ausdruck des Sachverhalts[32]. Anderseits ist unbestreitbar, daß die Begriffe von Subjekt und Prädikat erst durch das „Ist“ der Kopula Ausdruck des Seins des Sachverhaltes werden. Insofern wird das „Ist“ der Kopula mit Recht „Form“ des Urteils genannt.

Von diesem „Sein“ der Kopula, das dem Urteil selbst innerliche Form ist, muß das *„Sein“ als Gegenstand des Urteils*, das dem Urteil gegenüber transzendent ist, unterschieden werden. Aber auch dieses „Sein“ ist nicht einfachhin mit dem Sein als Existenz gleichzusetzen. Wenn vom wahren Urteil gesagt wird: „dicit esse, quod est“, „es sagt von dem, was ist, daß es ist“, so will das natürlich nicht besagen, jedes Urteil sei eine Existenzaussage. Erst recht kann das „Sein“ der Kopula nicht unmittelbar als Ausdruck des Seinsaktes bzw. der Existenz gelten, so wie etwa das Subjekt Ausdruck des individuellen realen Subjekts und das Prädikat Ausdruck des Wesens (der „quidditas“) ist. Das „Sein“, das „aliquid esse“, das im Urteil ausgesagt wird, ist vielmehr ganz allgemein nur das „Bestehen eines Sachverhaltes“. Dieser „Sachverhalt“ braucht, wie auch Thomas bemerkt[33], nicht unmittelbar ein *realer* Sachverhalt zu sein. So ist etwa der in den Aussagen der Logik gemeinte Gegenstand oft kein realer Sachverhalt, z. B. wenn man sagt: „Die Art setzt sich aus Gattung und artbildendem Unterschied zusam-

[32] In 1 Periherm. lect. 5 n. 21: Hoc verbum ‚est‘, ... secundum se dictum, non significat aliquid esse ... illa compositio, quam significat hoc verbum ‚est‘, non potest intelligi sine componentibus; quia dependet eius intellectus ab extremis, quae si non apponantur, non est perfectus intellectus compositionis.

[33] In 1 Sent. d. 19 q. 5 a. 1 ad 5: Semper veritati respondet aliquod esse; nec oportet quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione (?) animae.

men." Aber auch Aussagen über Verhalte des Realen sind nicht notwendig Existenzaussagen, sondern können auch bloße Wesensverhalte betreffen, wie etwa der Satz: „Das Ganze ist größer als jeder seiner Teile."

Die Wesensaussagen sind freilich nicht als Aussagen über reine Wesenheiten, denen unabhängig von jedem realen Sein ein sogenanntes „ideales An-sich-sein" eignet, aufzufassen[34]. Auch die Deutung, nach der solche Aussagen sich notwendig auf die reinen Möglichkeiten als solche richten, widerspricht der inneren Erfahrung. Wir denken bei derartigen Urteilen zumeist gar nicht an bloße Möglichkeiten. Ihr erster und natürlicher Sinn dürfte vielmehr ebenfalls der einer Aussage über reales Seiendes sein. Nicht als ob das Dasein in ihnen ausgesagt würde; aber es wird vorausgesetzt. Der Sinn z. B. der Aussage „Das Ganze ist größer als jeder seiner Teile" wäre demnach: „Jedes aus Teilen zusammengesetzte Ganze, das irgendwo und irgendwann existiert, ist größer als jeder seiner Teile." Mit andern Worten: Die Geltung derartiger Aussagen von jedem *realen* Seienden, das den Begriff des Subjekts verwirklicht, bedarf nicht eines zusätzlichen Nachweises, wenn einmal die Geltung des Satzes feststeht; denn eben dies, daß der Satz vom realen Seienden gilt, ist der erste und eigentliche Sinn seiner Geltung; der Satz ist ursprünglich Aussage über reales Seiendes.

Dasselbe läßt sich natürlich nicht von Aussagen über bloße Gedankendinge sagen. Aber auch solche Aussagen setzen wesentlich eine Aussage über reales Seiendes voraus. Das geht daraus hervor, daß unser Urteilen auch hier nicht willkürlich verfahren kann, sondern an einen vorgegebenen Gegenstand gebunden ist. Ich kann z. B. nicht ebensogut, wie ich urteile: „Die Art setzt sich aus Gattung und Unterschied zusammen", auch urteilen, daß sie sich nicht aus Gattung und Unterschied zusammensetze. Es ist also, um mit *Kant* zu reden, etwas „dawider, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig ... seien"[35], etwas, was uns die logische Notwendigkeit auferlegt, sogar die Gedankendinge nicht nach Belieben, sondern in ganz bestimmter Weise zu denken. Dies kann aber letztlich nur ein reales Seiendes sein, das als „fundamentum in re" das Denken normiert. Ohne eine solche unserer Willkür entzogene Seinsgrundlage wäre das Denken völlig frei; ein Akt aber, der in keiner Weise an ein Objekt gebunden ist, wäre kein Urteil mehr. So ergibt sich also, daß jedes Urteil wesensnotwendig einen Gegenstand als realen Sachverhalt wenigstens voraussetzt und mit-setzt; denn wenn von dem zugrunde liegenden realen Sachverhalt völlig abgesehen wird, geht die Urteilsnotwendigkeit verloren.

Der reale Sachverhalt ist aber schließlich nur durch sein Sein, seinen

[34] Vgl. A. Wilmsen, Zur Kritik des logischen Transzendentalismus, Paderborn 1935. [35] Kritik der reinen Vernunft A 104.

actus essendi, real. Insofern ist also eine letzte Beziehung auf das Sein als Seinsakt bzw. Existenz, das kategorisch oder wenigstens hypothetisch gesetzt wird, doch jedem Urteil wesentlich. Und so besteht der Satz des hl. Thomas zu Recht: Das Sein der Kopula „gründet im Sein des Dinges, das Aktuierung des Wesens ist“ [36]. Es „gründet“ im Sein, „fundatur in esse rei“, besagt aber nicht, die Kopula bedeute unmittelbar das reale Sein.

Daß jedes Urteil wesentlich einen Gegenstand als reales Sein setzt, schließt auch nicht aus, daß es das reale Sein tatsächlich im Einzelfall verfehlt. Diese Möglichkeit des Irrtums kann nach dem, was wir im 1. Teil dargelegt haben, nur durch die Evidenz des Sachverhaltes, die dem Urteil als Aussage vorangeht, ausgeschlossen werden. Wenn also jedes Urteil eine Seinssetzung wenigstens mitenthält, dann muß es auch eine *vorprädikative Evidenz des Seins*, ein „Sehen“ des Seins, geben. Selbstverständlich kann dies keine rein sinnliche Wahrnehmung sein. Wenn man fragt, wo eine Wahrnehmung des Seins gegeben sei, antworten wir zunächst mit dem hl. Thomas: „Darin, daß einer irgend etwas denkt, nimmt er sein eigenes Sein wahr“: percipit se esse [37]. Im übrigen ist es Aufgabe der Erkenntniskritik, für die einzelnen Klassen von Urteilen die Eigenart der möglichen Seinsevidenz aufzuweisen. Daß dabei die Reflexion über die eigenen Akte und ihre wesentlichen Bedingungen eine entscheidende Rolle spielt, ist selbstverständlich.

Die Notwendigkeit, jedes Urteil durch die Evidenz des behaupteten Sachverhalts zu begründen, muß uns gegenüber den Thesen vorsichtig machen, die bald diese, bald jene Wahrheit *in jedem Urteil „mitbehauptet“* sein lassen. Da nicht angenommen werden kann, daß in jedem Urteil wesentlich eine unbegründete, blinde Behauptung enthalten ist, kann nur das wirklich in *jedem* Urteil mitbehauptet sein, was auch im Sehen jedes Sachverhalts mitgesehen wird. Übrigens scheint uns der Ausdruck „mitbehaupten“, „implicite affirmare“, nicht völlig eindeutig zu sein. Zunächst kann sich das „Mit-behaupten“ auf den Urteils*akt* und seine Bedingungen, soweit diese notwendig zum Bewußtsein kommen, beziehen; in diesem Sinn wird in jedem Urteil mitbehauptet, daß ich die Aussage für wahr halte, und damit auch, daß ich existiere. In einem andern Sinn wird das mitbehauptet, was im Urteils*inhalt* mitenthalten ist, ohne daß es eigens zum Ausdruck gebracht wird. So ist etwa in der Aussage „Das Wasser ist farblos“ mitgesagt, daß es nicht von roter Farbe ist, oder in der Aussage, daß Bejahung und Verneinung desselben Sachverhalts nicht beide wahr sein können, mitgesagt, daß der gleiche Sachverhalt nicht gleichzeitig sein und nicht sein

[36] In 1 Sent. d. 33 q. 1 a. 1 ad 1: Esse . . ., secundum quod ‚est‘ dicitur copula, . . . fundatur in esse rei, quod est actus essentiae.

[37] De veritate q. 10 a. 12 ad 7: hoc ipso, quod (quis) cogitat aliquid, percipit se esse.

kann. Dabei *kann* die Absicht des Urteilenden sein, das in der Aussage Mitenthaltene auch mitzubehaupten; in diesem Fall dürfte er freilich meist zu dessen ausdrücklicher Behauptung übergehen. Aber auch wenn es nicht Absicht des Urteilenden ist, das in der Aussage einschließlich Enthaltene mitzubehaupten, sagt man doch mit Recht, es werde mitbehauptet, einfach weil sich die Behauptung auf die Aussage richtet, in der der betreffende Inhalt mitenthalten ist. Wenigstens in diesem Sinn wird in jedem Urteil ein reales Sein mitbehauptet.

Daraus ergibt sich, daß ein Urteil, in dem die Seinserkenntnis ganz allgemein geleugnet wird, einen inneren Widerspruch enthält: Was in einem derartigen Urteil ausdrücklich geleugnet wird, die Seinserkenntnis, das wird einschließlich wieder behauptet. Natürlich kann es hier nicht die Absicht des Urteilenden sein, die im Urteil mitgesetzte Seinserkenntnis zu behaupten, ja er wird sich des inneren Widerspruchs kaum bewußt werden. Trotzdem sagen wir mit Recht, daß er sich widerspricht, weil er eben einer Aussage seine Zustimmung gibt, in deren Inhalt der Widerspruch steckt. Dieser innere Widerspruch steckt nicht nur in der These des allgemeinen *Skeptizismus*, was ja schon immer gesehen worden ist, sondern ebenso auch in den Thesen des uneingeschränkten *Relativismus* und *erkenntnistheoretischen Idealismus*. Wenn wirklich all unsere Erkenntnis nur zu erfassen vermöchte, wie uns der Gegenstand entsprechend unserer Eigenart *erscheint* (Relativismus) oder wie er nach apriorischen Formen alles Denkens *gedacht werden muß* (Idealismus), dann wäre eben dies, daß unsere Erkenntnisfähigkeit so konstituiert ist, ein realer Sachverhalt, ein reales Sein, das nach der These des Relativismus bzw. Idealismus unerkennbar wäre. Tatsächlich besteht diese These aber gerade darin, daß dieser angeblich reale Sachverhalt behauptet wird. Damit ist der innere Widerspruch offenbar. Man muß also sagen: Wenn der Relativismus oder der erkenntnistheoretische Idealismus wahr wäre, dann wäre das eine Wahrheit, die uns notwendig stets verborgen bliebe; denn eben dadurch, daß sie entdeckt würde, hörte sie auf, Wahrheit zu sein.

Diese Überlegungen zeigen auch, daß mit der Erkenntnis des Seins der feste Grund erreicht ist, der dem Urteil seine absolute Geltung sichert. Darüber hinaus ist keine weitere *logische* Bedingung erfordert. So scheint es uns z. B. nicht richtig, wenn man die Gewißheit jedes Urteils von dem in ihm angeblich miterkannten *Widerspruchsprinzip* abhängig macht. Denn abgesehen davon, daß es nicht ersichtlich ist, wieso z. B. in der ein schlichtes Erfahrungsurteil begründenden Tatsachenevidenz zugleich die Evidenz des Widerspruchsprinzips enthalten ist[38], muß man doch wohl sagen: Nicht darum weiß ich, daß ich jetzt wirklich existiere, weil ich weiß, daß mein Nichtexistieren jetzt ausgeschlossen ist, sondern umgekehrt: Nur darum und nur insoweit weiß ich, daß mein Nichtexistieren ausgeschlossen ist, weil und soweit ich weiß, daß ich existiere. Die positive Seinserkenntnis geht also der Gewißheit des Nicht-Nichtseins voraus.

[38] Vgl. Schol 14 (1939) 173 f.; 24 (1949) 329 f.

Ähnliches scheint auch von der Erkenntnis der *Transzendentalität des Seins* zu gelten[39]; auch sie ist nicht Grundlage jeder Seinserkenntnis, sondern eine Folge der Seinserkenntnis. Denn wenn sie nicht als logische Aussage über den Seins*begriff* verstanden wird — als solche ist sie sicher nicht Grundlage aller Seinserkenntnis —, sondern als ontologische Aussage über das Sein selbst, dann besagt sie, daß jedes Seiende durch sein Sein in der allumfassenden Ordnung steht, der nur das Nichts entgegengesetzt ist. So müßte also wiederum das Sein in seiner Entgegensetzung zum Nichts erfaßt werden; die erste Seinserfassung, der erste Seinsbegriff und die erste Seinsaussage sind aber rein positiv.

J. Maréchal[40] nimmt bekanntlich an, daß nicht nur die Transzendentalität des Seins, sondern sogar das Dasein des absoluten bzw. unendlichen Seins in jedem Urteil implizit mitgesetzt wird. *A. Grégoire S. J.*[41] schließt daraus, daß die Leugnung des Daseins des Absoluten ähnlich wie die Leugnung aller Seinserkenntnis einen innern Widerspruch einschließe. Es muß hier freilich die Frage gestellt werden, in welchem Sinn diese These verstanden werden soll. Wenn nun Maréchal auch gelegentlich schreibt, das letzte Ziel des Verstandesstrebens sei im Urteil „dunkel wahrgenommen" (obscurément perçue[42]), so stehen dem doch so bestimmte Äußerungen entgegen, daß der durch die Formulierung nahegelegte Sinn, nämlich daß in jedem Urteil das absolute Sein miterfaßt und bewußt mitbehauptet wird, nicht in Frage kommt. So heißt es z. B. in einem veröffentlichten Brief an *Bernh. Jansen:* „Die Erkenntnis Gottes ‚in jedem erkannten Gegenstand' ist eine nur einschließliche, nicht eigens ausgedrückte (‚exercita'), und bedarf der dialektischen Entfaltung", d. h. der Entfaltung durch ein Schlußverfahren[43]. Entsprechend dürfte auch der Widerspruch, der in der Leugnung des Daseins eines absoluten Wesens enthalten sein soll, nicht als formeller Widerspruch aufzufassen sein, vielmehr als ein Widerspruch, der erst durch ein Schlußverfahren aufgedeckt wird.

Wenn dem aber so ist, dann ist der Ausdruck „Mitbehauptung" (implicita affirmatio) nicht mehr im eigentlichen Sinn zu verstehen. Etwas im eigentlichen Sinn „behaupten" besagt eine bewußte Beziehung auf den behaupteten Gegenstand. Mindestens muß also der Gegenstand, der im eigentlichen Sinn „mitbehauptet" wird, in der ausdrücklich behaupteten Aussage „formaliter implicite" enthalten sein, so daß er durch Analyse aus ihr gewonnen werden kann. Zu Folgerungen aus der Aussage hat der Behauptende dagegen nicht ohne weiteres eine bewußte Beziehung. Auch daß der betreffende Sachverhalt apriorische Möglichkeitsbedingung jeder Behauptung ist, sagt noch nicht, daß er im eigentlichen Sinn mitbehauptet wird. Nur dann könnte man im eigentlichen Sinn sagen, das Dasein des Absoluten werde in jedem Urteil mitbehauptet, wenn es nicht nur *seinshafte* Vorbedingung der Verstandesdynamik, sondern *logische* Voraussetzung jeder Seinserkenntnis wäre. Davon kann aber keine Rede sein. Gewiß wird niemand etwas dagegen einwenden, wenn gelegentlich, wo im Zusammenhang ein Mißverständnis ausgeschlossen ist, die paradox klingende Redeweise von der Mitbehauptung des Daseins Gottes in jedem Urteil gebraucht wird; *Thomas* hat sogar einmal gesagt, Gott werde in jedem beliebigen Erkenntnisakt, also sogar in rein sinnlicher Erkenntnis, implizit erkannt[44]. Wenn aber ein für den systematischen Zusammenhang des Ganzen wesentlicher Gedanke durchgehend in einer vom natürlichen Wortsinn abweichenden Redeweise ausgedrückt wird, sind Mißverständnisse kaum vermeidlich[45].

---

[39] Vgl. *Joh. B. Lotz,* Das Seiende und das Sein, Paderborn 1937, 41—45.
[40] Le point de départ de la Métaphysique V, Löwen 1926.
[41] Immanence et transcendance, Brüssel 1939, 122. [42] A. a. O. 413.
[43] La connaissance de Dieu ‚in omni obiecto cognito' est implicite, non ‚exercita', et doit être explicité ‚dialectiquement'. Schol 3 (1928) 350. Vgl. Le point de départ V[1] 400. [44] De veritate q. 22 a. 2 ad 1.
[45] Neuestens wendet sich auch *G. Scheltens* (Het probleem van de metaphysische

Worauf es dem Verfasser bei dieser ganzen Urteilsanalyse vor allem ankam, war, gegenüber der idealistischen Überbetonung der Setzung und damit der Erkenntnis als actio den Charakter unserer Erkenntnis als contemplatio herauszuarbeiten. Geschöpfliches Erkennen ist nicht an erster Stelle ein Schaffen, sondern ein Empfangen; es besagt zunächst: sich dem Licht öffnen, das die Dinge in uns einstrahlen, hinlauschen auf die Selbstkundgabe des Seins, die letztlich eine Selbstoffenbarung Gottes ist. Der wahre Liebhaber der Weisheit muß sich vor nichts so sehr hüten wie vor eigenmächtiger Umdeutung der Wirklichkeit. Die ewigen Ordnungen des Seins fügen sich nicht dem eigenwilligen Denken des Menschen, und so verfällt ein einseitig konstruktives Denken dem Irrtum. Gewiß, unser Erkennen muß auch zu einem Nachzeichnen, einem Nachschaffen, einer lebendigen Aneignung der Wirklichkeit fortschreiten. Sonst bleibt es unfruchtbar, kann sogar zu bloßer Neugierde entarten. So muß sich also mit dem unbefangenen Hinnehmen der Wahrheit die kraftvolle lebendige Überzeugung verbinden. So wird sich der Dienst der Wahrheit, wie er der Wissenschaft eignet, mit dem Tun der Wahrheit, wie es der Weisheit entspricht, verbinden.

causaliteit in de neo-scholastische philosophie: TPh 14 [1952] 455—502), obwohl er die durch Maréchal angeregte Entwicklung der Erkenntnismetaphysik sehr positiv wertet, gegen die Lehre von der Mitbejahung des Daseins Gottes in jedem Urteil. Nur in dem Sinn sei im Urteil eine Beziehung auf „das Absolute" enthalten, als z. B. in dem Satz „Petrus ist ein Mensch" mitgesagt werde, daß „Petrus zur absoluten Wirklichkeit gehört, in die totale, unbegrenzte Einheit des Seins aufgenommen ist" (497). — Auch hier bleiben noch manche Fragen. Es ist nicht unsere Absicht, im Rahmen dieser Abhandlung auf sie einzugehen. Es liegt uns fern, jede Möglichkeit einer metaphysischen Vertiefung der Urteilsanalyse von vornherein leugnen zu wollen. Worauf es uns ankam, war nur, ganz nüchtern auf die Möglichkeitsbedingungen der Urteilsgeltung von seiten des Objektes und auf die Notwendigkeit der Unterscheidung unmittelbarer Analyse und weitergehender Folgerungen hinzuweisen.

‚Natur – Übernatur' in der vortridentinischen Theologie seit Thomas von Aquin

Ein Buch- und Forschungsbericht

Von Josef Ternus S. J.

Die Erfahrung ist nicht neu: Fragen, die im Zuge der theologiegeschichtlichen Entwicklung in ein akutes Stadium weittragender und kritisch bedeutsamer Kontroverse eingetreten sind, verbleiben vielfach nicht bis zur Klärung und Spruchreife im engeren Forum der Fachtheologen, sondern tragen ihr erregendes Moment und die aufgewühlte theologische Bewegung wie einen mächtigen Wogengang in die theologisch interessierte Laienwelt hinaus. Dabei verwirren sich mitunter die Probleme und stiften nicht nur Verwirrung in Laienkreisen, sondern stören auch indirekt wiederum die ohnehin vielleicht schon recht verwickelte Entwicklung der sachlichen Probleme in der lebhaften, wenn nicht gar streitbaren Kontroverse innerhalb der eigentlichen

Glaubenswissenschaft. So erfreulich das Echo des Lebens, so anregend das mitangeregte Interesse einer geistig aufgeschlossenen Laienwelt für die fachtheologische Forschung und innertheologische Diskussion sich erweist, sie hat auch ihre Gefahren für den verantwortlichen Dienst der Theologie, besonders wenn er nicht immun bleibt gegen den störenden Einfluß voreiliger und anonym sich ballender Meinungsbildung von außen.

So steht es zur Zeit noch zum Teil mit dem Problemkreis jener Fragen, die durch die sogenannte Neue Theologie aufgeworfen worden sind. Das klärende und richtungweisende Wort, das die Kirche — nicht zuletzt auch wegen der eben erwähnten Belastung der theologischen Diskussion durch voreilig beflissene, einseitige und schiefe Stellungnahmen — hat sprechen müssen, enthebt die Theologie nicht der Aufgabe, die noch immer verbleibenden Fragen aufzuarbeiten und ihrer inneren sachlichen Lösung entgegenzuführen. Es liegt aber in der Natur der Sache (weil es hier um Theologie geht), daß das sachliche Problem wesentlich auch ein geschichtliches, das geschichtliche hinwiederum durchaus auch ein sachliches Problem der Gegenwart darstellt. Es hat sich das nicht zuletzt darin gezeigt, daß an der geschichtlichen Frage nach der Stellung Cajetans in der Natura-pura-Theorie ein wesentliches Stück der Neuen Theologie gerade auch nach ihrer sachlichen Seite zum Austrag kommen sollte. Und damit ist der Anlaß gekennzeichnet, warum hier ausführlicher auf das Werk des spanischen Theologen (an der Theologischen Fakultät der Gesellschaft Jesu in Granada) *I. Alfaro*, Lo Natural y lo Sobrenatural[1] eingegangen wird.

Was den besonderen geschichtlichen Ort und die ausgezeichnete Bedeutung des vielleicht größten Theologen am Vorabend des Tridentinums für die grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur ausmacht, läßt sich, wie früher hervorgehoben (vgl. Schol 27 [1952] 265 f.), unter der allgemeinen Frage: „Cajetan als Wende?" in drei unterteiligen Fragen — zwei systematischen und einer thomasexegetischen — anzeigen und damit den Stand der Kontroverse um Cajetan umreißen. Diese Kontroverse entzündete sich an der lebhaften Debatte der letzten Jahrzehnte über das „desiderium naturale". In ihrer jüngsten Phase wurde von seiten der neutheologischen Richtung Cajetan als derjenige Theologe hingestellt, auf den zwei geläufige Unterscheidungen der neueren (eben nach-cajetanischen) Theologie zurückgingen, die zu Engpässen einer immer lebhafter empfundenen theologischen Aporetik geworden seien: zunächst die Unterscheidung von konkret-historischer und formalabstrakter Natur in der theologischen Statuslehre; sodann die Unterscheidung von Gott als Urheber des natürlichen Glückstrebens mit seiner immanenten Endzieligkeit und von Gott als Objekt unserer übernatürlichen beseligenden Anschauung (eine Unterscheidung, die sich nicht glatt mit der formglatteren bei Bañez deckt: Deus auctor naturae, auctor gratiae). Nun war um jene Zeit auch in Thomistenkreisen — vor allem unter dem Einfluß von Dominikus Soto — die Annahme von einem angeborenen Naturtrieb nach der Wesensschau Gottes verbreitet. Daher stellt sich die Frage: Wo ist der Ursprung dieser Ansicht zu suchen? Die einen sehen darin den Einbruch einer skotistischen Entlehnung, während andere (und darunter nicht nur Vertreter der Neuen Theologie) darin eine genuine Sentenz des Aquinaten erkennen wollen. Im Verfolg der nun einsetzenden genauen Erforschung der klassischen Thomasinterpreten spitzte sich die lehrgeschichtliche Frage immer mehr zu auf die Beurteilung Cajetans und seine Positionsbestimmung im Vergleich zu Bañez einerseits, zum Ferrariensis andererseits.

Die viel umstrittenen Texte bei Thomas, S. c. g. 3, 50 ff.; S. th. 1, 12, 1; 1-2, 5, 1 u. a. mehr, legte *Cajetan* dahin aus: Thomas spreche dort nicht als Philosoph, sondern als Theologe; er unterstelle die konkrete historische Heilsordnung und damit die tatsächliche übernatürliche Erhebung des Menschen in die übernatürliche Standes-

[1] gr. 8° (422 S.) Matriti 1952, Consejo Sup. de Investigaciones Cient.

disposition; 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 und streng gnadenhaften 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.

Gerade dieses letzte nun verneinte *Bañez*, weil er auch das erste verneinte: die Annahme, als ob Thomas hier als Theologe rede und bei seinen Beweisen das Wissen aus der Offenbarung über Ziel, geschichtlichen Weg und providentielle Mittel der konkreten Heilsordnung unterstelle. Vielmehr entwickle Thomas nur philosophische Angemessenheitsgründe für die übernatürliche Wesensschau Gottes. Das „desiderium naturale", von dem er dabei ausgehe, sei rein natürlich zu nehmen und als bloßer Wesensausdruck der potentia oboedientialis zu verstehen, die ihrerseits wieder nichts anderes bedeute als schlichte Widerspruchsfreiheit.

Der *Ferrariensis* deutet ebenfalls die betreffenden Beweisgänge bei Thomas als rein philosophische. Er läßt aber als Objekt der Gottesschau, wie es vom natürlichen Verlangen angestrebt werde, nur Gott als Erste Ursache geschöpflichen Seins gelten, nicht als höchstes Gut der Beseligung. Darum entfällt für ihn das eigentliche Problem der streng theologischen Transzendenz und Gratuität[2].

Hier reihen sich nun die Forschungsergebnisse Alfaro's an, über die wir seinerzeit schon kurz berichtet haben (ebd. a. a. O. 265 ff.). Es läßt sich heute von ihnen ein deutlicheres Bild gewinnen, nachdem an Stelle der zwei bisher vorliegenden Teil- und Vorveröffentlichungen (Greg 31 [1950] 63—99, 224—257; ArchTGran 12 [1949] 49—160) nunmehr der volle Inhalt der breit angelegten lehrgeschichtlichen Untersuchung vorliegt. Daß es möglich war, die eingehende Quellenuntersuchung — einschließlich des noch ungedruckten Sentenzenkommentars Cajetans — und den darauf aufbauenden Längsschnitt der problemgeschichtlichen Entwicklung der zweieinhalb Jahrhunderte vom Tode des Aquinaten bis zum Tode seines großen Interpreten (auch dort gelegentlich wieder ungedruckte Quellen mitheranziehend) in der für die wissenschaftliche Produktion gewisser Länder gewiß nicht leichten Zeit herauszubringen, verdankt der Verfasser dem hochherzigen Entgegenkommen des „Consejo Superior de Investigaciones Científicas", dessen Patronat und Mäzenat auch diesmal wieder die internationale Wissenschaft mit zu Dank verpflichtet.

Das Werk gliedert sich in zwei Teile von je 6—7 Kapiteln. Der erste Teil hebt zunächst mit der Stellungnahme Cajetans im Meinungswiderstreit zwischen Skotus und Thomas bezüglich der Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur an. Die Verknüpfung dieses Grundverhältnisses mit der hypostatischen Ordnung kommt allerdings in der sonst breit angelegten und tief eindringenden Analyse der ursprünglichen Skotussentenz nicht eigens zur Sprache. Die Darlegungen über die im allgemeinen mehr und genauer bekannte, auch weniger umstrittene Thomassentenz tritt im Vergleich zurück. Die folgenden Kapitel dieses ersten Hauptteiles gehen den damit aufgeworfenen Kontroversfragen in ihre Verzweigung hinein nach, so vor allem in die Einzelprobleme von „potentia oboedientialis" und „desiderium naturale visionis". Leitziel bleibt dabei die Positionsbestimmung der Cajetanischen Status-Lehre in Hinsicht derer bei Thomas und Skotus, vor allem aber die Herausarbeitung der Prinzipien, aus denen Cajetan zur Bejahung einer (zwar nicht erfüllten) Möglichkeit von reinem Naturstand für den zu schaffenden Menschen kam und kommen mußte.

[2] Vgl. H. Lais, Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra gentiles und der Kommentar des Franziskus Silvestris von Ferrara, München 1951; dazu mein Referat in Schol 27 (1952) 264 ff.

Was den ersten der beiden Hauptsätze Cajetans in seiner Verhältnisbestimmung von Natur—Übernatur betrifft — die Verneinung eines Naturverlangens nach unmittelbarer Gottschau —, so erhellt aus den Darlegungen des Verf. noch einmal einwandfrei, daß es für den Klassiker der Thomasinterpreten geradezu als Axiom gilt: Ein Naturverlangen besagt einschlußweise eine ontologische Exigenz; Gratuität aber, die theologisch für die Übernatur in ihrer endzieligen Ausrichtung auf unmittelbare Gottschau unbedingt feststeht, ist unverträglich mit ontologischer Exigenz der Natur in Hinsicht einer übernatürlichen Erhöhung. Die von der „Neuen Theologie" gegen jenes Quasi-Axiom erhobenen Einwände bzw. die von ihr versuchte Berichtigung seiner Fassung („L'esprit desire Dieu comme un don", so nach dem von de Lubac verschiedentlich abgewandelten Tenor; „L'appétit du surnaturel, loin d'exiger son objet, exige au contraire que son objet ne soit point exigible", so nach J. Vialatoux in der Anm. bei de Lubac, Surnaturel 483) werden wohl deswegen nicht berücksichtigt, weil auch dieser erste Hauptteil des Werkes schon lehr-*geschichtlich* auf Cajetan ausgerichtet bleibt. Was aber den zweiten Hauptsatz der Cajetanischen Status-Lehre betrifft — Bejahung einer „natura pura" als möglichen Objekts einer göttlichen Menschenschöpfung in anderer konkreter Heilsordnung —, so gesteht der Verf., daß es gar nicht so leicht sei, aus Cajetans Werken (den gedruckten sowohl wie auch dem ungedruckten Sentenzenwerke) formelle Prämissen aufzuweisen, die im schulgerecht entfalteten System des Kardinals für die Ableitung seiner These zur Verwendung kämen. „Ni una sola vez presenta la teoría a modo de conclusión deducida de otras verdades" (180). Er unterstelle vielmehr die These wie selbstverständlich, äußere sie fast nur wie im Vorübergehen und benütze sie zur Erläuterung anderer Wahrheiten. Gehe man aber aufmerksam den diesbezüglichen Gedankengängen Cajetans nach, so gewahre man bei ihm zwei selbständige Prinzipien und zwei an sich getrennte Wege, aus denen seine These von der Möglichkeit einer reinen Naturverwirklichung von Menschsein folge: der philosophische Weg von einem rein aristotelischen Naturbegriff her und der theologische Weg, der von der offenbarten und heilsökonomischen Gratuität der uns verliehenen übernatürlichen Gaben und Vollkommenheiten ausgeht. Der philosophische Weg führt unmittelbar zum Erweis der inneren Möglichkeit eines reinen Naturstandes, mit der dann die äußere Erfüllungsmöglichkeit indirekt mitgegeben ist; der theologische Weg hingegen, der vom Prinzip der naturtranszendenten Gratuität herkommt, gelangt umgekehrt über die nächstunmittelbar ersichtliche äußere Erfüllungsmöglichkeit („ex superabundantiore gratia") zur Erkenntnis der inneren Möglichkeit, jedoch ohne daß bei Cajetan, wie der Verf. eigens betont (187), gegen Skotus hieraus etwa die Nichtexistenz eines Naturverlangens nach der Anschauung Gottes hergeleitet werde. Eine solche Folgerung wäre ja auch nicht schlüssig gewesen, es sei denn, daß man der Philosophie das naturmetaphysische Prinzip entlehnt und zu Hilfe gerufen hätte: appetitus naturalis nequit (simpliciter) frustrari. Andererseits hat Cajetan aus diesem philosophischen Prinzip, das er oft genug anruft, wiederum nicht die — an sich anscheinend doch durchaus logische — Folge gezogen: Gäbe es ein Naturverlangen nach der Anschauung Gottes und gilt das Axiom „nulla naturalis potentia est frustra", dann wäre die Verwirklichung einer reinen Natur von Menschsein unmöglich. Cajetan hat diese Folgerung wohl darum nicht gezogen, weil sie ihm nur unter Zuhilfenahme eines theologischen Satzes schlüssig erschien, unter der Voraussetzung nämlich: die endzielig geordnete und zielsicher wirksame Naturanlage einer in den Grenzen bloßer Natur beschlossenen Vollmenschlichkeit kann auf unmittelbare Gottschau als ihr Letztziel nicht hingeordnet sein, weil theologisch die streng gnadenhafte Naturüberhöhung jener Ausrichtung auf Gottschauseligkeit feststeht. „El valor de este proceso (teológico) permanece intacto, aun cuando se suponga falsa la concepción filosófica de Cayetano, en que el primer proceso se basa" (187). Im übrigen lautet eine wichtige Feststellung des Verf. dahin:

Bei Cajetan kreuzen sich immer wieder die zwei an sich grundsätzlich — nach Ausgang und Verfahren — verschiedenen Wege der Gedankenführung (der philosophische und der theologische) zum beiderseits gemeinsamen Resultat einer an sich möglichen reinen Naturverwirklichung. Sehr wahrscheinlich habe er sich über die grundsätzliche Zweiheit und Verschiedenheit nicht einmal ausdrücklich Rechenschaft abgelegt. „Cayetano encontró que la verdad teológica de la gratuidad del orden sobrenatural, se armonizaba perfectamente con la no-existencia del apetito innato de ver a Dios, y ambas a su vez, con su concepto filosófico de la naturaleza; vió converger todos estos elementos en una conclusión común, la de la posibilidad del estado de naturaleza pura, y no se preocupó de deslindar refleja y sistematicamente la significación y valor de cada uno de ellos" (188).

Den fast gleich umfangreichen *zweiten Teil* des Werkes könnte man — nach dem, was über den ersten Teil ausgeführt worden ist — unmißverständlich in der paradoxen Frage zusammenfassen: *Cajetanisten vor Cajetan?* Die Trias der systematischen Leitgedanken wird festgehalten: appetitus naturalis — gratuitas visionis — possibilitas naturae purae. Leitziel aber bleibt die Beantwortung der Frage: Ist die theologische Auffassung Cajetans in der Bestimmung des Natur—Übernatur-Verhältnisses, speziell in Hinsicht jener drei systematischen Leitgedanken, ein Abbiegen in eine dem genuinen Thomismus bis dahin fremde, letztlich von Skotus herkommende Linie, oder ist sie eine zwar sinngemäß weitergeführte, aber trotz ihrer relativen Originalität dennoch linientreue Überlieferung eines Klassikers der Thomasinterpretation im Zeitalter der scholastischen Wiedergeburt?

Es bleibt im wesentlichen bei den Ergebnissen, die wir seinerzeit aus der eingangs erwähnten Vorveröffentlichung referiert hatten. Die Annahme eines Naturverlangens nach unmittelbarer Gottschau war zwar im 14. und 15. Jahrhundert gleichsam „opinio communis" in allen Theologenschulen, und insofern hat Cajetan mit einer schon geraume Zeit recht allgemeinen Schulüberlieferung gebrochen. Es kommt ihm aber nicht die Originalität dieser (relativen) Neuerung zu, da ihm Thomas Anglicus, Thomist und Verfasser des Liber propugnatorius super Primum contra Scotum (Anfang des 14. Jahrh.), ferner Gabriel Biel und vor allem Dionysius Ryckel darin zuvorgekommen waren. „Dionysius der Kartäuser bringt 50 Jahre zuvor schon die gleichen Argumente, die nochmals Cajetans Stellung in dieser Frage bestimmen sollten" (408). Im übrigen hat — außer Heinrich v. Gent — keiner der Theologen, die in den zwei Jahrhunderten vor Cajetan die Existenz eines Naturstrebens nach unmittelbarer Gottschau vertraten, daraus etwa die Folgerung gezogen, die unmittelbare Gottschau sei das einzig mögliche Endziel, das der Schöpfer dem Menschen habe stellen können. Die Fragestellung, ob Mensch oder Engel auf dem Plan einer „natura pura" hätten geschaffen werden können, kam weder zur Sprache noch (wie es scheint) auch nur zu ausdrücklichem thematischen Bewußtsein, obwohl die bejahende Antwort in Richtung ihrer darauf bezüglichen und dahin gravitierenden Gedanken lag. Bei Cajetan aber fließt sie so spontan aus der Feder, daß „auch nicht ein leises Anzeichen dafür zu finden ist, als wäre sie ihm mit dem Bewußtsein einer neuen Theorie vor Augen gestanden" (409). Von seiner ersten These — der Nichtexistenz eines Naturverlangens nach unmittelbarer Gottschau — könnte man das nicht sagen, zumal er sich bei ihr sichtlich schwergetan hat, das Hauptargument der Gegner zu entkräften: Ist Gottschau nicht nur in sich, sondern auch für den menschlichen Geist höchste Vollkommenheit, wie sollte es den Geist des Menschen nicht naturhaft danach verlangen?

Die Monographie, die kein Hehl daraus macht, daß sie durch die lehrgeschichtliche Bestimmung der Position, Neuerung und Richtung Cajetans in de Lubacs Werk „Surnaturel" (vor allem 266 ff.) veranlaßt worden ist, legt nachdrücklichen Wert auf die Feststellung, daß *Cajetan nicht der Vater der natura-pura-Theorie* ist, von dem her sie dann (über Köllin und Javelli) weiteren Eingang in die thomistische

Schulüberlieferung gefunden hätte, daß vielmehr schon zwei Jahrhunderte vor Cajetan bei dem Thomisten Thomas Anglicus, weiterhin dann bei dem Nominalisten John Bockingham und bei dem Karmeliten Miguel Aiguani die gleiche Anschauung anzutreffen gewesen sei, wenn sie auch an Klarheit hinter Cajetan zurückbleiben und namentlich nicht erkennen lassen, in kraft welcher Prämissen sie zur Annahme der natura-pura-Hypothese gelangen (vgl. 411; dazu die näheren Ausführungen 209 ff., 355 ff., 390 ff.). Auch bei Ryckel, dem Kartäuser und Begleiter des Cusanus, komme es trotz der entschiedenen Ableugnung eines „desiderium naturale in visionem Dei" nur zu einer mehr einschlußweisen als ausdrücklichen Behauptung eines an sich möglichen „status naturae in puris naturalibus" (vgl. 299), ganz abgesehen davon, daß seine dahin gehenden Äußerungen von der zeitgenössischen Theologie kaum beachtet wurden und für Cajetan schon deswegen kein Abhängigkeitsverhältnis besagen, weil er sich nicht bloß nie auf ihn beruft, sondern die betreffenden Abhandlungen des Kartäusers vor 1532 (wo sie erstmals gedruckt wurden) wohl kaum je zu Gesicht bekam (vgl. ebd. 300 Anm.).

Es wurde die natura-pura-Theorie in den letzten Jahren nicht nur Cajetan als Neuerung zugeschrieben, sondern auch mit ihrer Wurzel auf den Ockkamismus eines ungezügelten Possibiliendenkens zurückgeführt: Wo kein innerer Widerspruch im Wege stehe, da werde alles Band der Sinn- und Möglichkeitsverknüpfung einzig jener göttlichen Willens- und Schöpfungsfreiheit verdankt, aus der die eine konkrete Verwirklichung des existenten Kosmos stammt. In der Tat finden sich im Sentenzenkommentar des Guillermo Rubió aus der ersten Hälfte des 15. Jahrh. (In IV d. 1 q. 4 fol. 104 ss.) konklusionstheologische Ausführungen, die sich für den Beweis, daß Gott in einer anderen Heilsordnung den Menschen „in statu neutro, tam in vita praesenti quam etiam in sequenti" schaffen könnte, ockhamistischer Prämissen und Prinzipien der Possibilienlehre (de potentia Dei absoluta) bedienen. Doch betont der Verf., daß auch Rubió — halb Skotist, halb Ockhamist — sich in dieser Frage keineswegs der ockhamistischen Philosophie völlig verschrieben habe (vgl. 350 ff.). Daß aber Cajetan letztlich durch solche ockhamistische Einflüsse zu seiner natura-pura-Theorie gebracht worden sei und damit einen Bruch in der genuin thomistischen Schulüberlieferung in der Verhältnisbestimmung von Natur—Übernatur herbeigeführt habe, diese von de Lubac skizzierte Annahme glaubt der Verf. in historisch eingehendem Verfahren widerlegt zu haben. Das untersuchte Quellenmaterial, darunter auch manch ungedrucktes (von 7 Autoren), aus der Zeit von 1274—1534 ist hier in einer Weise vorgelegt, daß man wohl im allgemeinen für die Beweisführung und ihre Ergebnisse eingenommen sein wird. Daß einer nachprüfenden Einzelforschung das letzte Urteil vorbehalten bleibt, ist selbstverständlich und bedeutet keine Herabwertung dieser umfassenden historischen Untersuchung eines weitschichtigen Schrifttums und einer komplexen Problemsgeschichte mit vielverschlungenen Einzelmotiven. Das Werk weckt den Wunsch, wir möchten bald eine ähnlich gründliche und aus den ersten Quellen geschöpfte lehrgeschichtliche Erforschung dieses Problemkreises in der nachcajetanischen Epoche haben. Was da zunächst noch aussteht, hat der Verf. gelegentlich selber empfunden und — in Konfrontation seines Hauptergebnisses mit der abweichenden Auffassung von H. Rondet (RechScRel 35 [1948] 493, 504) — zum Ausdruck gebracht: „Queda todavía por investigar si en ese medio siglo entre Cayetano y Bayo dicha teoría llegó a hacerse común entre los teólogos; este estudio no se ha hecho aún" (205 Anm.). Gibt sich das soeben besprochene Werk als Ganzes auch rein als „Estudio histórico", so führt es doch auch tief in die spekulativen Fragen ein, die heute noch immer zu den aktuellsten Problemen der Theologie gehören. Die Ansicht Cajetans ist typisch und repräsentativ für die Ansicht vieler und angesehener Theologen der Gegenwart. Schon darum bedeutet es viel, daß sie jetzt nicht mehr historisch in jenem falschen Licht erscheint, das auch ihrem spekulativen Ansehen leicht abträglich sein konnte.

Die Lehre Ockhams vom Grund der Möglichkeit der Possibilien

Von Franz Pelster S. J.

Es ist eine seit Jahrhunderten bedauerte, aber leicht erklärliche Tatsache, daß in den Textbüchern für die Schule nicht selten bei der Darstellung der Gegner und ihrer Meinungen der eine Verfasser vom andern abschreibt, ohne sich von der Richtigkeit der Angaben selbst zu überzeugen. Einen Schulfall dieser Art sieht *A. B. Wolter* in der Behandlung der Lehre Ockhams vom *Grund der Möglichkeit der Possibilien*[1]. Das Problem wird von Ockham in der Frage berührt: Utrum prius conveniat Deo non posse facere impossibile quam impossibili non posse fieri a Deo (Sent. l. 1 d. 43 q. 2). Nach den dreizehn von W. angeführten Schulbüchern hängt nach Ockhams Auffassung die Möglichkeit der Possibilien einzig von der Macht Gottes ab.

Wir müssen W. für einen revidierten Text der betreffenden Quaestio danken. Freilich sollte m. E. S. 96 Z. 8 u. 9 plus in prius verbessert werden und in Abschnitt 4 Z. 8 Deus gestrichen werden.

W. berührt in seinem Artikel ein wichtiges Problem: Kennt Ockham einen *„ordo metaphysicus"*, d. h. eine Ordnung, die zwar nicht physisch existiert, aber doch real ist und in Gott ihren letzten Grund hat? Die Entscheidung darüber, was die von W. angeführten Autoren: Heinrich von Gent, Scotus, Ockham, gesagt haben, ist nicht ganz leicht, da sie unmittelbar ein anderes Problem behandeln, nämlich die Priorität der aktiven oder passiven Möglichkeit und Unmöglichkeit, nicht aber die Frage: Hängt die innere Möglichkeit allein von der Allmacht Gottes ab? Wolter untersucht zuerst die Stellung Heinrichs von Gent, und er schreibt ihm die Ansicht zu: Es ist möglich oder unmöglich, daß ein Ding wird, weil Gott es verursachen oder nicht verursachen kann. Wolter meint, daß wir hier die Ockham zugeschriebene Ansicht haben, nämlich daß die innere Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Gottes Allmacht abhängig ist[2]. Es dürfte vielleicht ein Irrtum vorliegen; denn allem Anschein nach redet Heinrich von der Möglichkeit in ihrem ganzen Umfang (possibilitas complete spectata), die auch die äußere Möglichkeit einschließt. Dann aber ist es selbstverständlich, daß Gottes Macht dieser Möglichkeit vorangeht.

An anderer Stelle spricht Heinrich von dem Verhältnis der Geschöpfe zu Gott, und dort sagt er, daß die Relation zu Gott der göttlichen Macht vorangehe. Er führt als Beispiel das Verhältnis des Möglichen zu Gott an (93; Quodl. 6 q. 3): Et ideo attribuitur Deo posse aliquid super creaturam active, quia creatura est in se possibilis ad recipiendum in se actionem creatoris. Hier ist doch wohl die innere Möglichkeit (possibilitas intrinseca) gemeint, und sie geht der Schöpfermacht voran. Der Widerspruch zwischen den beiden Stellen dürfte nicht vorhanden sein. Ockham und mit ihm Wolter haben vielleicht zuviel subtilisiert.

Völlig klar ist die Stellung des Scotus[3]. Die Unmöglichkeit ⟨oder Möglichkeit⟩ rührt nicht von der Ohnmacht oder Allmacht Gottes her, sondern unmittelbar von der Unvereinbarkeit ⟨oder Vereinbarkeit⟩ der Merkmale (rationes); diese aber sind ihrem Ursprung nach von Gott, des näheren von der göttlichen Erkenntnis.

Was nun Ockham angeht, so zeigt Wolter, daß er in dieser Quaestio (die wenig-

[1] A. B. Wolter, O.F.M., Ockham and the Textbooks: On the Origin of Possibility: FranzStud 32 (1950) 70—96. Vgl. Schol 26 (1951) 477 f.

[2] A. a. O. 74. Die Stelle bei Heinrich (8 q. 3) lautet nach W.: Non est verum dicere de impossibili simpliciter quod Deus non potest illud facere. Quia non potest fieri; sed potius non potest fieri quia Deus non potest facere, sicut et in affirmativa non dicitur Deum possibile ⟨l. Deo possibile esse⟩, aliquid facere, quia illud possibile est fieri, sed econverso, quia Deus potest illud facere, ideo possibile est fieri aut obiective aut subiective.

[3] S. 94. Op. Ox. l. 1 d. 43 q. ultima: Et ideo iste est processus quod primo intellectus divinus rem producit in esse intelligibili in primo instanti naturae, in secundo instanti naturae habet seipsa formaliter esse possibile.

stens von *einem* Textbuch als Beweis dafür angeführt wird, daß die Possibilien innerlich möglich sind, weil sie von der Macht Gottes abhängen) zunächst nur von der äußeren Möglichkeit redet. Es handelt sich um das Verhältnis von Wirkenkönnen und Gewirktwerdenkönnen. Ich glaube aber, daß sich den Ausführungen auch etwas über die Stellung Ockhams zur innern Möglichkeit entnehmen läßt. Ockham betont mit Recht, daß Möglichkeit oder Unmöglichkeit dem Ding nicht als reale (physische) Qualität innewohnen. Das Geschöpf ist möglich, weil es in der physischen Ordnung sein kann[4], eine Erklärung idem per idem. Damit scheint jeder innere Grund für die Möglichkeit eines Dinges geleugnet. Es handelt sich nur um eine Aussagemöglichkeit. Noch klarer tritt dies bei den Einwänden gegen Scotus hervor. Dieser gebraucht die Worte: Intellectus divinus producit creaturam in esse intelligibili. Ockham klammert sich an das Wort „bewirken" (producere) und bemerkt dazu, das Objekt des göttlichen Verstandes erhalte durch das Erkanntsein nichts „formaliter", sondern nur eine äußerliche Benennung. Das Erkanntsein ist nichts Reales. Er leugnet also, daß dem esse intelligibile (possibile) irgendwelche Realität, einerlei ob physische oder ideale, zukomme. Es bleibt daher nur die *Aussage:* das Ding kann verwirklicht werden, oder mit anderen Worten: Gott kann das Ding verwirklichen. Nehmen wir nun eines der inkriminierten Schulbücher zur Hand. *C. Frick*[5] schreibt: Adversarii sunt quidam scholastici, praesertim Occam. ... Neglecta omni possibilitate interna rerum totam existendi capacitatem, quam res habent, revocant ad potentiam effectivam atque docent ex hoc ipso et solo, quod Deus aliquid facere possit, illud esse possibile. Ist dies so weit entfernt von dem, was in unserer Quaestio steht? Ob es andere, klarere Texte gibt, kann ich zur Zeit nicht nachprüfen.

Es bleiben noch zwei Fragen kurz zu erörtern. Ist Ockhams Stellung zur innern Möglichkeit[6], wie W. annimmt, im wesentlichen die gleiche wie die des hl. Thomas? Nach Ockham ist das Möglichsein nur eine Aussagemöglichkeit, die ein logisches Sein hat. Sed non quidquid convenit sibi in praedicatione, ⟨creatura⟩ habet principiative a Deo (96). Das Möglichsein der Aussage stammt also nicht von Gott (95): Sed creatura per hoc quod intelligitur a Deo nihil formaliter recipit, sed tantum denominatur quadam extrinseca denominatione. . . Ergo creatura in tali esse intelligibili non producitur. Ferner (95): Nec propter secundum ⟨producitur creatura in esse intelligibili, quia prius nihil erat⟩, quia etiam quando intelligitur creatura, nihil est, quamvis sit intellecta. So argumentiert Ockham gegen Scotus, der das formale Sein der möglichen Dinge durch die göttliche Erkenntnis zustande kommen läßt. Der letzte Satz zeigt klar, daß Ockham vom Möglichsein redet. Diese Erklärung stimmt meines Erachtens mit jener von Wolter überein, der Ockhams Möglichsein nennt: a logical modality that has been elevated to the status of predicate (89).

Was sagt nun Thomas? Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum: possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere[7]. Ähnlich: Sciendum est ergo quod impossibile secundum nullam potentiam, sed secundum seipsum dicitur ratione discoherentiae terminorum[8]. Er scheint hier also Möglichkeit und Unmöglichkeit ebenfalls nur als Aussageweisen (something predicable of a creature, a logical modality) zu betrachten. Die Sache liegt aber anders, wie es bei der metaphysischen Mentalität des Aquinaten beinahe von vornherein anzunehmen ist. Da nach Thomas die ‚termini' die reale Ordnung darstellen, so ist klar, daß die Vereinbarkeit der termini in der

---

[4] Creatura est possibilis non propter aliquid quod sibi conveniat, sed quia potest esse in rerum natura.

[5] Ontologia sive Metaphysica generalis, ed. 6, Friburgi 1928, 81.

[6] If we read Ockham, we find substantially the same position as that of St. Thomas.

[7] S. th. 1 q. 25 a. 3.

[8] De pot. q. 1 a. 3. Das ‚impossibile secundum nullam potentiam' von De potentia ist gleich ‚impossibile absolute' der Summa und beides gleich dem ‚impossibile intrinsece ex repugnantia notarum' der heutigen Scholastiker. Nur ist die Betrachtungsweise etwas verschieden. Das possibile absolute wird so genannt, weil es im Gegensatz zum possibile relative für jede Macht, auch die Allmacht Gottes, unmöglich ist, eben weil die Merkmale (rationes) unvereinbar sind.

Aussage nur die innere Möglichkeit in der realen Ordnung offenbart, nicht aber sie schafft.

Die zweite Frage ist: Hat Thomas den Zusammenhang zwischen dem Möglichen und der göttlichen Wesenheit gesehen? Wolter sagt, er habe keine Stelle bei Thomas gefunden, die diesen Zusammenhang herstelle[9]. Dies erklärt sich leicht daraus, daß nach Wolter das absolut Mögliche bei Thomas als ein ‚logisches Sein' behandelt wird, das sich im Satz findet, aber nicht in Gott. Wie wir gesehen haben, dürfte diese Erklärung kaum zutreffen. Die Frage wird von Thomas behandelt, freilich nicht unter dem modernen Titel. In der Quaestio de ideis (S. th. 1 q. 15 a. 3) fragt Thomas: Utrum omnium quae cognoscit Deus sint ideae. Er unterscheidet dort ideae im strengeren Sinn oder exemplaria, die auf etwas wirklich Hervorzubringendes gerichtet sind, und ideae im weiteren Sinn, die auf alles gerichtet sind, was Gott erkennt, einerlei ob es jemals sein wird oder nicht[10]. Er nennt diese ‚ideae im weiteren Sinn' rationes. Unter sie fallen, wie Thomas ausdrücklich sagt, auch die possibilia[11]. Diese sind also in Gott, und damit ist die Beziehung zwischen dem possibile in se (ratio) und Gott hergestellt. Und zwar sind sie im göttlichen Erkennen formaliter, d. h. nach ihrer eigenen Wesenheit. Thomas stellt die Frage: Utrum sint plures ideae[12]. Er antwortet: Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae. Er bleibt aber nicht dabei stehen, daß die possibilia (rationes) formell im göttlichen Intellekt sind. Er sucht den letzten Grund ihres Seins und findet ihn in der göttlichen Wesenheit, die unendlich vollkommen ist und darum auf unendlich viele Weise nachgeahmt werden kann: Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit. Unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis... Sic igitur, in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae... Ad primum ergo dicendum quod idea non nominat divinam essentiam, inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Gottes Wesenheit ist also der letzte Grund der Möglichkeit der Dinge. Man kann sich höchstens fragen, ob die possibilia nach Thomas schon in signo priore[13] zur Erkenntnis ein formales Sein als termini imitabilitatis im Wesen Gottes haben oder dies erst durch die Erkenntnis erhalten, wie Scotus annimmt. Der Unterschied zwischen Thomas und Scotus ist hier minimal. Scotus will nur kein formales Sein der Possibilien vorgängig zur Erkenntnis Gottes annehmen; darum verwirft er die Erklärung eines solchen Seins durch die ‚termini imitabilitatis', die z. B. von seinem Zeitgenossen Jakob von Viterbo verteidigt wurde. Bei Thomas haben wir, wenn ich mich nicht täusche, die Lehre der neueren Scholastiker: Die innere Möglichkeit beruht auf der Vereinbarkeit der ‚termini' oder ‚rationes obiectivae'; diese sind formal im göttlichen Erkennen und fundamental im göttlichen Wesen, insofern dieses das letzte Urbild aller wirklichen und möglichen Dinge ist. Ockham dürfte auch in dieser Frage keinen Fortschritt über Thomas und Scotus hinaus, sondern eher einen Rückschritt bedeuten.

---

[9] S. 90. We have been unable to discover any explicit text where he attempts to reduce ‚absolute possibility' as he calls it, formally to the divine intellect and fundamentally to the divine essence. In St. Thomas' own discussions, ‚absolute possibility' ist treated as its name implies, namely as a logical entity, as something to be found formally in a proposition and not in God.

[10] Vgl. De veritate q. 3 a. 3, wo Thomas die gleiche Unterscheidung macht. Es ist also in Gott der Grund (ratio) aller möglichen Dinge.

[11] Sent. d. 42 q. 2 a. 2: Unde quidquid non potest habere rationem entis vel non entis illud non potest esse possibile. — Et ideo dicitur hoc facere non posse non propter defectum potentiae eius, sed quia hoc deficit a ratione possibilis. Das possibile ist also eine Wesenheit, eine ratio entis, etwas Positives, nicht eine reine Aussagemöglichkeit. Und diese ratio entis ist in Gott.

[12] S. th. 1 q. 15 a. 2.

[13] Ockham verwirft diese signa des Scotus ebenso wie jeden Unterschied der Attribute Gottes wegen der absoluten Einfachheit Gottes, ähnlich die Analogie. Gottes Wesen wird so völlig transzendent. Man kann sich hier fragen, was wir dann von Gott außer seiner Einfachheit noch erkennen können.

Besprechungen

König, F. (Hsgb.), *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte.* 3 Bde., gr. 8° (XIII u. 674 u. 784 u. 777 S.) Freiburg 1951, Herder. DM 120.—.

Ein monumentales Werk: das ist der Eindruck, den der Leser bei einer ersten Begegnung mit den drei stattlichen Bänden hat, nicht nur bei ihrem äußeren Anblick, sondern erst recht, wenn er beginnt, sich mit ihnen geistig zu beschäftigen. Dies wird ihm durch die ganze Anlage des Werkes leicht gemacht. Außer der Übersicht über den Stoff der gutgegliederten Bände dienen dazu die Inhaltsaufgliederungen vor jeder Abhandlung. Wer bestimmte Einzelheiten oder den Stoff zu bestimmten Themen quer durch die verschiedenen Religionen sucht, findet das in dem nicht weniger als 74 Seiten umfassenden Personen- und Sachregister, dem ein Autorenregister vorangestellt ist (beide für das ganze Werk am Ende des 1. Bandes). Das sind einige „Äußerlichkeiten", die jedoch bei einem Werk von solchem Umfang keineswegs nebensächlich oder selbstverständlich sind; ohne sie bliebe die Fülle des Wissens ein Zaubergarten ohne Zugang.

So umfangreich das Werk ist, so ist es doch keine bloße Sammlung von Spezialarbeiten, die aufeinander keine Rücksicht nehmen, sondern ein geschlossenes Ganzes, das dem Herausgeber (der inzwischen zum Weihbischof von St. Pölten erhoben wurde) alle Ehre macht. Es ist ein Handbuch für den Nichtfachmann, wird aber auch dem Spezialisten richtunggebend sein für die weiten Gebiete, auf denen er nicht Spezialist sein kann; geschrieben von Fachleuten, welche die Gewähr einer zuverlässigen Darstellung bieten. Das zeigt die Liste der 23 Mitarbeiter, unter denen sich *J. Bonsirven, Olaf Graf, W. Koppers* und *P. Schebesta* befinden. Dafür bürgt auch der Name von *W. Schmidt*, der für das Werk das Vorwort schrieb.

Die Eigenart der vorliegenden Religionsgeschichte gibt sich in ihrem Titel kund: die Religionen der Erde als Hintergrund für die einmalige Gestalt der christlichen Religion. Damit ist auch der Gesichtspunkt für die glückliche Einteilung der Religionen gefunden. Der 1. Bd. behandelt die Religionen des ur- und vorgeschichtlichen Bereichs, der 2. Bd. die Religionen der alten Völker und Kulturen, der 3. Bd. im ersten Teil die lebenden außerchristlichen Hochreligionen, im zweiten Teil das Christentum, und zwar in seiner ganzen geschichtlichen Dimension (jedoch nicht in der Form einer Kirchen- oder Dogmengeschichte): in seiner Vorbereitung durch das Alte Testament, in seinem Wesen und seiner Entstehung, in seiner orientalischen Erscheinungsweise und in seiner Begegnung mit den Weltreligionen. Trotz des großen Umfangs war jedoch eine Beschränkung auf das Wesentliche geboten. Nicht alle Religionsformen konnten dargestellt werden. Die Literaturhinweise am Beginn (oder Ende) jedes Kap. zeigen den Weg zu weiterer Vertiefung der Erkenntnisse.

Der *1. Bd.*, die *Ur- und Vorgeschichte* umfassend, beginnt mit einer einführenden Studie des Herausgebers, F. König, über „den Menschen und die Religion", in der die Fragen nach der Existenz, dem Wesen und der Bedeutung der Religion in sorgfältiger Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur behandelt werden. Es zeigt sich dabei, worauf auch *W. Schmidt* in seinem Vorwort hinweist, welche Fortschritte auf dem Gebiete der Religionswissenschaft seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts erzielt worden sind. Der Bann des Rationalismus und Evolutionismus ist gebrochen. — Über die Entwicklung der Ethnologie und der ethnologisch orientierten Religionswissenschaft der letzten 80 Jahre unterrichtet der Beitrag von W. Koppers (Wien): „Der historische Gedanke in Ethnologie und Religionswissenschaft". Die Ethnologie ist wesentlich Geistes-, genauer Geschichtswissenschaft, nicht Naturwissenschaft. Die Bachofen-Morgansche Lehre von der ursprünglichen Promiskuität und der Priorität des Mutterrechts ist überwunden; ebenso die prälogische Mentalität der Primitiven, die von Lévy-Bruhl selbst widerrufen wurde. Eine Universal- oder Ereignisgeschichte wird zwar nie möglich sein; aber die Beiträge der Ethnologie und Prähistorie zu einer allgemeinen Kulturgeschichte liefern wichtige Voraussetzungen für eine Geschichtsphilosophie. — Von W. Koppers stammt auch der nächste Beitrag: „Der älteste Mensch und seine Religion" mit seinen Fragen nach der Herkunft des Menschenleibs, der Religion des Urmenschen, mit sei-

ner Darstellung des Hochgottglaubens der Bhil in Indien und der Yamana auf Feuerland, und mit seinen Erörterungen über den Gottesglauben nach den Zeugnissen der Prähistorie, über den Urmonotheismus und dessen Ursprung. Dieser läßt sich nach Koppers unter den konkret gegebenen Umständen kaum ohne Uroffenbarung erklären, wodurch der historische Gottesbeweis (im Sinne eines Beweises aus der Offenbarungstatsache) eine neue Stütze erhalte.

Im Gegensatz zu den meisten anderen Beiträgen, welche die schon erarbeiteten Ergebnisse eigener oder fremder Forschung vermitteln, stößt der weit ausgreifende Beitrag von D. J. Wölfel (Wien): „Die Religion des vorindogermanischen Europa" in Neuland vor. Nach W. sind die historischen Indogermanenvölker nicht unmittelbare Zeugen des Indogermanischen, sondern ein Amalgam von Vorindogermanischem und Indogermanischem, wodurch ihre Religionen mittelbar auch Zeugen für die Religion des vorindogermanischen Europa sind. Diese der Megalithkultur angehörige Religion enthält außer einem stark ausgeprägten Ahnenkult auch den Glauben an ein ethisches, in das Weltgeschehen und Menschenleben eingreifendes „Höchstes Wesen"; daneben steht die Verehrung von Naturgeistern, die aber als geschaffen gelten. Auf jeden Fall zeigt es sich, daß der Polytheismus jünger ist als das Megalithicum und daß er innerhalb der archaischen Hochkulturen entstanden ist. Obwohl das Urteil über diesen Versuch, wie ihn der Verf. selber nennt, den Fachleuten zusteht, so darf doch gesagt werden, daß die wohldurchdachte und reich dokumentierte, zurückhaltende Darstellung das Zutrauen des Lesers weckt. — Der letzte Beitrag dieses Bandes — von P. Schebesta (Wien) — ist der „Religion der Primitiven" gewidmet. Was die Frage nach dem Ursprung der Religion angeht, nimmt Sch. eine mittlere Stellung zwischen dem extremen und dem progressiven Evolutionismus und der Theorie einer reinen Degeneration des Urmonotheismus ein. Nach ihm ist die Urreligion ein undifferenzierter, zugleich magischer, animistischer und personaler Komplex mit anfänglicher Führung des personalen Elements, aus dem das Magische und Animistische später sich ausdifferenzierten und so über den Theismus die Oberhand gewannen. Der zweite Teil der Arbeit enthält eine Darstellung der Religion der afrikanischen Pygmäen mit interessanten Einzelheiten aus den persönlichen Forschungen des Verfassers. Auch Sch. findet Hinweise auf eine Uroffenbarung, ohne jedoch wie Koppers darin schon einen sicheren Beweis für sie zu sehen.

Der *2. Bd.*, der die *Religionen der alten Völker und Kulturen* umfaßt, ist nach geographischen Gesichtspunkten eingeteilt. Die „Religion der Griechen" und des „Hellenismus" wurde von K. Prümm (Rom) mit kundiger Hand dargestellt. Der Beitrag über die Religion der Griechen schließt auch die archaisch-vorklassische Zeit und die Religion der großen Künstler und Philosophen ein. Auf die Darstellung der Religion des Hellenismus folgt ein religionsgeschichtlicher Vergleich zwischen Hellenismus und Christentum im Hinblick auf Philosophie, Kaiserkult, Götterkult der Volksreligion und die kaiserzeitlichen Mysterien, wobei die Frage nach der synkretistischen Entstehungsmöglichkeit des Christentums behandelt und verneint wird. — Die gedrängte Darstellung der „Religion der Römer" entstammt der Feder von Th. Corbishley (Oxford). Sie scheidet gut zwischen den ältesten Elementen und der späteren Entwicklung, die stark von Fremdeinflüssen abhängt. — Die spärlichen Quellen zur „Religion der Kelten" werden von J. Ryan (Dublin) ausgewertet. — A. Closs (Graz), der seinen umfangreichen Beitrag über „die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht" W. Schmidt zum 80. Geburtstag widmet, betritt ein besonders umstrittenes Gebiet, auf dem er nicht nur den schon erreichten Erkenntnisstand darbieten, sondern, soweit das ohne Spezialstudien möglich ist, auch erweitern will. Nebenbei wird einige Aufräumungsarbeit gegenüber der Rassentheorie des Nationalsozialismus geleistet. Leider ist die Darstellung unübersichtlich, so daß der Leser, der eine Synthese sucht, etwas enttäuscht sein wird. — Sehr kurz dagegen ist infolge der schlechten Quellenlage, die nur wenig sicheres Wissen ermöglicht, der Beitrag von L. Sadnik (Graz) über die „Religion der Slawen". — Es folgen dann die Religionen Asiens (mit Einschluß der Religion der Ägypter). Die „Religion der Sumerer und Akkader" wird von N. Schneider (Luxemburg), die „Religion der Babylonier und Assyrer" von F. M. Th. de Liagre Böhl (Leiden) gut zusammengefaßt. — H. Ch. Puech (Paris) kommt in kluger Abwägung der schwierigen und durch neuere Funde erweiterten Quellenlage zu dem Ergebnis, daß

die „Religion des Mani" im Wesen eine vom gnostischen Christentum stark beeinflußte Gnosis ist. — In seinem Beitrag über die „Religion der Ägypter" zeigt H. Junker (Kairo-Wien), daß am Beginn der geschichtlichen Zeit ein Hochgottglaube geistiger Art steht, der größere Beachtung verdiente. — Die ausgezeichnete Darstellung der „Religion des Zarathustra" stammt vom Herausgeber F. König. Auf Grund einer Analyse der Quellenlage und ihrer Erforschung hebt er klar die Religion des älteren Awesta, d. i. die eigentlich zarathustrische Religion, von den zoroastrischen Weiterbildungen des jüngeren Awesta ab. — Die Untersuchung von W. Koppers (Wien) über das „Schicksal des Gottesgedankens in den Religionen Indiens", die sich auch mit den vorarischen Völkern und Kulturen Indiens befaßt, stellt eine Probe aufs Exempel dar, ob und wieweit die These W. Schmidts vom relativ klaren Eingottglauben der wissenschaftlich faßbaren ältesten Religion des Menschen sich durch die indische Religionsgeschichte bestätigen läßt. Koppers kann dabei auf seine eigenen, persönlichen Forschungen zurückgreifen. Die Zurückführung des indischen Kastenwesens auf die Alleinslehre erscheint jedoch weniger überzeugend. — Der Beitrag von W. Havers (Wien) über die „Religion der Urindogermanen im Lichte der Sprache" räumt mächtig auf mit überholten evolutionistischen Anschauungen, die allmählich aus allgemeinbildenden Werken verschwinden sollten. Von besonderem Interesse ist die Gleichung der Deivos- (Himmelsbewohner) und der Zeus-Reihe, die personale, nicht sprachliche Identifizierung von Indra und Diéus sowie die Entdeckung eines sakralen u-Elementes, das Zeuge ist für eine alte Unterscheidung des Heiligen und Profanen. — Amerika ist der letzte Beitrag dieses Bandes, gewidmet von F. Hampl (Wien), über die „Religion der Mexikaner, Maya und Peruaner". Bei diesen Religionen zeigen sich nur schwache Spuren des Hochgottglaubens.

Der *3. Bd.* behandelt zunächst *„die lebenden außerchristlichen Hochreligionen"*. H. L. Gottschalk (Wien) zieht in seinem Beitrag über den „Islam, seine Entstehung, Entwicklung und Lehre", wie es der Eigenart des Islam entspricht, auch das religiöse Recht und die politische Entwicklung in den Umkreis seiner Darstellung. — Außerordentlich anregend und reich belegt ist die Studie von C. Regamey (Lausanne-Fribourg) über die „Religionen Indiens" (den Vedismus, den Brahmanismus im engeren Sinne, den Hinduismus, die durch Berührung mit dem Islam und dem Christentum entstandenen Sekten und den heutigen Zustand). Bemerkenswert ist der Einfluß der nicht-arischen, einheimischen Religionen auf die Entwicklung der jüngeren Upanishaden im Sinne eines wiederauflebenden Theismus. — Von Regamey stammt auch der Beitrag über den „Buddhismus Indiens" mit einem Anhang über „die Religion Tibets". R. sieht das Neue des Buddhismus gegenüber dem Brahmanismus mehr in der Haltung (Brüderlichkeit, Armut, Mönchtum) als in der Lehre. Den religiösen Gehalt betonend, räumt er auf mit der rationalistischen Konstruktion eines bloß philosophischen Ur-Buddhismus, von dem keine Massenbekehrungen hätten ausgehen können. Auch die Apersonalität ist erst kanonisch, nicht ursprünglich. — M. Eder (Peking) spricht von *der* „Religion der Chinesen", da die verschiedenen Elemente (Religion der Frühzeit, Konfuzianismus, Taoismus, chinesischer Buddhismus) seit vielen Jahrhunderten in eine synkretistische Gesamtreligion eingegangen sind. E. schildert den Werdegang und die Wesenszüge dieser Religion. — „Ein Abriß der Religionsgeschichte Koreas" von O. Graf (Kobe, Japan) zeigt diese in der Frühzeit als stark von der zentralasiatisch-sibirischen Naturreligion bestimmt. — „Die Religionen Japans", der Shinto und der japanische Buddhismus, werden von F. K. Numazawa (Nagoya, Japan) unter Verwertung japanischer und westlicher Literatur dargestellt.

Der letzte Abschnitt des Werkes wendet sich dem *Christentum* zu. Der Vorbereitung darauf dienen die Beiträge über die „Religion des Alten Testaments" in ihrer mosaischen Grundstufe und ihrer Entwicklung von J. Schildenberger (Beuron) und über das „Judentum Palästinas zur Zeit Christi" von J. Bonsirven (Rom). Es zeigt sich dabei, daß das damalige Judentum trotz gewisser Abirrungen im wesentlichen treu an der alttestamentlichen Religion festgehalten hat. Zum Verhängnis wurde ihm sein starrer Nationalismus und Formalismus. (Die Übersetzung des ursprünglich wohl französisch geschriebenen Beitrags ist leider nach Sinn und Ausdruck nicht immer befriedigend. Das gilt auch von dem folgenden Beitrag.) Die Er-

wartung der Propheten fand ihre Erfüllung in der „Religion Jesu". G. Bardy (Dijon) führt ein in ihre Zeit und ihre Quellen, er läßt ein anschauliches Bild der Lehre und Person Jesu vor uns erstehen und umschreibt die Religion der jungen Kirche. Ein weiteres Kapitel setzt diese Religion in Beziehung zur Kirche heute. — J. Caspar (Wien-Salzburg) ist bemüht, dem Abendländer ein Bild der verwickelten Geschichte und Eigenart der „orientalischen Christenheit" zu geben. Eine Darstellung der protestantischen Form des Christentums fehlt ebenso wie eine solche der entwickelten Form der katholischen Kirche; beide wohl deshalb, weil sie ohne eine Darstellung der gesamten Kirchengeschichte kaum möglich wären und überdies beim abendländischen Leser in ihren Grundzügen als bekannt vorausgesetzt werden können.

Den Schluß und das Fazit des ganzen Werkes bildet die Abhandlung des Herausgebers: „Das Christentum und die Weltreligionen". Zweimal hat sich das Christentum in Theorie und Praxis mit anderen Religionen auseinandergesetzt: in der Frühzeit und auf breitester religionswissenschaftlicher Grundlage in der Neuzeit des 19. und 20. Jahrhunderts. Drei Standpunkte seiner Bewertung wurden vertreten: die wesentliche Gleichheit mit den andern Religionen; die vollkommene Unvergleichbarkeit, die anderswo nur Unwert sieht; die Absolutgeltung in Erfüllung und Vollendung aller auch sonst vorhandenen Werte und deren Überbietung durch die unvergleichliche Person und Sendung Jesu. Dieser Absolutheitsanspruch, der zum Vergleich und zur Prüfung herausfordert, wird nur vom Christentum erhoben und gehört zu seinem Wesen. Vergeblich versuchte man die historische Herleitung des Christentums aus andern bekannten Quellen. Der Versuch wurde vielmehr zum glänzenden Erweis seiner Einzigartigkeit.

Abschließend darf gesagt werden, daß der Herausgeber, die Mitarbeiter und der Verlag ihr Ziel, ein führendes Werk der Religionsgeschichte aus katholischer Schau zu schaffen, erreicht und sich ohne Zweifel dadurch ein großes Verdienst erworben haben. W. Brugger S. J.

Zürcher, J., *Aristoteles' Werk und Geist*. gr. 8° (532 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 12.—.

Auf Grund langer und eingehender Erforschung des Corpus Aristotelicum (CA) kommt der Verf. zu einem Aristotelesbild, das durchaus nicht zusammengeht mit jenem, wie es durch die entwicklungsgeschichtliche Analyse entworfen wird. Nach den Forschungsergebnissen des Verf. ist das uns heute vorliegende CA nacharistotelisch, da „es der Nachlaß des Aristoteles ist, aber nicht in der Form, wie er beim Tode des Aristoteles (322) aussah, sondern wie er abgeändert und oft gänzlich umgewandelt beim Tode Theophrasts (288) aussah. Was darin noch an aristotelischer Substanz sich findet, beträgt nicht mehr als 20—30%" (17). Das heutige CA ist also nichts anderes als „der Vorlesungsnachlaß des greisen, fast 100jährigen Theophrast" (18). Als Philosoph blieb Aristoteles zeitlebens der „Reformplatoniker" (25), der die spezifische Form der platonischen Ideenlehre in zwei Punkten ablehnte, indem er einmal „eine physische, reale *μέθεξις* am *ἓν ἐπὶ πολλῶν* vertrat" und „die Auffassung der Ideen als Zahlen immer gänzlich abgewiesen hat" (25). Nach dem Zeugnis der Dialogfragmente u. a. (21—31) ist der Aristoteles der Jugenddialoge „der historisch echte und reife Aristoteles" (24 u. a.). Es sei das Werk des Theophrast, „wenn das CA ihn als Peripatetiker hinstellt" (25).

Diese Aristotelesinterpretation glaubt der Verf. wissenschaftlich rechtfertigen zu können durch Beweise, die er einmal dem Verhältnis von CA und zeitgenössischer Philosophie, Mathematik, Medizin u. a. (21—124) entnimmt, dann der inneren Widersprüchlichkeit, wie sie deutlich wird durch die Analyse der einzelnen Schriften des CA (131—345).

Eine kritische Würdigung dieser Argumente soll sowohl ihre Beweiskraft erkennen lassen wie auch die Interpretationsmethode des Verf.:

Die im CA, besonders in der Metaphysik dargestellte Philosophie Platons, so entwickelt es der Verf. S. 49—60, ist entweder Aristoteles zuzuschreiben oder Theophrast. Ihre Darstellung kann aber unmöglich von Aristoteles stammen, denn es ist „einfach undenkbar, daß der intelligenteste Schüler Platons dessen Lehre so falsch darstelle" (49). Also — so schließt der Verf. — ist die Darstellung der Ideenlehre im

CA dem Theophrast zuzuschreiben, der diese wiedergibt, wie sie in der damaligen Akademie unter Xenokrates und Polemon weiterentwickelt war.

Hier wird die Grundeinstellung des gesamten Werkes sichtbar, das, wie es scheint, einer doppelten Tatsache wohl stärker hätte Rechnung tragen dürfen: auf der einen Seite der inneren Entwicklung Platons und auf der anderen der wissenschaftlich kaum noch anfechtbaren ähnlichen Entwicklung des Aristoteles, angefangen von seiner Tätigkeit als Platonschüler über die Periode des „reformierten Platonismus" (W. Jaeger) bis zu dem Aristoteles, der einen gewaltigen Erfahrungsstoff mit einem feinmaschigen logischen System wissenschaftlich zu ordnen sucht. Für die Erfassung der kritischen Periode des Aristoteles in seinem Verhältnis zu Platon ist eine genaue Analyse der platonischen Altersdialoge wie der Vorlesungsfragmente erforderlich. Wertvolles Material, das der Verf. leider nicht beachtete, bieten u. a. O. Toeplitz, Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato, 1929, und P. Wilpert, Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre, 1949 (vgl. dazu W. Jaeger, Gnomon 1952).

Den für diesen entscheidenden Vergleich notwendigen Zugang zur platonischen Philosophie, besonders zur Teilhabelehre der Altersdialoge, dürfte sich der Verf. wohl selbst erschweren, wenn er von einer realen, ontischen, physischen, intentionalen Teilhabe spricht oder gar behauptet: „Die ganze *μέθεξις* ist also nach Platon rein intentional gemeint, nicht physisch, d. h. ausschließlich als *παραδείγματα*" (55). Eine philologisch exakte Herausarbeitung des Befundes hätte die Teilhabelehre in echtes platonisches Milieu hineingestellt und zu dem Problem des Apriorismus geführt wie zu dem des Einen und Vielen, das in den platonischen Dialogen, ausgenommen die sog. „Bekenntnisdialoge", gleichsam als Leitmotiv auftritt. Auf diese Weise wäre auf das Verhältnis von Platon und Aristoteles, der um dieselben Probleme ringt, mehr Licht gefallen.

Auch wird der Verf. nicht von allen Forschern Zustimmung ernten, wenn er schreibt: „Die richtige Darstellung der echten Lehre Platons ist frei von aller Zahlenlehre" (53). Mit dem Verhältnis von Philosophie und Mathematik bei Platon wird ein sehr schwieriges und zugleich für das Verständnis der Altersdialoge entscheidendes Problem angeschnitten. Diese Problematik wäre vielleicht schon in ihrer ganzen Tiefe sichtbar geworden durch eine historisch-kritische Analyse von Aristoteles Met. A cp. 6, auf das der Verf. hinweist (vgl. 52). Eine genaue Analyse der Altersdialoge dürfte aber auch zeigen, daß Platon Philosophie und Mathematik in Verbindung bringt. Schon die Sklavenaufgabe im Menon (82 E — 87 A) zeigt, daß die mathematische Unterrichtsstunde des Menon mehr ist als eine erkenntnismetaphysische Illustration, wie aus einem Nichtwissenden ein Wissender wird. Dieser Sonderfall des sog. pythagoreischen Lehrsatzes offenbart nicht nur die Krisis der griechischen Mathematik durch die Entdeckung des „alogos" (vgl. H. Scholz, Warum haben die Griechen die irrationalen Zahlen nicht aufgebaut? in: Kantstudien 33 [1928] 35—72; A. D. Steele, Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik, 1936), sondern schenkt uns vor allem die Kenntnis des für die platonische Philosophie so bedeutsamen Begriffes des „*λόγος*", von dem Toeplitz a. a. O. 8 sagt: „Der Logos ist kein spezifischer Begriff der Lehre von Strecken allein, auch nicht der ebenen Geometrie oder der Lehre von der Zeit, sondern ist ein über diesen stehender abstrakter Begriff, und die Definition der Proportion von Euklid V ist die Brücke, die ebene Geometrie, Stereometrie, Mechanik, Arithmetik usw. miteinander verbindet." Diese Logoslehre findet man wieder im Bereiche der Diairesis, wo die dialektische Entfaltung beginnt mit einfachen „Teilungsverfahren" und dann übergeht in „raffiniertere" (*πολλὰ πλάσιοι λόγοι*), dann ihr „Minimum" erreicht im „*ἄτομον εἶδος*", der nicht weiter zerlegbaren Einheit, die in sich alle anderen „*εἴδη*" der Kette begreift und somit Eines und doch wieder Viele ist (vgl. z. B. O. Becker, Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen, 1931). Im Philebos (24 C — 31 A) sind die Seinskategorien: „*πέρας, ἄπειρον, μικτόν*", eingebettet in die Logoslehre (vgl. dazu auch: Eukl. V, 4; V def. 9 u. a.). Von der Logoslehre aus werden erst die Henspekulationen des platonischen Parmenides greifbar, sowohl von ihrer metaphysischen Tiefe her wie auch von ihrem formallogischen und mathematischen Hintergrunde. Endlich sei hingewiesen auf den großen Platoninterpreten Proklos, der in seinen Prolegomena zum Euklidkommentar über die Existenzart dieser „*λόγοι*" spricht.

Einen weiteren Beweis für die nacharistotelische Abfassung des CA soll das „Euklidische Argument" (60—73) liefern: „Zwischen den *Στοιχεῖα* des Euklid und der Mathematik des CA — so faßt der Verf. das Argument zusammen — besteht eine so weitgehende frappante Übereinstimmung, daß entweder Euklid seine Mathematik von Aristoteles entlehnt hat (These Heiberg) oder der Autor des CA in seiner heutigen Form sein mathematisches Wissen aus Euklid geschöpft hat (These Vogt). Nun aber ist die These Heiberg unhaltbar. Also bleibt die These Vogt" (60). Dieses Argument des Verf. wäre schlüssig, wenn es vor Euklid keine anderen Elemente gegeben hätte, aus denen sowohl Euklid wie auch Aristoteles schöpfen konnten. Das ist nun nicht der Fall. Das bekannte auf Eudem zurückgehende Mathematikerverzeichnis des Proklos in Euklid nennt „Elemente" aus der Zeit vor Euklid, vor Aristoteles und vor Platon: Thales: 65: 9; Hippokrates: 66 : 7; Leodamas, Archytas, Theaitetos: 66 : 17; Leon: 66 : 20; Theudios: 67 : 14. Nun meinen Heath und Heiberg, daß dem Aristoteles Theudios vorlag. Einsicht in die Entwicklung der Beweisform *vor* Euklid vermittelt z. B. ein Bruchstück aus Hippokrates über die „Möndchen" bei Simpl. zur Phys. (CAG IX, 54, 12 — 69, 49); hierbei kann noch verwiesen werden auf die „Möndchen" des Hippokrates bei Aristoteles Phys. 185 a 17 (vgl. dazu: F. Rudio, Der Bericht des Simplicius über die Quadraturen des Antiphon und des Hippokrates; dies ist noch zu ergänzen durch A. D. Steele a. a. O.). Bei dem kurz *vor* Euklid lebenden Autolykos findet sich schon die volle euklidische Darstellungsform (vgl. auch: Fr. Solmsen, Platos Einfluß auf die Bildung der mathematischen Methode, 1929).

Daß Euklid seine Vorgänger aufsog und die verschiedensten Autoren vereinigte, lehrt schon ein flüchtiger Blick in seine „Elemente"; als Beispiel nenne ich: Euklid Buch VII und V stehen einander gegenüber, da in ihnen die verschiedenen Theorien zur Darstellung kommen: B. VII bringt die ältere vorplatonische Theorie, B. V ist die Leistung des Platonschülers Eudoxos, B. X die des Theaitetos. Spuren einer voreudoxischen Logoslehre bei Euklid und Aristoteles hat O. Becker in seinen scharfsinnigen Eudoxosstudien nachgewiesen. Die Verbindung von eudoxischer Logos- und Ideenlehre dürfte einem Kenner platonischer Philosophie nicht fremd sein.

Wer ferner um den Wissenschaftsbetrieb der Akademie weiß, wird sich nicht wundern, wenn im CA manches nichtaristotelische mathematische Geistesgut anzutreffen ist. So liefert z. B. die Phys. Material zu folgenden Eudoxosfragen: Eudoxos und die „Exhaustion"; vgl. 204 a 6: die eudoxische Forderung hat zwei Gestalten; siehe auch Euklid V, def. 4; Eukl. XII, Satz 1. Eudoxos und das Irrationale: Phys. 198 a 18; 221 b 25; 222 a 5; vielleicht steckt in 233 a 16 die Frage nach der Existenz der vierten Proportionalen; vgl. dazu O. Becker, Warum haben die Griechen die Existenz der vierten Proportionalen angenommen? (Quellen u. Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, 1933, 369—387). Daß endlich mathematische „Begriffe" und „Definitionen" Platons sich bei seinem Schüler Aristoteles wiederfinden, ist wohl auch für die Frage des Abhängigkeitsverhältnisses eine bedeutsame Tatsache. So ist z. B. das bekannte „Große und Kleine" Platons anzutreffen in Phys. 187 a 17, 189 a 8. Eine Anspielung auf die Diairesis in Phys. 207 b 11 (vgl. O. Becker, Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen a. a. O.); Hochzeitszahl, Intervall: Phys. 203 b 27 : Politeia 546 b : Tim. 32 b. Zum „*εὐθύ*": Parm. 137 e und Topica 148 b 27—28; zu *στρογγύλος* vgl. ebenda. Für diese und ähnliche Fragen darf man folgende wertvolle Arbeiten zu Rate ziehen: M. Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik, I, Leipzig 1880; Joh. Tropfke, Geschichte der Elementarmathematik in systematischer Darstellung, 2 Bde., Leipzig 1902 u. 1903; S. Th. L. Heath, A history of Greek mathematics, 2 Bde., Oxford 1921; A manuel of Greek mathematics, Oxford 1931.

Zur bisherigen Beweisgruppe gehört auch das Kapitel 6: Der Beweis aus den Fragmenten des Diokles von Karystos, S. 85—95. Hier sucht der Verf. die Tatsache der Beziehung zwischen dem CA und den Fragmenten des Arztes Diokles zur Begründung seiner These nutzbar zu machen: „Wenn wir das gesamte Vergleichsmaterial von Diokles einerseits und CA anderseits überschauend zusammenfassen, so kann das Argument mit folgendem Syllogismus ausgedrückt werden: Obersatz: Jaeger hat bewiesen: Diokles von Karystos ist ein Schüler des Aristoteles und ein Zeitgenosse und Kollege von Theophrast. Untersatz: Well. (= Wellmann) zeigt die mannigfache Auseinandersetzung des CA mit Diokles. Also hat Theophrast im CA die

Schriften des Diokles ausgeschöpft, benützt" (94). Auch diese Beweisart dürfte Zweifeln ausgesetzt sein. Für Wellmann und Jaeger ist die Chronologie die Kernfrage. Wellmann meint, Diokles und Platon seien voneinander ganz unabhängige Schüler des sikilischen Arztes Philistion (vgl. W. Jaeger, Diokles von Karystos, Berlin 1938, 1—15), dagegen haben die wissenschaftlichen Untersuchungen W. Jaegers die sprachliche und methodische Abhängigkeit des Diokles von Aristoteles nachgewiesen (25—51) wie auch seine inhaltliche (vgl. u. a. 211—224). Die Forschungsergebnisse W. Jaegers dürften wohl ihre Geltung behalten.

Durch die zweite Beweisgruppe (131—345) sucht der Verf. den Wandel in „Stil und Sache" (191) in den Dienst seiner These zu stellen (vgl. W. Jaeger zu den Analysen von P. Gohlke, Gnomon 4 [1928] 629). Die entwicklungsgeschichtliche Analyse deutet diese „Widersprüche" mit wissenschaftlicher Überzeugungskraft im Sinne der inneren Entwicklung des Aristoteles, der um die Probleme ringt und gleichsam seine wissenschaftliche philosophische Haltung mit neugewonnenen empirischen Erkenntnissen in Einklang zu bringen sucht, wie es viele Einzeluntersuchungen dartun; so z. B. für die Meteorologie H. Strohm, Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der aristotelischen Meteorologie, Leipzig 1935. Problemgeschichtlich führt die genetische Deutung hinein in die fruchtbare Frage über das Verhältnis von Person und Werk. Trotz der genetischen Deutung bleiben noch viele Fragen offen, da Aristoteles uns kein bis ins einzelne ausgeschliffenes Werk hinterlassen hat, sondern seine Schriften zeigen einen Forscher, der in seinen Werken nicht die Spuren des Ringens verwischen will (vgl. u. a. K. Reidemeister, Das System des Aristoteles, Leipzig 1943; P. Moreaux, Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote, Louvain 1951). Übrigens dürfte schon die ähnlich gelagerte Geschichte der platonischen Frage lehren, daß es nicht notwendig ist, den „Wandel in Stil und Form" im Sinne des Verf. zu deuten.

Nun gibt es auch Forscher (vgl. E. Schwartz, Ethik der Griechen, Stuttgart 1951, 133), die auf die Tatsache hinweisen, daß zwischen dem Aristoteles, wie er uns im CA begegnet, und Theophrast, insoweit er in den auf uns gekommenen Schriften und Fragmenten greifbar ist, ein nicht unbedeutender Unterschied besteht. In Stillehre und Botanik sei Theophrast andere Wege gegangen. Für die Botanik vgl. R. Stroemberg, Theophrastea, Studien zur botanischen Begriffsbildung, Göteborg 1937; für die Ethik siehe K. O. Brink, Stil und Form der pseudoaristotelischen Magna Moralia, Dissertation, Berlin 1933, 106—110; Fr. Dirlmeier, Philol. N. F. 44 (1935) 248. Auf den religionsgeschichtlichen Unterschied weist hin: M. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, Bd. 2, München 1950, 241—242.

Die Frage der Echtheit des CA und die seiner Chronologie ist im einzelnen sehr schwierig (vgl. auch P. Thielscher, Die relative Chronologie der erhaltenen Schriften des Aristoteles nach den bestimmten Selbstzitaten, Philol. 97 [1948] 229). Mit wissenschaftlichem Ernste hat sich der Verf. um dieses Problem bemüht, klar seine Beweisgründe dargelegt und manche neue Gesichtspunkte herausgestellt, für die man ihm danken muß. K. Ennen S. J.

Porret, E., *Nikolaj Berdjajew und die christliche Philosophie in Rußland.* 8° (223 S.). Heidelberg, Kerle. DM 6.80.

Spinka, M., *Nicolas Berdyaev, Captive of Freedom.* gr. 8° (220 S.). Philadelphia (USA) o. J., Westminster Press. Doll. 3.50.

Obgleich Berdjajew sich schon zu Lebzeiten eines großen Publikumserfolges erfreute, erscheinen doch erst nach seinem Ableben zusammenfassende Darstellungen seiner Philosophie. Das Buch von Porret erschien zuerst in Frankreich, wo Berdjajew seinen größten Leserkreis hat. Das Werk von Spinka zeugt von dem wachsenden Interesse, das Berdjajew nun auch in den angelsächsischen Ländern findet.

Porret will die Philosophie Berdjajews in den Zusammenhang der im Westen immer noch wenig bekannten russischen Geistesgeschichte stellen. Der Verf. möchte zeigen, daß Berdjajews Existentialismus aus russischen Quellen stammt. Darum wird im 1. Teil des Buches ein sehr gedrängter Überblick über das russische religiöse Denken im 19. Jahrhundert gegeben. Ausgehend von Tschaadajew, über die Slawophilen, Wl. Solowjow, die Außenseiter N. Fjodorow und W. Romanow, bis zur Sophiologie von Florenskij und Bulgakow wird gezeigt, wie eine Richtung im russischen

Geistesleben aus den Erschütterungen der Aufklärung und des Rationalismus zurückfand zu Religion, Christentum und Kirche. Freilich unterscheidet sich die neue Religiosität wesentlich von der alten Gläubigkeit, die nicht durch das Feuer des Zweifels und der Kritik gegangen ist.

Der 2. Teil des Buches gibt einen kurzen Aufriß von Berdjajews Anthropologie und Geschichtsphilosophie. Der Verf. begnügt sich mit einer vereinfachenden Darstellung und verzichtet bewußt auf den Versuch, zu klären und zu kritisieren. Die Zusammenhänge zwischen dem ersten und zweiten Teil des Buches herzustellen, wird dem Leser meist selbst überlassen. P. führt nichts weiter aus, er will nur eine Einführung geben. Aber gerade für eine Einführung wäre es wichtig, auch auf die westlerische Geistesrichtung in Rußland einzugehen, ohne die weder die Slawophilie noch Berdjajew ganz zu verstehen ist. Ferner bleibt Berdjajews Denken unverständlich außerhalb des Zusammenhanges mit der europäischen, besonders der deutschen Philosophie von Böhme bis Nietzsche. Der Satz: „Die Philosophie Berdjajews hält einer kritischen Prüfung, sei es vom Standpunkt der heutigen Existenzphilosophie, sei es vom Standpunkt anderer Systeme oder weiterhin von dem des katholischen oder protestantischen Denkens, stand" (120), ist eine schlichte Behauptung, deren Beweis nicht versucht wird. Er wäre auch kaum zu erbringen.

Viel eingehender und wissenschaftlicher ist das Werk von *Spinka*. Der Verf. gibt zunächst eine eingehende Darstellung der persönlichen und philosophischen Entwicklung Berdjajews (9—89). Diese Kapitel sind zugleich eine konzentrierte Geistesgeschichte Rußlands um die Jahrhundertwende. Wie die meisten seiner Mitstudenten landete der junge Berdjajew im Sozialismus. Er wurde Marxist aus Opposition. Freilich war sein Marxismus eine hybride Kombination von marxistischer Skepsis gegen idealistische Trompetentöne und idealistischem Protest gegen eine Welt ohne Geist, ohne Freiheit und ohne Gott. In der Verbannung zerbrach diese Kombination. Berdjajew geriet stärker in den Bann des Neo-Idealismus. Aber von da brach er mit vielen seiner Zeitgenossen zu einer neuen Konzeption des Christentums durch. Er wurde wieder russisch-orthoxer Christ, freilich ohne engere Bindung an die hierarchische Kirche. Er blieb bis an sein Ende freier christlicher Philosoph. Seine ehrliche Überzeugung von der Wahrheit des Christentums hinderte ihn nicht, die Herrschaft Gottes über die Welt ebenso energisch abzulehnen wie die Möglichkeit einer ewigen Verdammnis. Für ihn war die Welt des Geistes von der „Natur" nicht nur durch einen Abgrund getrennt, sondern stand zu ihr in einem feindlichen Gegensatz. Berdjajews betont intuitionistische und voluntaristische Philosophie wird in dem Buch eingehend, wenn auch nicht erschöpfend dargestellt (Erkenntnistheorien, ‚Ontologie', Ethik, Soziallehre und Geschichtsphilosophie). Typisch russisch ist an seiner Philosophie, daß die menschliche Person und Gemeinschaft im Mittelpunkt der Problemkreise stehen. Russisch ist auch sein philosophischer Rigorismus und die eschatologische Sehnsucht. Sein Liberalismus, sein Individualismus und seine gelegentliche Skepsis tragen westliche Züge.

Spinkas Buch ist die Frucht einer dreißigjährigen Vertrautheit mit der Philosophie Berdjajews, der der Verf. viel verdankt. Trotz dieser Bindung ist er (Sp. ist protestantischer Kirchengeschichtler) kein bedingungsloser Verfechter sämtlicher Ideen Berdjajews. Er macht wiederholt kritische Einschränkungen. Mit Recht verwirft er die von Berdjajew adoptierte Lehre Böhmes vom ‚Ungrund' als ‚materia prima' der Schöpfung und der Freiheit, des Guten und des Bösen (121 ff.). Ebenso weist er auf das Ungenügen des religiösen Intuitionismus hin (106). Sp. stellt bei dieser Gelegenheit einen „Mangel an Gleichgewicht" bei Berdjajew fest. Diese Feststellung ließe sich bei aller Anerkennung von Berdjajews Genialität noch oft wiederholen. Berdjajew selbst war sich dieses Mangels bewußt, den er teils beklagte, teils verteidigte. Er war ein ehrlicher und furchtloser geistiger Kämpfer für die Freiheit des Menschen und für das Reich Gottes. Zu einer siegreichen Geschlossenheit ist er nicht gelangt.

Joh. Groetschel S. J.

Piaget, J., *Introduction à l'Épistémologie génétique*. 3 Bde. 8° (361, 355 u. 344 S.) Paris 1950, Presses Universitaires de France. Fr. 700.—, 700.— u. 600.—.

Um nicht „nur eine Metaphysik der Erkenntnis neben anderen" zu entwickeln, baut der bekannte Genfer Psychologe seine Wissenschafts- und Erkenntnislehre

„genetisch", d. h. auf dem Studium der Entwicklung der grundlegenden wissenschaftlichen Denkweisen sowohl beim Einzelmenschen wie im Laufe der Wissenschaftsgeschichte auf. Aus zahlreichen früheren Untersuchungen über die Entwicklung der intellektuellen Betätigung des Kindes übernimmt er die Auffassung, daß die grundlegenden intellektuellen Operationen sich aus Betätigungsweisen gegenüber den Umweltdingen (Zusammenlegen, Trennen, Ordnen nach gemeinsamen Merkmalen usw.) entwickeln; der Notwendigkeitscharakter der logischen Operationen soll sich aus der Erfassung der Umkehrbarkeit aller überhaupt möglichen Operationen der betreffenden Art ergeben. Im vorliegenden Werk wird diese Lehre vom „caractère operatoire" der grundlegenden Begriffe auf das mathematische, physikalische, biologische, psychologische und soziologische Denken angewandt und so zu einer Wissenschaftslehre ausgebaut. —

Im *1. Band* über das *mathematische Denken* erscheint besonders die schon im „Traité de Logique" entwickelte Auffassung der natürlichen Zahlen als einer Art „Operations-Schemen" und die Sicht ihres Verhältnisses zu den logischen Operations-Schemen bemerkenswert: Die natürlichen Zahlen werden weder im Sinne Russells einfach auf logische Klassen zurückgeführt noch wird mit Poincaré eine „Intuition" eines gegenüber der Logik völlig neuen Elementes angenommen, sondern ähnlich wie durch fortschreitende Generalisierung eines Operationsschemas die ganzen Zahlen aus den natürlichen und die rationalen Zahlen aus den ganzen Zahlen gewonnen werden, so werden die natürlichen Zahlen durch Generalisierung aus logischen Elementen gewonnen. In der Mengenlehre ergibt sich so, ohne daß P. dies ausdrücklich hervorhebt, eine Art Mittellinie zwischen der aktuellen und der potenziellen Auffassung des Transfiniten: Als Operations-Schema trägt die Zahl einen potenziellen Charakter, insofern aber alle möglichen Operationen in eins zusammengefaßt werden, wird der aktuelle Charakter des Transfiniten gewahrt. Merkwürdigerweise werden in der sonst sehr exakten und umfassenden problemgeschichtlichen Darstellung die Antinomien der Mengenlehre und die Ansätze zu ihrer Überwindung nicht behandelt. Auch die geometrischen Grundkonzeptionen werden als Operations-Schemen gesehen und schließlich auf der gleichen Grundlage die Beziehungen der Mathematik zur Wirklichkeit diskutiert. P. vertritt hier folgerichtig einen gewissen erkenntnistheoretischen Psychologismus: Wenn die Struktur der physikalischen Welt eine andere wäre, wären auch Logik und Mathematik anders geartet; denn Logik und Mathematik gehen aus der Koordination der Handlungen des Subjekts hervor, und in einer veränderten Welt wäre diese Koordination gleichfalls verändert, vor allem darum, weil sich dann auch die allgemeine geistige und physiologische Struktur des Subjekts änderte und das Leben selbst aus einer verschiedenen physikalisch-chemischen Struktur hervorginge (338).

Der *2. Band* über das *physikalische Denken* behandelt vom genetischen Standpunkt aus die-Themen Zeit, Geschwindigkeit, Kraft; Erhaltungssätze und Atomismus; Zufall, Irreversibilität, Induktion; Mikrophysik; Realität und Kausalität. Allgemein weist P. auf die wissenschaftstheoretisch bedeutsame Mittelstellung der Physik zwischen Mathematik einerseits und Biologie, Psychologie usw. anderseits hin: In der Mathematik reine Deduktion, in der Biologie usw. fast nur Rückgriff auf die Erfahrung; in der Physik dagegen Verbindung der Erfahrung mit der Möglichkeit mathematischer Deduktion (8). Die naturphilosophisch wie wissenschaftstheoretisch gleich bedeutsame Folgerung daraus, daß nämlich die Individualität der physikalischen Individuen zu einer rein numerischen Vervielfältigung ohne jeden quantitativen Unterschied abgeschwächt ist, wird jedoch nicht gezogen; hier zeigt sich die durch den genetischen Gesichtspunkt gegebene Einschränkung. Bei den Ausführungen über Zufall, Irreversibilität und Induktion hätte man gerne auch den Begriff der Wahrscheinlichkeit ausdrücklich behandelt gesehen. In der Mikrophysik wird die grundsätzliche Unmöglichkeit einer Charakterisierung des mikrophysikalischen Objekts ohne Bezugnahme auf die jeweils daran vorgenommene Meßoperation im Sinn des allgemeinen operativen Standpunkts P.s unterstrichen. Ähnlich wird die Frage nach dem Wesen der physikalischen „Realität" beantwortet: Das physikalische „Reale" ist zwar einerseits durch eine immer weitergehende Loslösung von dem Bezug auf die unmittelbare Betätigung des konkreten erkennenden Subjekts charakterisiert; aber da, wo diese Loslösung in Quantenphysik und Relativitätstheorie

ihren Höhepunkt erreicht, ist sie zugleich mit einem Maximum an operativer Gestaltung in der Form mathematischer Konstruktion und Schematisierung verbunden. Vom Standpunkt der scholastischen Philosophie aus wird man in diesem Zusammenhang naheliegenderweise an ein anderes Beispiel „operativer Gestaltung der Wirklichkeit" im Grenzgebiet menschlicher Erkenntnis denken: an die Unterscheidung der göttlichen Attribute, deren „fundamentum in re" nicht eigentlich in Gott selbst, sondern im Unterschied der aus der endlichen Erfahrung gewonnenen Begriffe liegt, die das unendliche Wesen Gottes einfangen sollen. Diese Parallele dürfte die Vermutung nahelegen, daß auch bei der physikalischen Erkenntnis der operative Charakter mit dem Analogie-Problem in Verbindung steht.

Der *3. Band* behandelt das *biologische, psychologische und soziologische Denken.* Im Kap. über die Psychologie verteidigt der Verf. entschieden und überzeugend deren wissenschaftlichen Charakter; sie sei als solche weder der Physiologie noch der Soziologie zuzuzählen. Von der Reflexologie und der Denkpsychologie her will der Verf. in einem System der Wissenschaften die Psychologie zwischen die Physiologie und die Logik gestellt wissen (158). Sie kann und muß von den Bewußtseinsgegebenheiten ausgehen, die jedoch nur von den sie begleitenden Verhaltensweisen („conduites") her exakt zu beschreiben sind (130 ff. 178). Eine Hauptschwierigkeit für die wissenschaftliche Erfassung der Bewußtseinsvorgänge liegt in deren Scheidung von den begleitenden organischen Prozessen (135). Damit tritt das Leib-Seele-Problem in die Fragestellung ein; jene Auffassung, die Geist und Körper als zwei aufeinander wirkende Substanzen bezeichnet, nennt der Verf. spiritualistisch; er selbst steht zu einem ausschließlichen Parallelismus (170 ff.).

Der Verf. bringt sehr genaue und geistvolle Überlegungen zur möglichen Forschung auf den Gebieten der Sinnes- und Denkpsychologie. Für die Erklärung der Gestaltwahrnehmung erscheint der betonte Mittelpunktsbezug fruchtbar (145). Es ist aber erstaunlich, daß der neueren psychologischen Forschung keinerlei Erwähnung geschieht. Für die Grenzgebiete der Psychiatrie sind Janet und Claparède die einzigen Zeugen, für die Gestaltpsychologie Ehrenfels und Meinong (Katz wird gar nicht genannt), für die verstehende Psychologie Jaspers. Charakterologie und Ausdruckskunde fehlen gänzlich, Freud und Jung werden mit ein paar wenigen, nicht eben wesentlichen Sätzen abgetan. Mit der Substanzialität der Seele weiß der Verf. offenbar nichts anzufangen, ja er scheint der Ansicht zu sein, daß der Begriff einer seelischen Substanz ein Abgleiten in den Materialismus bedeute (153). So ist wohl zu sagen, daß der Verf., ganz im Sinne seiner sonstigen bedeutenden Publikationen, wirklich Entscheidendes zu sagen hat für jene Gebiete der Psychologie, die tatsächlich an die Physiologie und Logik grenzen, daß seine Ausführungen aber bedauerlich bruchstückhaft sind, wenn sie eine Wissenschaftslehre für die Psychologie im ganzen Umfang der heutigen Forschung sein sollten.

Insgesamt stellen die drei Bände eine gründliche und mit vorzüglicher Sachkenntnis gearbeitete Wissenschaftslehre der behandelten Disziplinen dar. Wenn man den Ergebnissen des Verf. auch kaum in allem zustimmen kann (eine Auseinandersetzung mit der operativen Grundvoraussetzung müßte an die früheren Werke P.s, vor allem an den „Traité de Logique", anknüpfen), so bietet das Werk doch eine Fülle beachtenswerter Hinweise erkenntnistheoretischer und problemgeschichtlicher Art.

W. Büchel S. J. und G. Trapp S. J.

Noth, M., *Geschichte Israels.* gr. 8° (VIII u. 395 S.). Göttingen 1950, Vandenhoeck & Ruprecht. DM 19.80. —.

Noth, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch.* gr. 8° (288 S.) Stuttgart 1948, Kohlhammer. DM 21.—.

Die Geschichte Israels von N. erscheint in der Reihe „Göttinger Theologische Lehrbücher" und will betont Lehrbuch sein. Sie zeichnet sich aus durch eine sehr gefüllte, aber doch flüssige Darstellung, die das Hauptgewicht auf ein organisches Verständnis des Gesamtablaufes legt und darum nicht bloß die Tatsachen übersichtlich vermittelt, sondern stets auch die Ursachen und übergreifenden Zusammenhänge erörtert. Auch wer mit der Geschichte Israels bereits hinreichend vertraut ist, liest

das Werk mit Interesse und Nutzen. N. gliedert den Stoff nach einer Einleitung (1—44) über den Begriff „Israel", das Land Israels, die geschichtliche Lage um 1200 v. Chr. und die Quellen der Geschichte Israels, in vier Hauptteile: Israel als Zwölfstämmebund (45—120), das Leben des alten Israel in der palästinisch-syrischen Welt (121—217), Israel unter der Herrschaft altorientalischer Großmächte (218 bis 309), Restauration (Makk.), Verfall und Untergang (310—384). Die Darstellung schließt mit dem Aufstand unter Hadrian; doch fand die Geschichte Israels schon an Jesus Christus und seiner Ablehnung „ihr eigentliches Ende" (365), und mit der Zerstörung des Tempels „hörte Israel zu bestehen auf" (379), weil es nun keine geschlossene Kultgemeinde, sondern nur noch Diaspora gab. Auffällig ist, daß das Exil nicht als tiefgreifendster Einschnitt in der Geschichte Israels verstanden wird. N. ist der Überzeugung, daß trotz Deportation das Hauptgewicht des Volkes als Stämmeverband mit seiner singulären Tradition im Mutterland erhalten geblieben sei. Demgegenüber ist für ihn die Zerstörung des Staatswesens nebensächlich, da „Israel" kein staatspolitischer Begriff ist, sondern eine Gruppe von zwölf Stämmen, zusammengehalten und zu einer inneren Einheit geworden durch Gottesbund und Gottesgesetz, so daß wesentliche Aufgabe dieses Gesamtverbandes Durchführung dieses Gottesgesetzes war, nicht aber gemeinsame politische Aktion nach außen (6; 92). Bei dieser Konzeption verwundert es etwas, daß die Darstellung sich auf weite Strecken fast ganz auf die innen- und außenpolitische Entwicklung beschränkt. So wird zwar „das geistige Leben Israels im davidisch-salomonischen Staat" (188—194) behandelt, doch wird dort nur kurz vom kanaanäischen Einfluß auf Israel und ausführlicher vom literarischen Schaffen und von der Idee des Königtums gesprochen, nicht aber vom eigentlichen religiösen Ausbau, und für die Zeit von Salomon bis zum Exil vermißt man überhaupt eine Darstellung der religiösen, geistigen und kulturellen Entwicklung, des Prophetentums und der großen Prophetengestalten. Im vormonarchischen und nachexilischen Israel werden diese Punkte allerdings besser zur Geltung gebracht.

Inhaltlich wird man der Darstellung N.s vom ersten Kapitel des zweiten Hauptteils an (Selbstbehauptung der Stämme im Kulturlande zur Richterzeit) durchweg ohne Bedenken folgen. Nur überrascht es, daß die Angabe 1 Sm 13, 1 von den zwei Regierungsjahren Sauls „nicht nur vom Gesichtspunkt der Textüberlieferung aus unanfechtbar" sein, sondern „auch alle historische Wahrscheinlichkeit" für sich haben soll (153), da zugleich die in 1Sm 11—31 enthaltenen Berichte über die kriegerische Tätigkeit Sauls und über die Entwicklung Davids vom Waffenträger Sauls bis zum Lehnsmann der Philister in allen wesentlichen Punkten als historisch zutreffend festgehalten werden. Das alles läßt sich doch wohl kaum in 1—2 Jahren unterbringen. Die Entstehung und Vorgeschichte Israels ist im ersten Hauptteil mit besonderer Sorgfalt und Originalität behandelt. Hier fußt N. ganz auf eigenen früheren Forschungen, seine Thesen sind deshalb nur von dorther zu verstehen und zu beurteilen. Sie können hier nur in einigen groben Strichen skizziert werden: Einen Stämmeverband Israel gab es nicht vor der Landnahme, ebensowenig gab es schon die einzelnen Stämme als geschlossene Verbände. Die Landnahme erfolgte durch allmähliches Einsickern zusammenhangloser Familien oder Sippen ins Kulturland über einen längeren Zeitraum hin und in verschiedenen Wellen. Erst im Kulturland haben sich diese zu Stämmen, die auch damals erst ihre bekannten Namen erhielten, verbunden und weiterhin zu einer Amphiktyonie von 6, später von 12 Stämmen. Diese Einsickerung und Konsolidierung (zwei Prozesse, die zum guten Teil nebeneinander herliefen) erfolgte durchweg in friedlicher Form; die archäologisch faßbare Welle von Städtezerstörungen besonders gegen Ende des 13. Jahrhunderts wird auf Kämpfe der Kanaaniter untereinander und mit den „Seevölkern" zurückgeführt. Die Jahwereligion mit ihrem Grundbekenntnis zur Gottestat der Errettung aus Ägypten und zur Gottesbegegnung und Bundesschluß am Sinai war nicht gemeinsamer alter Erbbesitz der Masse der einwandernden Sippen, sondern wurde zu ihnen gebracht von „Elementen" (näher läßt sich das nicht bestimmen; es ist nicht an einen der späteren Stämme zu denken, sondern an Gruppen, die „in weitere Bereiche der Israelstämme aufgenommen worden sind" — 104; 115 ff.), die dieses wirklich erlebt hatten und deren Berichte solchen Eindruck machten, daß sie von allen als Glaubensgut übernommen wurden. Dabei waren es wohl nicht dieselben Elemente, die das Auszugs-

und das Sinaierlebnis mitbrachten, sondern die Träger der Sinaitradition stießen zu einer ziemlich alten Schicht innerhalb des späteren Israel, die Teilnehmer am Exodus zu einer jüngeren (116). Moses hat mit beiden Ereignissen geschichtlich nichts zu tun. Der Name Jahwe gehörte zunächst zur Sinaitradition und ging dann später auch in die Exodus- und die Erzvätertradition ein, als diese ins Credo aufgenommen wurden. Die Erzväter sind geschichtliche Einzelpersonen, nicht Personifikationen von Stämmen oder mythologische Figuren. N. ist sich bewußt, daß manches in seinen Thesen „nicht mehr beweisbare Kombination" ist (120).

Für diese Auffassungen N.s sind neben anderen die Ergebnisse seiner *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* grundlegend. Diese Untersuchung zielt zwar nicht auf geschichtliche, sondern traditionsgeschichtliche Resultate ab, die aber für seine Bewertung des Pentateuch als Geschichtsquelle maßgebend sind. N. befaßt sich nur in den einleitenden Kapiteln (4—44) mit den literarischen Quellen des Pentateuch, der Hauptteil (45—271) sucht in die vorliterarischen Stadien der Entwicklung einzudringen, der Ausblick (272—279) gibt eine kurze Skizze der geschichtlichen Konsequenzen. Schon für die frühesten literarischen Quellen (J und E, und ihre gemeinsame, wohl auch schon literarische Grundlage G) ist die Pentateuchüberlieferung ein zusammenhängender Erzählungsfaden von der Berufung Abrahams bis zur Landnahme. Das war ursprünglich nicht so. In einem ersten vorliterarischen Stadium gab es fünf getrennte Überlieferungsthemen verschiedenen Alters (in der Reihenfolge der Aufzählung), die den Urbestand des israelitischen Credos darlegten: Herausführung aus Ägypten, Hineinführung ins palästinische Kulturland, Verheißung an die Erzväter, Führung in der Wüste, Offenbarung am Sinai. Diese Themen waren von Anfang an in ein konkretes erzählerisches Gewand gekleidet, sie berichteten einen von einer Person oder Gruppe erlebten Vorgang. In einem zweiten Stadium wurden diese schlichten Berichte mit allgemein menschlichen Erzählungsmotiven (z. B. Brautwerbungen, Brunnengeschichten, Lohn der Treue, Bestrafung des Bösen u. ä.) weiter ausgestaltet und vor allem mit ihnen an sich fremden Überlieferungsstoffen angereichert, die ursprünglich selbständig an bestimmten Personen oder Orten hafteten. So etwa die Verbindung der Plagen- und Passahberichte mit der Auszugstradition, die ursprünglich nur von Frondienst und Meerwunder wußte; die Einbeziehung Abrahams und Isaaks, die selbst bereits als Verheißungsempfänger galten, in das Thema „Väterverheißung", das zunächst nur an der Gestalt Jakobs haftete; vor allem die allmähliche Verbindung der Mosesgestalt, die ursprünglich nur ein Element des Themas „Wüstenführung" war (Mosesgrabtradition), mit dem Exodus-, Eisodus- und Sinaithema. Die letzte Phase der vorliterarischen Entwicklung ist das Zusammenwachsen der durch viel fremdes und z. T. frei erfundenes Gut bereicherten Einzelthemen zur Darstellung eines einzigen kontinuierlichen Geschichtsverlaufs. Für vier der Themen bildete schon die stets wachsende Gestalt des Moses die gegebene Verklammerung, die Väterverheißung erhielt in der relativ jungen Geschichte Josefs und seiner Brüder einen organischen Anschluß an das übrige, und für alles waren schließlich die eingebauten Genealogien ein festes Bindemittel.

Das Ganze ist eine mit erstaunlichem Fleiß und Scharfsinn durchgeführte Konstruktion, die im einzelnen viele wertvolle Anregungen und Erkenntnisse vermittelt. Aber sie muß in ihren ganzen Aufbau und oft an entscheidenden Stellen so viele freie und z. T. unwahrscheinliche Vermutungen aufnehmen, daß sie schon für die überlieferungsgeschichtliche Frage nicht als einleuchtende Lösung angesehen werden kann, wie denn auch N. selbst gesteht, daß auf diesem vorliterarischen Terrain „vielfach über Wahrscheinlichkeiten oder auch nur Möglichkeiten nicht hinauszukommen sein wird" (4). Dann aber kann sie noch weniger als zuverlässige Grundlage für eine Antwort auf die geschichtliche Frage gelten, ganz abgesehen davon, daß für diese die überlieferungsgeschichtliche Forschung nur ein Hilfsmittel unter anderen ist und das überlieferungsgeschichtliche Alter einer Aussage nicht ohne weiteres den Gradmesser für ihren geschichtlichen Wert darstellt. Gewiß nimmt N. vor allem den Kern der fünf Themen und die Hauptgestalten als geschichtlich an, leugnet aber, daß sie zu einem zusammenhängenden Geschichtsablauf und entsprechend zu einem abstammungsmäßig verbundenen Personenkreis gehören, obwohl er feststellt, daß auch in den ältesten Überlieferungsstadien alles auf ein Gesamt-Israel bezogen erscheint. Doch selbst wenn man einmal die Existenz von getrennten Erzählungsthemen als älteste

Überlieferungsphase annimmt, so folgt daraus noch nichts gegen die Tatsächlichkeit eines einheitlichen Geschichtsablaufs, wie ihn der Pentateuch in seinem Hauptfaden vorstellt. Denn die Thementrennung wird durchaus von der Notwendigkeit erzählerischer Beschränkung und Abrundung und aus praktischen kultischen Voraussetzungen verständlich. Das Wissen um den Gesamtzusammenhang, wie ihn etwa die Credos Dt 26 und Jos 24 erhalten haben, brauchte dadurch nicht verloren zu gehen und konnte es auch gar nicht so leicht, weil die Themen in ihren Grundaussagen so innerlich aufeinander zugeordnet sind, daß sie sich von selbst als Stücke eines Gesamtvorganges präsentierten und eben deshalb auf den Ausbau der vollen einheitlichen Pentateuchüberlieferung hindrängten. Für N. ist diese Auffassung freilich wegen bestimmter anderer geschichtlicher Thesen schwerlich annehmbar, und so wird für ihn dieser Ausbau ein ebenso subjektives wie kompliziertes Spiel der erzählenden Phantasie bzw. des gläubigen Geistes.

Es bleibt bei allem das unbestrittene Verdienst N.s, die Frage nach dem vorliterarischen Werden des Pentateuch mit aller Eindringlichkeit gestellt und diesen scharf sondierenden Lösungsversuch gewagt zu haben. Er ist dabei keineswegs von einer destruktiven Tendenz geleitet; es ist ihm darum zu tun, „das Ausmaß des wirklich und mit überlegten Gründen geschichtlich Feststellbaren sorgsam abzugrenzen" (279), und gewiß darf man das, was vor dem überkritischen Auge N.s als geschichtliche Realität standhält, um so ruhiger als solche annehmen. Das ist an Einzelfakten eine ganze Menge und Wesentliches, oft mehr, als frühere kritische Versuche gelten ließen, und es würde, soweit ich sehe, nicht in der Intention N.s liegen, zu sagen, daß es nicht noch viel mehr sein könne, als er in diesem Buche ermittelt.

J. Haspecker S. J.

Warnach, V., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie.* 8° (756 S.) Düsseldorf 1951, Patmos-Verlag. DM 16.50.

In einer äußerst anregenden und gründlichen Untersuchung greift der bekannte Benediktinerpater W. aus Maria Laach die schon wiederholt behandelte Frage nach dem Wesen der Agape und ihrem Unterschied von den anderen Arten der Liebe wieder auf. Er sieht in ihr das Grundmotiv der ganzen ntl Theologie, so daß seine Ausführungen tatsächlich in gewissem Sinne eine ntl Theologie unter dem Gesichtspunkte ihres Verhältnisses zur Agape darstellen. Dabei versteht er unter „Motiv" „eine intersubjektive oder übersubjektive Gegebenheit, die eine sinn- und richtunggebende Triebkraft auf das Denken und Verhalten der Menschen, also auf die Geistes- und Kulturgeschichte ausübt, ähnlich dem Leitmotiv in einer musikalischen Komposition" (5). Mit Recht hält er die Motivtheologie für eine nicht unwichtige Ergänzung der Dogmatik. Dabei denkt er allerdings vor allem an die Mysterientheologie der Laacher Schule, die er seinen Ausführungen zugrunde legt. Damit sieht sich der Leser auch vor die ganze Problematik dieser Theologie gestellt; auf die wir hier nicht weiter eingehen wollen.

Einleitend weist der Verf. darauf hin, daß im NT der in der klassischen und hellenistischen Periode gebräuchliche Terminus „Eros" fast ganz fehlt und statt dessen neben dem selten benutzten „Philia" das Wort „Agape" Verwendung findet, das in der vorchristlichen Literatur außerhalb des von den LXX beeinflußten jüdischen Sprachkreises (Philo) bisher noch nicht mit Sicherheit nachgewiesen wurde (17). Das letztere läßt sich nach der 4. Aufl. des Griechisch-Deutschen Wörterbuchs zum NT von W. Bauer nicht mehr sagen. W. unterscheidet drei Grundphänomene im Sachbereich der Liebe: 1. die triebhaft-geschlechtliche Liebe (Sexus), 2. die seelisch-begehrende Liebe (Eros) und 3. die reine oder personale Liebe (Agape) (27). Im 1. Teil legt er nach einem skizzenhaften Überblick von der Auffassung der Liebe in vorchristlicher Zeit, soweit sie für das NT von Belang geworden ist, also in den altorientalischen und hellenistischen Religionen und zumal im AT, mehr exegetisch das Zeugnis des NT selbst dar (31—179), beschreibt dann im 2. Teil das im NT gemeinte (theologische) Phänomen der Liebe in seinen Wesenszügen und hebt es von den anderen Arten der Liebe ab (181—478), um im 3. Teil mehr theologisch-systematisch das Moment der Liebe in der Schöpfungs- und Heilsgeschichte, wie auch in der Begründung und Verwirklichung der christlichen Existenz aufzuzeigen (479—651). Im Gegensatz

zum AT, dessen Grundhaltung nicht in *erster* Linie die Liebe, sondern die Furcht vor der Gerechtigkeit Gottes sei (78), ist die Botschaft von der „neuen", durch Christus verkündeten und verwirklichten Liebe nach W. ihrem Wesen nach schon in den synoptischen Evangelien vollständig enthalten; doch finden wir erst in den paulinischen und johanneischen Schriften eine Theologie der Liebe vor (174). Dabei bestehe zwischen der paulinischen und johanneischen Theologie lediglich eine Akzentverschiebung (175).

Aus der inhaltlichen Fülle dessen, was die ntl Wörter *ἀγάπη* und *ἀγαπᾶν* meinen, lassen sich nach dem Verf. drei Hauptbedeutungen herauslesen: 1. die berufende und auserwählende, schaffende und erlösende, begnadende und vollendende Liebe Gottes zu den Menschen, auch die Liebe Christi zu den Jüngern oder den „Seinen" und zur Kirche, 2. die Liebe des Menschen zum Nächsten oder zum Bruder bzw. zueinander, besonders im Verhältnis des Apostels zur Gemeinde, der Männer zu den Frauen, die Liebe zu den Sündern und zu den Feinden, und 3. die Liebe des Menschen zu Gott und zu Christus (176). Die Agape im NT sei nur vom Christusmysterium, ihrer erhabensten Erscheinung, her zu verstehen und könne nur im gläubigen Nachvollzug des Christusgeschehens (im Sinne der Mysterientheologie) erfahren werden. Aber dennoch sei es berechtigt, nach dem „Phänomen" der Agape zu fragen und darnach ihre Wesensmerkmale hervorzuheben (183). Im Unterschied zur Liebe, die wir gewöhnlich unter Menschen antreffen (Sexus, Eros) suche sie nicht die Befriedigung eines inneren Verlangens im Besitz des erstrebten Gutes, vielmehr neige sie sich dem Geliebten zu, indem sie ihn beschenkt, indem sie sogar sich selbst ihm schenkt in der Opferhingabe (186). Aber in dem Geben und Schenken sei noch kein besonderes Kennzeichen der Agape zu erblicken (189), da sich auch der Eros zum amor benevolentiae emporschwingen könne (190), und etwas Ähnliches gelte vom Sexus (191). Der Agape sei es dagegen eigen, unabhängig vom Wert oder Unwert des Geliebten zu sein, und darum könne weder das vorausgehende Wohlgefallen an der Person noch das begleitende Wohlgefallen an der Gesinnung bzw. die Lust zum Geben für die ntl Agape konstitutiv sein, wie E. Raitz von Frentz S. J. in seinem Beitrag „Drei Typen der Liebe" (Schol 6 [1931] 10) annehme. Die Agape setze keine Werthaftigkeit voraus, sondern setze sie erst, so daß der Geliebte durch sie erst liebenswert werde (193). Zu dieser seit Scheler oft besprochenen Motivfrage der Liebe fügt W. als wichtigste Einschränkung hinzu, daß die Unmotiviertheit keine Wesenseigenschaft der Agape sei (195), ja selbst die schöpferische Liebe sei nicht eigentlich „unmotiviert" oder „grundlos", weil sie ja im Geliebten einen Wert setzen wolle (198), der also als gedacht vorausgesetzt wird. Dabei ist allerdings zu beachten, daß es im Schöpfungsakt ja letztlich nicht der Wert des Geschöpfes in sich ist, den Gott liebt und darum setzt, sondern es ist die Vollkommenheit der eigenen göttlichen Wesenheit, die er in dem betreffenden Geschöpf als ihre Nachahmung liebt. Sonst wäre Gott ja beim Schaffen irgendwie vom Geschöpf abhängig.

Das eigentliche Wesensmerkmal der Agape sieht W. in ihrer *Gotthaftigkeit,* insofern sie nicht nur aus Gott stammt, sondern auch in uns erstlich Tat Gottes bleibt, so daß wir in der Agape nicht mit menschlicher Liebe, sondern mit der wahrhaft „himmlischen" und ewigen Liebe lieben, die Gottes Geist in uns wirkt (201), aber so, daß der echte personale Träger der Agape der Mensch bleibt (ebd. Anm. 2).

Der eigentliche *Träger der Agape* im Menschen ist nach W. sein „gottoffenes *Pneuma* oder sein Herz" (241. 511). Darunter versteht er das „gottbezogene personale Sein in seiner übernatürlichen (gnadenhaften) Mächtigkeit und zeugungskräftigen Lebensfülle" (224). Das Pneuma gehöre zum Sein des Menschen auch in der Schöpfungsordnung (229 Anm. 2 zu 228) und entspreche in etwa der potentia oboedientialis der Scholastiker (239). Trotzdem spricht der Verf. von einer „innerlichen Bestimmtheit des geistigen Seins zur Teilnahme am ewigen Agapeleben Gottes" und einem „urtümlichen" oder „natürlichen", d. h. seinsgemäßen „Verlangen (desiderium naturale) nach der übernatürlichen Erfüllung durch die Gnade, insbesondere durch die gottgeschenkte Liebe", einem Verlangen, das aber „keine Forderung (exigentia) von seiten des Geschöpfes an Gott besagt, sondern eine Forderung, die Gott seinerseits in unsere Geistnatur hineingelegt hat und der wir nach der Gabe der Gnade und mit dem Einsatz unserer Freiheit zu entsprechen haben" (212). Hier klingen Gedankengänge der Blondel'schen Schule an. Weil aber eine Forderung, die Gott in

unsere Geistnatur hineingelegt hat, doch wohl ein „debitum naturale" einschließt, schränkt der Verf. selbst seine Behauptung ein, wenn er in der Anmerkung hinzufügt: „Dennoch kann man nicht von einer Anlage zur Liebe sprechen, wenn damit die ntl Agape gemeint ist . . ., denn dann wäre die Agape tatsächlich ein ‚debitum naturale'" (212 Anm. 2).

Ein wesentliches Merkmal der Agape ist nach W. ihr *personaler Charakter;* denn in der Agape „ponderiert" der in ihr Liebende „gleichsam mit seinem personalen Sein zum Geliebten", und dieser wird „auf ontische Weise angezogen", so daß die daraus entstehende Einheit nicht nur affektiv oder willentlich (moralis) oder rein intentional, sondern wirklich seinsgemäß ist" (247 f.). Hier ist natürlich von der Agape nicht als Akt, sondern als eingegossener Tugend die Rede. Da die Agape also „zunächst ein Gehaben des personalen Seins" ist, steht nach dem Verf. nichts im Wege, sie als göttliche Liebe mit der heiligmachenden Gnade gleichzusetzen, freilich nicht im Sinne der Skotisten und anderer, die beides anthropologisch in den Willen verlegen (252 Anm. 1). So kann nach ihm „allein die Agape (im Unterschied zu den anderen Arten der Liebe) echte *Seins*gemeinschaft schaffen, da sie, aus der pneumatischen Seinsmitte der liebenden Person stammend, den anderen in seinem Personenkern trifft und sich mit ihm in pneumatisch-seinshafter Weise vereinigt" (275; vgl. 296). In diesem Zusammenhang weist der Verf. darauf hin, daß im christlichen Denkbereich „als das echte oder ‚wahre' Sein stets das *personale* gelte, das eine Rückbeziehung auf Gott als freie Ant-wort auf das schöpferische Wort der göttlichen Liebe zur ver-antwortlichen Tat" mache (276 f.).

W. geht dann näher ein auf das Verhältnis von *Agape und Glauben.* Er sieht im Glauben den „tragenden Grund", gleichsam die „jungfräulich empfängliche Weite des Herzens, in die sich dann die Fülle des göttlichen Seins, und das ist eben die Agape, ergießt", und umgekehrt ist die Agape der „Inhalt oder die Wirklichkeit", gewissermaßen die „Energeia" des Glaubens (308 f.). „Das erhabene Paradigma für die Agapegemeinschaft" ist die *Kirche,* die der Verf. im bewußten Unterschied zu der gewöhnlichen Terminologie nicht als „mystischen", sondern als „pneumatischen Herrenleib" bezeichnet wissen möchte (z. B. 398). Da man aber unter pneumatischem Herrenleib gewöhnlich den verklärten Leib Christi versteht, würde man bei der Kirche von dieser Bezeichnung doch wohl besser absehen, so treffend der Ausdruck an sich sein mag, da Christus, wie W. betont, in der Kirche und in den Gläubigen „nicht seiner körperlichen Existenz nach, sondern in seinem über Raum und Zeit erhabenen pneumatischen Sein, eben als das lebenspendende Pneuma" gegenwärtig ist (422). Es ist nicht ganz eindeutig, ob unter diesem pneumatischen Sein das personale Sein Christi als göttlicher Person oder der in Christus wohnende und wirkende und von ihm in der Rechtfertigung mitgeteilte Heilige Geist oder die pneumatische Existenzweise des erhöhten Herrn zu verstehen ist.

Schließlich sieht der Verf. in der Agape den schlechthin entscheidenden *Beweggrund der Schöpfung* und des göttlichen Wirkens überhaupt und bemerkt dazu, daß nach seiner Ansicht mit der Darlegung des Vatikanums und der Ansicht der Theologen von der gloria Dei externa als Zweck der Schöpfung nicht gesagt ist, daß diese das letzte und einzige Ziel der Schöpfung ist (492 f.). Diese Auffassung beruht auf der Ansicht des Verf., daß die Agape Gottes unmotiviert und nur wertschaffend ist (493).

Es konnte hier nur ein kleiner Teil der Gedankenfülle des umfangreichen Werkes angedeutet werden. Mögen die Gedankengänge des Verf. auch in manchen Punkten problematisch bleiben, so sind sie doch zweifellos sehr anregend und zwingen den Leser nicht selten, sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Bisweilen hätte man eine schärfere Formulierung und Abgrenzung der Begriffe gewünscht. Im Ringen mit dem entsprechenden Ausdruck ist die Terminologie des Verf. nicht selten etwas eigenwillig. Aber auch so zeugt die Arbeit nicht nur von einer erstaunlichen Belesenheit, sondern vermittelt dem Leser auch manche Durch- und Tiefblicke in die göttliche Schöpfungs- und Heilsordnung im Lichte der Agape, für die er dem Verf. aufrichtig Dank wissen wird.

B. Brinkmann S. J.

Plagnieux, J., *Saint Grégoire de Nazianze Théologien* (Ét. de Sc. Rel. 7). gr. 8° (471 S.) Paris 1952, Ed. Franciscaines.

Nach den anerkannten Arbeiten von P. Gallay über Gregor von Nazianz hat sich die französische theologische Forschung ein neues Verdienst um den großen Kappadokier erworben durch die außerordentlich reiche Studie von Pl., Prof. an der kath. Theol. Fakultät der Universität Straßburg. Sie gilt nicht dem Biographischen, das schon P. Gallay gründlich dargestellt hat, auch nicht dem Lehrgehalt der Schriften Gregors — dafür verweist Pl. auf die schon 1850 erschienene, aber immer noch wertvolle Untersuchung von Kardinal J. Hergenröther —, sondern dem Begriff der Theologie bei Gregor dem Theologen. Dieser selbst hat in seinen fünf Theologischen Reden der Darstellung der Lehre eine Untersuchung über die „Theologie" als solche vorangeschickt (= 2. Rede: PG 36, 25—72; P. Gallay, Grégoire de Nazianze. Les discours théologiques [Lyon-Paris 1941] 23—84), wobei „Theologie" im Sinne der Väter des vierten Jahrh. als Lehre von Gott, dem Überweltlichen, zu nehmen ist. Das Ganze ist aber eingeleitet von einer eigentlichen Diskussion über die theologische Methode als solche, in Auseinandersetzung mit den Schülern des Eunomius (1. Rede: PG 36, 12—25; P. Gallay, ebd. 1—22). Wenn aber der Titel des vorliegenden Werkes von „Gregor von Nazianz, dem Theologen" spricht, so will das besagen, daß es sich nicht bloß um die Herausarbeitung einer theologischen Technik handelt, sondern daß die Gestalt Gregors als Theologen selber gezeichnet werden soll. Jeder Leser des außerordentlich anregenden Werkes wird gestehen müssen, daß der Versuch voll gelungen ist. Verf. lehnt es ab, sich mit tendenziösen Gregordeutungen des 20. Jahrh. auseinanderzusetzen. Mit ihrer in sich berechtigten Absicht, den Autor seiner geschichtlichen Umwelt zurückzugeben und ihn von daher zu deuten, haben Forscher solcher Art allzu gerne die Absicht verbunden, das theologische Lehrgebäude des Kirchenvaters selbst zu zerstören. In positiver Darstellung wird hier Methode und Mentalität des Nazianzeners geboten und auf diese Weise die bisherige Forschung teils korrigiert, teils nuanciert und weitergeführt.

Die Einteilung des Werkes ist einsichtig: Den Ausgangspunkt bildet eine Untersuchung über *Hellenistisches und Christliches* im Werke Gregors, dessen Theologie nicht in reiner Opposition, sondern in fruchtbringendem Austausch zum Hellenismus steht (11—35). Anders ist die Haltung der Häresie (13—20), anders die der Orthodoxie (20—27) zum hellenistischen Milieu. Die Kappadokier waren sich ihrer Verpflichtung gegenüber *Offenbarung und Evangelium* bewußt (28—35). Wenn auch Gregor keinen Traktat De fontibus theologicis geschrieben hat, so offenbaren sich doch seine Ansichten darüber im praktischen Gebrauch der Quellen (Schrift, Tradition, Dogma) (37—70): Gregor ist das Vorbild gesunder Mitte zwischen dem Allegorismus der Alexandriner und Rationalismus der Antiochener, zwischen subjektivem Mystizismus dort und positivem Historismus hier, ja selbst zwischen Gregor von Nyssa, dem Mystiker, und Basilius, dem Praktiker. „Horreur du verbalisme, recherche du réel: telle est sa position exacte" (45). Als Hüter der christlichen Lehre anerkennt Gregor die Unveränderlichkeit der einmal abgeschlossenen Offenbarung und wird doch zum „Theologen", indem er den Fortschritt anerkennt in der Aufnahme, Darbietung und Formulierung des depositum fidei (59). Der Fortschritt als Wirkung des Heiligen Geistes muß in Spannung stehen mit dem Wissen um die Unveränderlichkeit der Lehre und deren Fixierung durch die kirchliche Autorität, im Dogma (69). — Daß damit dem *„Theologen"* eine ernste und schwierige Aufgabe gestellt ist, weiß der Kirchenvater, der die autoritative, aristokratische Haltung der kirchlichen Theologie stark herausstellt (71). „Theologie" stellt darum auch große geistige und geistliche Anforderungen an ihre Jünger. Sie fordert eine katharsis und muß hinaufführen zur Höhe der theoria, der contemplatio (71—113). — Wie aber auf seiten des Lehrers viel verlangt wird, so auch auf seiten des Hörers (115—164). Das rechte Auditorium der Theologie ist eine Lebensfrage für den Theologen. Gregor sucht seine Hörer nicht unter den Heiden, sondern unter den Gläubigen; diese aber teilt er in „die Vielen" und in „die Wenigen", und in *πρακτικοί* und *θεωρητικοί*. Die „Wenigen" aber, die ihm auf die Höhe der theologischen Schau folgen, überschreiten dennoch nicht den Bereich des Glaubens. Für sie aber soll theologia und theoria eine lebendige Einheit sein.

Worüber hat aber der Theologe zu reden? Das *Objekt* der Theologie (165—211) wird zunächst bestimmt aus der Definition der Theologie als *λόγος περὶθεοῦ*, als den überweltlichen, in sich seienden Gott. Dem steht die Oikonomia gegenüber, welche die Wege Gottes in die Welt zum Heile der Menschen umfaßt. Trinität und Christologie stehen darum im Zentrum der Theologie Gregors. Zum Gebiet der Theologie gehören aber als Drittes die *ζητήματα*, die in etwa als Beginn der quaestiones disputatae betrachtet werden können. Die theologische Bedeutung dieser *ζητήματα*, die teils als Vorfragen zur Theologie, teils als deren Weiterführung gelten können, für das vierte und fünfte Jahrhundert wird hier erstmals herausgearbeitet (196—206). — Der *Geist*, der den Theologen beseelen soll, ist die moderatio, als deren Vorbild Gregor selbst in allem erscheint, sei es in Wahrung der Gemeinsamkeit des Denkens, sei es in dem Sinn für die via media der Wahrheit (213—260). — Ein Grundproblem der Theologie wird aufgegriffen mit der Frage nach dem Verhältnis von *Glaube und Vernunft* in der Lehre Gregors (261—338). Ist er schon Theologe im modernen Sinn des Wortes, im Sinne einer rationalen Interpretation der Offenbarung und ihrer systematischen Zusammenschau? Gregor gibt der ratio ihren Platz in Verbindung mit und in völliger Abhängigkeit vom Glauben. Hierin hatte er schon seine Vorgänger bis hinab zu Tertullian und Irenäus. Denn die Verteidigung des Glaubens fordert immer den Sukkurs der denkenden Vernunft. Ein zusammenschauendes Überdenken der geoffenbarten Wahrheit bedeutet auch schon den ersten Schritt hin auf eine Systematisierung (336), wenn auch Gregor keineswegs als spekulativer Theologe bezeichnet werden kann.

Die Darstellung der *Ausstrahlung* der theologischen Gestalt und Wirksamkeit des Nazianzeners bildet das Schlußkapitel (339—391). Sein Name ist erste Autorität auf den kirchlichen Konzilien, bei den griechischen und lateinischen Vätern. — Nicht weniger als 13 Exkurse behandeln Einzelfragen literarhistorischer, dogmengeschichtlicher und systematischer Art (395—457). Die Indices schließen sich an.

Der Verf. hat gewiß seine Absicht verwirklicht, „keinen Bereich ununtersucht zu lassen, wo die nazianzenische Theologie hingedrungen ist" (356). Seine Untersuchung ist ein Muster für die methodische Erschließung der weiten, oft so schwer zugänglichen geistigen Welt der Kirchenväter. Was der Verf. für Gregor von Nazianz mit hervorragendem Geschick geleistet hat, sollte in ähnlicher Weise wenigstens an den bedeutendsten Gestalten unter den übrigen Vätern gemacht werden. Auf diese Weise könnte in geduldiger Arbeit die Krisis überwunden werden, in welcher das Väterargument in der dogmatischen Theologie noch weithin steht. Freilich hätte man unter diesem Gesichtspunkt noch eine deutlichere und systematischere Untersuchung gewünscht über die Frage, inwieweit methodisch bei Gregor von Nazianz (und damit auch bei den anderen Vätern) die Unterscheidung herausgearbeitet werden kann zwischen dem „Zeugen der Offenbarung" und dem „Theologen" im engeren Sinn. Manches könnte auch — dogmengeschichtlich gesehen — noch mehr nuanciert werden, wie zum Beispiel die Stellung der Christologie im vierten Jahrh., das Verhältnis des hl. Athanasius zu Apollinaris. In der Literatur könnten ebenfalls noch Ergänzungen angebracht werden. So fehlt gewiß S. 368 ff. ein Hinweis auf A. Siegmund, Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert, München-Pasing 1949; 82—85 wird hier über Gregor von Nazianz gehandelt. Jetzt wäre auch noch zu erwähnen: B. Altaner, Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa: RevBen (1951) 54—62. Diese kleinen Desiderata mindern aber den hohen Wert der vorliegenden Studie nicht. Der Fundamentaltheologe, der Patristiker und Dogmatiker wird mit reichem Nutzen dieses Werk studieren, nicht zuletzt deshalb, weil der Verf. es meisterhaft versteht, den historischen Fragen überall einen aktuellen Bezug zu geben.

A. Grillmeier S. J.

Magistri Alexandri de Hales *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi, II in librum secundum* (Bibl. Franciscana Schol. Medii Aevi 13). gr. 8° (21 u. 486 S.) Quaracchi 1952.

Dem 1. Band der Glossa Alexanders, die hier (Schol 1952, 241—243) eingehend besprochen wurde, ist schon nach einem Jahre die Glosse zum zweiten Buch der

Sentenzen gefolgt. Es ist dies eine Leistung, die an die Geduld und Arbeitskraft der Herausgeber die höchsten Anforderungen stellte. Ich stehe nicht an, die Ausgabe nach äußerer Ausstattung und Übersichtlichkeit, nach Reichhaltigkeit und Genauigkeit der Zitationen und des Variantenapparates als mustergültig zu bezeichnen. Wieviel Arbeit es kostete, den Text von Zutaten zu befreien und mit zeitgenössischen Autoren zu vergleichen, werden nur wenige ahnen. Da es sich um die Zeit handelt, in der die verschiedenen Aristotelesübersetzungen neu auftraten, wäre es an und für sich interessant, festzustellen, welchen Text Alexander benutzte. Da aber hierfür die Ausgaben noch fehlen, so scheint ein solches Verlangen hier unbillig zu sein. Ausführliche Sach- und Personenindices krönen das Werk.

In der Textgestaltung standen die Herausgeber einer Schwierigkeit gegenüber. Die Glossa ist in doppelter Redaktion überliefert: 2 Hss in Assisi und Lambeth Palace London bieten einen kürzeren Text, sind aber voller Fehler eines mechanischen Abschreibers. Die dritte Erfurter Hs ist viel korrekter, bietet aber einen erweiterten Text. Nach langer Prüfung sind die Herausgeber zum Ergebnis gelangt, daß nur der kürzere Text von Alexander herrührt, der Erfurter aber eine spätere Kompilation eines anderen Verfassers ist. Der Beweis scheint durchaus gelungen. Wichtig ist dabei folgendes Ergebnis: Die echte Glossa ist *nach* der Summa Wilhelms von Auxerre, aber *vor* der Summa de bono Philipps des Kanzlers geschrieben und auch vor den Quaestiones Duacenses. Philipp hat die Glosse benützt, während umgekehrt die Erfurter Additio Philipp kennt. Die Glossa hat Praepositinus und die Quaestiones des Stephan Langton gebraucht. Anderseits kennen Hugo a Sancto Charo, Johannes de Rupella in seiner Summa de anima, Philipp der Kanzler, Albertus Magnus und Richardus Rufus die Glossa. Der Kanzler hat die Glossa so reichlich verwertet, daß er etwas von seiner gepriesenen Originalität verliert. Allerdings muß man bei einem Urteil über den Wert eines Autors nicht nur berücksichtigen, was er benutzt hat, sondern auch was er aus dem Entnommenen gemacht hat.

Auffallend ist, daß der Redaktor des zweiten Buches der Summa Alexanders im Gegensatz zu jenem des ersten Buches die Glossa kaum verwertet. Für die Datierung der Glossa ergibt sich aus all den schwierigen Textvergleichungen, daß sie vor 1229, ja wahrscheinlich vor 1225 entstanden ist. Es ist somit ein wichtiges Hilfsmittel für das Studium der Pariser Theologie vor 1230 geschaffen, wie es nur opferwilliger und ausdauernder Fleiß, verbunden mit maßvollem kritischen Sinn, ins Werk setzen kann.

Fr. Pelster S. J.

Carro, V. D., O. P., *El Maestro Fr. Pedro de Soto O. P.* y las controversias político-teológicas en siglo XVI. Tomo II. *El maestro Soto, las controversias teológicas y el Concilio de Trento.* gr. 8° (XIV u. 882 S. 3) Salamanca 1950, Conv. de Dominicanos. Pes. 130.—.

Schon mit seiner Inaugural-Dissertation (Freiburg/Schw. 1927) hatte sich der Verf. der Sotoforschung zugewandt und ist ihr bis heute treu geblieben. Galt sie zunächst dem Magister Pedro de Soto, so hat er sie später auch auf den zeitgenössischen Namensvetter Domingo de Soto — Pedro's Nachfolger als Beichtvater Karls V. — ausgedehnt. Den Vorzug und das Schwergewicht des Interesses aber beansprucht nach wie vor Maestro Pedro. Von den beiden Kronzeugen der tridentinischen Theologie — Domingo war kaiserlicher Theologe in der Frühperiode des Konzils, Pedro päpstlicher Theologe in dessen Endphase und liegt in der Dominikanerkirche zum hl. Laurentius in Trient begraben — tritt in der heutigen Schultheologie im allgemeinen Dominicus Soto stärker in den Vordergrund. Vielleicht hat das den Verf. mit dazu veranlaßt, nun gerade die ‚personalidad teológica muy definida' des Maestro Pedro stark herauszuarbeiten. Das ihm gewidmete zweibändige Werk (das in der ‚Biblioteca de Teólogos Españoles' als Band 1 und Band 15 erschienen ist) ergänzt sich arbeitsteilig mit den Forschungen und Veröffentlichungen von Getino und Beltrán de Heredia über die mit Franz von Vitoria einsetzende und von einer erlauchten Reihe dominikanischer Theologen weitergeführte Renaissance der Scholastik auf der Iberischen Halbinsel.

Der im Jahre 1931 erschienene *erste Band (Actuación político religiosa de Soto)* brachte die kirchen- und konfessionspolitische Tätigkeit des großen Dominikaners

zur Darstellung, dessen Ansehen im Orden und bei Hofe seiner kirchlichen Reformfreude ebenso zugute kam, wie es ihn in den Augen der Neuerer zum bestgehaßten Haupt und Repräsentanten der ‚Asotiker' (= a Soto mit beabsichtigten Anklang an ἄσωτος = heillos, wüst) machte. Man wird diesen Teil des Gesamtwerkes auch bei der Benützung des 2. nicht nur als Hintergrund, sondern auch als Schlüssel und gleichsam als Kommentar heranziehen müssen, weshalb denn auch vom Verf. nicht selten beim 2. Band auf den 1. rückverwiesen wird. Vielmehr als etwa bei Dominikus Soto ist bei Magister Pedro das literarische Werk durch sein verschlungenes Itinerarium (Spanien und die Niederlande, Deutschland und England) und durch seine vielseitige Tätigkeit mitbestimmt: Carranzaprozeß, Augsburger ‚Interim', Dillinger Hochschulgründung, akademische Lehrtätigkeit ebendort und in Oxford, Abfassung von Büchern und Kontroversschriften gegen die Neuerer, Führung der spanischen Richtung auf dem Trienter Konzil in dessen Endphase.

Theologisch für uns bedeutsamer ist der (doppelt so umfangreiche) *zweite Band* des Werkes. Daß er erst rund 20 Jahre nach dem 1. erscheinen konnte, lag an der Ungunst der Zeitverhältnisse (vor, während und nach den Wirren des spanischen Bürgerkrieges), wie man aus dem Schicksalsbericht des Prologs erfährt. Schon durch die Aufgliederung seiner Stoffbehandlung läßt dieser 2. Band erkennen, daß die Themenwahl und das Schwergewicht der Darstellung diesmal bei dem Maestro Pedro als dem Theologen liegt, „en que convergen las cuestiones más discutidas en su tiempo" (XIII). Und zwar gilt das Hauptaugenmerk nicht dem Kontroverstheologen, sondern dem Systematiker. Von den zwei Hauptteilen des umfangreichen Bandes gilt nur der erste und bei weitem kleinere der Kontroverse Sotos mit den Neueren, während der zweite — von rund 600 Seiten — die innerkatholische Stellung des Dominikanertheologen nach den verschiedenen Traktaten der dogmatischen Theologie zur Darstellung bringt. Vorausgeschickt ist eine (fast 100 Seiten umfassende) Vorgeschichte jener zeitgenössischen Lehrgeschichte, in die das Relief der Theologie des Magister Soto mit seiner traditionstreuen und doch durchaus eigenen Prägung eingezeichnet wird. Und um noch ein Letztes zur Gliederung des Buches gleich beizufügen: von den dreizehn ‚Appendices' am Schluß sind außer den ‚Annotationes in Decretum de sacrificio Missae' vom Jahre 1562 (die — unabhängig von deren Veröffentlichung in den Acta Conc. Trid. XIII 730 sq. — nach einem Ms des Generalarchivs in Neapel wiedergegeben werden; vgl. 851 f. und die Anm. S. 795), alle übrigen (meist Briefe) von der Art, daß sie eher als Nachtrag zum 1. Band gelten müssen, wie übrigens auch manches sonst noch, was im Text des Bandes da und dort (wie etwa S. 846 f.) beiläufig eingestreut ist.

Die systematische Anordnung der Themenfolge im Hauptteil dieses 2. Bandes, die zwar nicht unmittelbarer Ausdruck des Soto'schen ‚Corpus theologicum' ist, wohl aber seiner Gesamtmentalität (nach Schule und Zeit) entspricht, ähnelt derjenigen, die der Verf. schon seinem Soto-Artikel im DictThCath XIV 2, 2438 ff. zugrunde gelegt hatte. Was dort nur in knappem Umriß mehr angedeutet als ausgeführt worden war, wird nun jetzt lang und breit ausgeführt. Man fragt sich oft dabei, ob des Guten nicht zuviel geschehen ist. In Anbetracht dessen, daß das dickleibige Buch nicht für ‚weitere Kreise', sondern für Fachleute geschrieben ist, hätte wirklich vieles viel kürzer gehalten sein können, ohne damit der Gefahr einer ‚visión del miope' (XIII) Vorschub zu leisten. Andererseits hat sich der Verf., der auch dort noch freigebig ist mit Textzitaten, wo man sie kaum als Beleg vermissen würde, sich wohl zu viel der Selbstbescheidung auferlegt, wo neuere Forschungsliteratur (die man, wie billig, nur bis 1950 dort erwarten darf) zu verwerten und einzuarbeiten sich gelohnt hätte, z. B. die Arbeiten von E. Jamoulle über eucharistische Kontroversen der Trienter Zeit, V. Heynck über die Reuelehre tridentinischer Theologen, u. a. mehr. Daß bei der Frage nach dem Ursprung und dem Charakter der bischöflichen Jurisdiktion der Name Lainez nur ein einziges Mal und ganz wie nebenbei (S. 841 Anm. 103) fällt, wird befremden. Die so stark herausgearbeitete ‚voz de alarma' beim Maestro Pedro sowohl gegenüber den Protestanten wie gegenüber den ‚escritores desviados' unter den katholischen Kompromißtheologen stützt sich wohl allzu zuversichtlich auf die Zuständigkeit und Zuverlässigkeit der Soto'schen Beurteilung der kontroverstheologischen Lage in den nordischen Ländern: „A nuestro juicio, pocos o ninguno podían hablar, con más fundamento, del ambiente religioso e

intelectual, en las distintas naciones, como nuestro Pedro de Soto" (240). Die auf rund anderthalb hundert Seiten behandelte Prädestinationskontroverse (Kap. 5 f.) wird hier wie übrigens ähnlich schon S. 258 ff. in einer Weise zur Darstellung gebracht, die teilweise an die weniger erfreuliche Art aus der Zeit der Dummermuth-Schneemann-Kontroverse gemahnt. J. Ternus S. J.

Wach, J., *Religionssoziologie* (nach der 4. Auflage übers. v. H. Schoeck). gr. 8° (X u. 461 S.) Tübingen 1951, Mohr. DM 29.50; geb. DM 32.50.

Die Religionssoziologie (RS) ist eine noch junge Wissenschaft, wiewohl viele ihrer Probleme seit jeher im Blickpunkt der Menschen standen. Daß Religion der Mutterboden für die mannigfachen Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens ist und daß umgekehrt die Ausgestaltung und die Wirkkraft religiöser Ideen von den verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhaltes abhängt, ist schon früh erkannt worden. Aber gerade das innige Zusammenspiel der beiden Faktoren mag der Grund gewesen sein, daß man erst so spät auf diesen Problemkreis seine reflexe Aufmerksamkeit richtete und so, zumal unter der Führung von E. Troeltsch, M. Weber, W. Sombart u. a., zur Ausbildung einer eigenen Disziplin gelangte. Es ist die oft gemachte Beobachtung: Erst mußten Religion und Gesellschaft einander „entfremdet" werden, damit man inne wurde, wie sehr beide aufeinander angewiesen sind. — Ihrem Gegenstandsbereich nach umfaßt die RS ein geradezu unübersehbar weites Feld von Einzeldisziplinen, die irgendwie in ihrer Gesamtheit überschaut sein wollen, wenn die einzelnen Aussagen ihr kritisches Recht beanspruchen wollen. In Frage kommen nicht nur Religionswissenschaft (als Oberbegriff für die mannigfachen Einzelgebiete wie Religionsphänomenologie, -geschichte, -psychologie), sondern auch allgemeine Geschichte, Ethnologie, Kirchengeschichte, Sektengeschichte, Symbolik, Konfessionskunde und in ähnlicher Weise die verschiedenen Ausgliederungen der Soziologie. Kein Wunder also, wenn die RS mehr und mehr den Charakter einer enzyklopädischen Wissenschaft gewinnt, in welcher der einzelne Forscher kaum noch einen umfassenden Überblick erringen oder bewahren kann. Auf der anderen Seite drängt die geschilderte Entwicklung der RS zu einer kritischen Besinnung auf ihre Prinzipien und Methoden, ohne die sie keinen gesicherten Fortgang nehmen kann.

Beide Aufgabenkreise, die synthetische Darstellung des Gegenstandsbereiches der RS wie die Besinnung auf ihre Methode, nimmt das vorliegende Werk des seit langen Jahren in USA (früher in Leipzig) tätigen Verf. in Angriff; er bietet damit die in langjähriger Forscherarbeit gereifte Ausführung dessen, was er in seiner „Einführung in die RS" (1931) und in seinem Beitrag in RGG 4² (1929) in skizzenhafter Form angefangen hatte. Wer die fast übermenschlichen Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens kennt, wie sie allein schon aus der unübersehbaren Fülle von Literatur erwächst, kann nur den Mut des Verf. bewundern. Dabei mußte er weitgehend Pionierarbeit leisten, da es solche synthetische Darstellungen größeren Stils noch kaum gibt. (Für den deutschen Raum kommt höchstens G. Mensching, Soziologie der Religion, 1947, in Frage.) Dabei ist die Systematisierung des Riesenmaterials nicht die geringste Schwierigkeit. Daß sie im vorliegenden Werk befriedigend gelöst sei, wird man, zumal im Hinblick auf die Stoffeinteilung bei G. Mensching, nicht so unbedingt bejahen dürfen.

Nach den „Methodologischen Vorerwägungen" des 1. Teiles (1—59), in denen Verf. sich für eine typologisch-deskriptive Methode entscheidet, die die Mitte hält zwischen Historismus und Konfessionalismus, gliedert er den Hauptteil in drei große Abschnitte. Die Frage nach der wechselseitigen Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft führt zunächst zu jenen Gebilden, in denen Religion und Gemeinschaftsformen gewissermaßen in Identität stehen. Gemeint sind die „natürlichen Gruppen", wie Familie, Verwandtschaft, Rasse, Nation, Geschlecht und Lebensalter, bei denen die Feststellung gilt, daß „Gemeinschaft mit dem Numen das erste ist und für die Erzielung religiöser Integration grundlegend ist" (121). Die wachsende Differenzierung der Gesellschaft bedingt auch neue Formen religiöser Organisation, die sich in den mannigfachen spezifisch religiösen Gruppen objektivieren (Geheimgesellschaft, Mysteriengesellschaft, Gestiftete Religion, Kirche u. Kirchen). Auf der anderen Seite schafft die soziale Differenzierung und Schichtung der Gesellschaft in den verschie-

denen Ständen sich auch ihren religiösen Ausdruck, etwa in der Religion des Kriegers, des Bauern, des Kaufmanns. Der dritte Abschnitt gilt dem Problem „Religion und Staat" mit den verschiedenen Typen wechselseitigen Verhaltens. Den Abschluß des Werkes bildet ein Kapitel über „Typen religiöser Autorität" (Religionsstifter, Reformator, Prophet, Zauberer, Priester usw.). In der Zusammenfassung (428—439) hebt W. hervor, wie die soziologische Betrachtung der Religion ihre überragende und unersetzliche „soziale Integrationskraft" erweise: „Die vollkommene Integration einer Gesellschaft ist ohne eine religiöse Basis niemals erreicht worden, noch kann sie erreicht werden" (438).

Das Studium dieses Werkes ist nicht leicht. Der Leser wird zunächst von der Fülle des gebotenen Materials, das zu einem großen Teil aus den hierzulande weniger zugänglichen amerikanischen Publikationen schöpft, geradezu erdrückt. Das ist um so unvermeidlicher, als W. sich zumeist mit knappen Hinweisen und Zusammenfassungen begnügen muß, da sonst der Umfang des Buches ins Uferlose gewachsen wäre. Er setzt die Kenntnis der Religionsgeschichte und ähnlicher Fakten und Theorien kurzerhand voraus. Das hat allerdings den Nachteil, daß die Anschaulichkeit der Darstellung leidet. Zudem wird die kritische Auseinandersetzung erschwert, da ohne sorgsame Einzelanalyse Phänomene bzw. Institutionen, die an sich weit auseinanderliegen, in oft reichlich globaler Form auf einen Nenner gebracht werden. Es kann darum nicht ausbleiben, daß der Theologe, von dessen Standpunkt aus wir hier das Werk betrachten, an mancher Stelle seine nachdrücklichen Vorbehalte macht, da diese Art von Deskription und die darin unterstellte Abtrennung der deskriptiven und normativen Methode immer wieder sich als undurchführbar erweist. Es seien nur einige Punkte hervorgehoben: Das Verhältnis zwischen charismatischer und klerikaler Führerschaft (162 f. 171); das vorgebliche doppelte Vollkommenheitsideal „in asketischen christlichen Zirkeln" (163); die begriffliche und geschichtliche Abgrenzung von potestas ordinis und iurisdictionis innerhalb der katholischen Kirche (Die Lehrbefugnis gehört nicht zur ersten, sondern zur Jurisdiktionsgewalt; übrigens wundert man sich, daß hier nicht statt Harnack und Heiler stärker katholische Autoren beigezogen werden); auf S. 184 f. wird ein Verständnis von Mystik dargelegt, das nicht befriedigen kann. Hätte Verf. hier die Arbeiten von A. Mager u. a. zur Hand gehabt, wäre er davor bewahrt geblieben, „Teresa, Molinos und Juan de la Cruz" in einem Atem als Vertreter der quietistischen Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts hinzustellen (vgl. 199 f.). Ähnliche Vorbehalte müssen im Abschnitt über Mönchtum und Orden gemacht werden: So bedeutsam die Rolle des Pachomius für die Begründung des coenobitischen Ideals ist, so kann man ihn doch nicht einfachhin zum Gründer des christlichen Mönchtums machen (205 f.). Übrigens vermißt man in diesem Abschnitt die Beiziehung der wichtigen Arbeit von K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 1936. Überhaupt haftet der Literaturauswahl eine durch die eingangs geschilderte Weite des Themas weithin verständliche Lückenhaftigkeit und Zufälligkeit an, die aber zu einem guten Teil wieder dadurch ausgeglichen wird, daß viele Publikationen namhaft gemacht werden, die sonst nur schwer zu erreichen sind. — Zwei kleine Hinweise zum Schluß: Auf S. 204 könnte der Eindruck entstehen, als seien Florentius und Radewijns zwei Personen; die auf S. 207 genannten „besonderen Dispensationen" als mönchische Übungen im Islam bedürften der Erläuterung.

H. Bacht S. J.

Holböck, C., *Handbuch des Kirchenrechts.* gr. 8° (1. Bd.: 510 S., 2. Bd.: XI u. 640 S.) Innsbruck-Wien 1951, Tyrolia-Herder DM 55.—.

Verf. hat sich ausdrücklich das Ziel gesetzt, für Theologiestudenten und den jungen Seelsorgsklerus eine Gesamtdarstellung des Kirchenrechts zu versuchen, die allen Bedürfnissen der Praxis gerecht werden und darüber hinaus auch noch Laien, Juristen und anderen, „einen klaren, leicht faßbaren Einblick" (5) in das Recht der Kirche bieten soll, zwei Gesichtspunkte, die sich nicht auszuschließen brauchen, deren glückliche Verbindung aber auf einige, sachlich bedingte Schwierigkeiten stößt. Bei ihrer Lösung hat es der Verf. vorgezogen, bewußt auf jeden wissenschaftlichen Apparat zu verzichten mit der Begründung, daß seinem Leserkreis gerade heute kanonistische Literatur nur selten zur Verfügung stehe. Außerdem hat er, um die Dar-

stellung möglichst flüssig zu halten, lateinische Fachausdrücke vermieden und teilweise sogar durch *neugeprägte* deutsche Fachausdrücke zu ersetzen gesucht.

Von dieser Art, die Dinge *formal* zu gestalten, scheint uns zwar der kanonistisch interessierte Laie Nutzen zu ziehen, aber doch zu stark auf Kosten des Theologiestudenten und Seelsorgers, für die das Handbuch doch wohl in erster Linie bestimmt sein soll. Diese müssen in einem gewissen Umfang die (oft im Deutschen gar nicht korrekt wiederzugebenden) termini technici des CJC beherrschen, wenn sie sich überhaupt in ihm zurechtfinden wollen. Die beste Verdeutschung bleibt daher praktisch wertlos, wenn der korrespondierende Terminus des CJC unbekannt ist; denn schließlich darf man nicht übersehen, daß die *lateinische* Ausgabe des CJC *die* Quelle des geltenden, gemeinen kanonischen Rechts für die lateinische Kirche ist. (Das ziemlich knappe, am Schluß des 2. Bandes gegebene Verzeichnis der lateinischen Fachausdrücke und ihrer deutschen Wiedergabe kann diesen Mangel mildern, aber nicht beseitigen.) In der Anwendung der einmal gewählten Fachausdrücke hätte man etwas mehr Konsequenz gewünscht. Wenn man schon für die SC Officii den wegen der leichten Verwechslung mit der Glaubensverbreitungskongregation etwas unglücklichen Ausdruck „Glaubenskongregation" (z. B. 830, 1098) wählt, dann sollte man ihn auch beibehalten und nicht an anderer Stelle (z. B. 1101) wieder vom Hl. Offizium reden. Der 1. Hauptteil des 2. Buches im CJC wird richtig in seiner Überschrift mit „Die Geistlichen" übersetzt. Dann wäre es aber auch folgerichtig, den 2. Hauptteil in Übereinstimmung mit dem CJC mit „Die Ordensleute" (und nicht „Die klösterlichen Verbände") und den 3. Hauptteil einfach mit „Die Laien" (und nicht „Das Recht der Laien") zu überschreiben, Kleinigkeiten, die aber in einem kanonistischen Handbuch beachtet sein wollen.

Wenn auch das vorliegende zunächst Theologiestudenten und Seelsorgern dienen soll, so kann doch auf einen bescheidenen, dafür aber umso sorgfältiger ausgewählten, wissenschaftlichen Apparat nicht verzichtet werden. Verweise auf die wichtigsten Rechtsquellen, die bedeutendsten kanonistischen Autoren, auf Monographien zu kanonistischen Grundfragen können nicht entbehrt werden, wenn der Theologiestudent, dem heute in den Seminarbibliotheken der theologischen Fakultäten (z. B. Innsbruck, München, Bonn) wenigstens die wichtigste kanonistische Literatur doch relativ leicht zugänglich ist, mit der ihm gewöhnlich so fern liegenden Welt des Kirchenrechts vertraut werden und sich als Seelsorger bei auftretenden Zweifeln in „seinem Handbuch" den ersten, weiterführenden Rat holen soll. Das hier besprochene hätte (bei dem breiten Rand) dadurch nicht vermehrt und die wirklich großzügige, auf Übersicht abzielende Aufgliederung des Satzbildes keinen Schaden zu nehmen brauchen.

Inhaltlich bringt der 1. Band neben einer Einleitung (Recht im allgemeinen, Begriff und Einteilung des Kirchenrechts, kirchliches Verfassungsrecht) die Quellen und Allgemeinen Normen sowie das Personenrecht, der 2. das Sachen-, Prozeß- und Strafrecht. In Anlehnung an den CJC führen Vorbemerkungen, die beim 2. Buch etwas weiter ausholen (205—224), auch in das 3. und 4. Buch ein. Kurze rechtsgeschichtliche Hinweise erleichtern das Verständnis der Kanones, bei deren Interpretation Verf. extreme Lösungen vermeidet, gelegentlich auch abweichende Ansichten anmerkt, ohne leider anzugeben, von welchen Autoren sie vertreten werden. Die Entscheidungen der Interpretationskommission sind verarbeitet, aber als solche nicht immer kenntlich gemacht (vgl. z. B. die Ausführungen zu can. 522 auf S. 411 f.). Die gute Exegese der Kanones hätte auch noch gewonnen, wenn sie — wenigstens bei den zentralen Gesetzesbestimmungen — durch stärkeres Herausarbeiten der ratio legis und Heranziehen rechts*dogmatischer* Gesichtspunkte vertieft worden wäre. So vermißt man z. B. bei der Behandlung des can. 87 ein kritisches Eingehen auf die neueren dogmatisch-kanonistischen Diskussionen um die Kirchengliedschaft.

Zu *Einzelfragen* nur einige Bemerkungen. — Im Eherecht wird man doch der begrifflichen Klarheit wegen zwischen Ehe*verboten* und *aufschiebenden* Ehe*hindernissen* unterscheiden müssen. Der Ansicht des Verf., Unmündige könnten kein Verlöbnis eingehen, da sie den Inhalt des Vertrages noch nicht hinreichend zu würdigen wüßten (618), können wir uns nicht anschließen. — Man wird auch kaum sagen dürfen, das 5. Buch des CJC sei „ausschließliche" (1057) Quelle des materiellen kanonischen Strafrechts; denn auch im 2., 3. und 4. Buch findet sich solches. In der

begrifflichen Fassung des Delikts müßte klarer zum Ausdruck kommen, daß immer eine *schwere* sittliche Schuld vorausgesetzt wird. Auch andere strafrechtliche Grundbegriffe (z. B. Versuch, Zurechenbarkeit) scheinen etwas knapp gefaßt. Mit Recht bekennt sich Verf. im kanonischen Recht zur lückenlosen Geltung des Grundsatzes: „Keine Strafe ohne vorausgehende Strafandrohung" (1054). Bei der Ausdeutung des can. 2254 wäre es vielleicht doch angebracht, ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, daß der Beichtvater auch in dringenden Fällen einen Priester, der sich auf Grund des can. 2367 den Kirchenbann zugezogen hat, nicht absolvieren kann, ohne ihm den Rekurs aufzuerlegen. Die Darstellung der Wirkungen des Kirchenbanns sollte nicht abgeschlossen werden, ohne einen Hinweis darauf zu enthalten, daß es dem Gebannten nicht verboten ist, der Verkündigung des Gotteswortes beizuwohnen (vgl. 1075 f.). Die *suspensio ab officio* würde wohl besser mit *„Enthebung vom geistlichen Dienst"* wiedergegeben. Die Bezeichnung „Amtsenthebung" ist irreführend, weil durch die suspensio ab officio das Innehaben des geistlichen Amtes nicht berührt, sondern nur die Ausübung der geistlichen Befugnisse suspendiert wird. Der tatsächliche Verlust der kirchlichen Ehre nimmt erst dann den Charakter einer Strafe an, wenn der zuständige Ordinarius das Vorliegen des Ehrverlustes anerkannt und ausgesprochen hat (vgl. 1089 f.). S. 1092 muß es unter 6. statt 2356 heißen 2336; unter 8. ist wohl nur ein *exemtes* Kloster gemeint. Der Tatbestand des can. 2319 § 1 n. 1 ist nur dann erfüllt, wenn ein im Sinne des Eheschließungsrechtes katholischer Ehebewerber den Ehewillen vor einem nichtkatholischen Religionsdiener in seiner Eigenschaft *als Religionsdiener* erklärt oder erneuert, nicht aber, wenn er ihn etwa als weltlichen Standesbeamten in Anspruch nimmt (vgl. 1100). Nicht alle vom Verf. bei der Erklärung des can. 2322 genannten Schuldigen verfallen dem Bann (1101), sondern nur die von ihm unter 1. u. 2. aufgezählten. Die unter 3. beschriebenen sind vom Ordinarius der Schwere ihrer Schuld entsprechend zu bestrafen (can. 2322 n. 2).

Durch diese kritischen Anmerkungen im allgemeinen und im besonderen soll die gute Leistung des Verf. nicht beeinträchtigt werden, wenn wir auch seinen Optimismus in bezug auf die Gesamtzielsetzung nicht zu teilen vermögen. Seine eigenen Hörer werden die erwähnten Schwierigkeiten vielleicht weniger empfinden. Wer noch weitere Fachliteratur besitzt, dem wird das Handbuch als leicht lesbare Gesamtdarstellung des Kirchenrechts willkommen sein. Zu eigentlich wissenschaftlicher Arbeit sind die beiden, übrigens außergewöhnlich gut ausgestatteten Bände kaum geeignet. Ihre Verbreitung wird sich vor allem auf das deutsche Sprachgebiet beschränken und da besonders von Laien, die sich über kirchenrechtliche Fragen orientieren wollen, dankbar aufgenommen werden. J. Schroll S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Gardeil, H. D., O.P., Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. I. Introduction. Logique. IV. Métaphysique. kl. 8° (253 und 237 S.) Paris 1952, Cerf. Fr 570.— und 555.—. — Die beiden Bändchen bringen tatsächlich mehr, als ihr schlichter Titel ankündigt. Nach einer knappen, aber instruktiven kultur-, literatur- und philosophiegeschichtlichen Einleitung werden im 1. Bändchen die philosophie-propädeutischen Fragen der formalen Logik immerhin sehr eingehend durchgesprochen; der gebotene Stoff würde, zumal wenn man die in Latein und Französisch anhangweise mitgegebenen, geschickt und sorgfältig ausgewählten fast 80 Seiten Thomastexte wirklich durchnehmen wollte, durchaus für ein Semester Logica pura ausreichen. Mit viel didaktischer Kunst werden die einzelnen logischen Probleme nach dem gewohnten Schema entwickelt, so daß der Anfänger sicherlich leicht zu folgen, jedoch auch der akademische Lehrer aus den sorgsam abgewogenen Formulierungen zu lernen vermag. Nicht nur der hl. Thomas kommt zur Sprache, auf weite Strecken hin sogar mehr Aristoteles. Aber auch moderne Logiker werden beigezogen, etwa bei der Frage der Induktion. Die Logistik wird nur gestreift, jedoch ihr Anliegen deutlicher und sogar ausführlicher angegeben (170) als z. B. in den neuen Handbüchern von de Vries und Donat-Santeler. Im ganzen bleibt die Grundhaltung, wie zu erwarten, streng thomistisch. Von Suarez wird, ohne nähere Begründung, nur behauptet, er habe die Philosophie des hl. Thomas, wenn auch nicht gerade von Grund auf verdorben (perverti), so doch entkräftet und verwässert (énervé et dilué) (32). — Bändchen IV entwirft die thomistische Metaphysik (die noch nicht erschienenen II und III sollen die Naturphilosophie und Psychologie behandeln), in manchen Partien mit einer gewissen Ausführlichkeit, wie z. B. bei der Lehre von der Analogie. Der Aufriß ist der übliche, nur wird die Grundproblematik der Erkenntnismetaphysik, die Grundlegung des kritischen Realismus, mit hinzugenommen (46 ff.) und bei der Lehre von den Ursachen die der Gottesbeweise, dies allerdings sehr kurz und nicht überaus kritisch (127 f.). Man begreift eigentlich nicht recht, warum ihre genauere Darstellung und eine weitere Auslegung des philosophischen Gottesbildes aus dem Rahmen einer „Initiation" herausfallen sollen, wo der formalen Logik, der Kosmologie und Psychologie ganze Bändchen gewidmet werden. Die Metaphysik vollendet sich auch als allgemeine erst in der philosophischen Gotteslehre; deren Rückwirkung auf ihre Urprobleme, Seinsbegriff, Transzendentalien, Sinn der Kategorien usf., wäre wohl ernster zu nehmen, und dies gerade auch in einer Einführung, wofern sie modernen Ansprüchen genügen will. Ogiermann

Jaspers, K., Einführung in die Philosophie. kl. 8° (164 S.) München 1953, Piper. DM 3.80; geb. DM 5.80. — Diese Einführung, die 12 Radiovorträge aus dem Studio Basel umfaßt, wird mit dem 11.—20. Tausend jetzt auch in Deutschland ausgeliefert. Sie ist nicht so sehr eine Einführung in *die* Philosophie als vielmehr in J.' eigenes Philosophieren. Sowohl die Idee der Philosophie wie ihre Ursprünge werden in der für J. charakteristischen existenzphänomenologischen Weise vergegenwärtigt. Von den Hauptthemata seines Denkens kommen zur Sprache: „das Umgreifende" (hier finden sich Umschreibungen dieses Grundbegriffs, die einen Zugang zu ihm erleichtern), der Gottesgedanke (mit der bekannten Stellungnahme zu den Gottesbeweisen), die „unbedingte Forderung", das Verhältnis Mensch und Welt. Weitere Themengruppen kristallisieren sich um Fragen philosophischer Haltung, wobei die Vorträge: „Glaube und Aufklärung", „Unabhängigkeit des philosophischen Menschen" und „Philosophische Lebensführung", die erzieherische Seite seiner Philosophie mehr als sonst hervortreten lassen. Die Polemik gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums setzt sich auch in dieser Schrift fort. Und wenn auch, vielleicht noch freigebiger als in früheren Werken, von „Gott" (statt nur Transzendenz oder Gottheit)

die Rede ist, so kann das nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Formulierungen oft an entscheidenden Stellen so vage und ungreifbar wie nur möglich gehalten sind. Andererseits mag es seinen Eindruck nicht verfehlen, wie J. den Menschen immer wieder in seinen göttlichen Grund zurückverweist und ausdrücklich zurückrufen möchte. — Im Anhang finden sich auch praktische Hinweise zum Studium der Philosophie, mit philosophiegeschichtlichen Streiflichtern; die Scholastik ist für ihn eine überwundene Größe, von der neueren Scholastik nimmt er überhaupt keine Notiz.

Ogiermann

Grassi, E., und v. Uexküll, T. (Herausgb.), Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften. 8° (196 S.) München 1951, Lehnen. DM 9.80. — Das Buch enthält Vorträge, die im Sommer 1949 im Münchener „Istituto di studi filosofici ed umanistici" und im Petrarca-Institut der Universität Köln gehalten wurden. Einleitend sieht *W. Gerlach* („Humaniora und Natur") die Verbindung zwischen Humanismus und Naturwissenschaft im Anschluß an Goethe dadurch bedingt, daß Geist und Natur im Wesen des Menschen nicht voneinander zu trennen sind, sich gegenseitig voraussetzen. Das eigentliche Anliegen des Humanismus wird darum nicht an den Schulen gefördert, in denen in wenigen Wochenstunden ein an der Oberfläche haftender naturwissenschaftlicher Unterricht erteilt wird, sondern dort, wo Zeit und Möglichkeit zur in die Tiefe dringenden Berührung mit den Problemen der Natur gegeben wird. Damit ist keineswegs dem „realistischen" Unterrichtsbetrieb das Wort geredet, der nur auf die praktische Verwendbarkeit ausgeht; G. betont in seiner Eigenschaft als Hochschullehrer, daß die Schüler solcher Anstalten zwar viele technische Fähigkeiten mitbringen, daß ihnen aber gerade das Verständnis für das Streben nach den Grundbegriffen, auch der Naturwissenschaft, abgeht. — In den folgenden Vorträgen warnt u. a. *W. Gerlach* („Die Grenzen der physikalischen Erkenntnis") vor einer voreiligen oder gewaltsamen Synthese physikalischer Erkenntnisse und philosophischer Gedanken: „Klare Standpunkte der verschiedenen Aspekte sind erforderlich, wenn man Gemeinsames erkennen will." — Mit der biologischen Forschung befassen sich *A. Portmann* („Über die Eigenart des biologischen Forschens") und *T. v. Uexküll* („Die Einheit der Naturwissenschaften"), die sich um die Überwindung des biologischen Mechanismus bemühen. Das Korreferat zu dem Vortrag von *G. Bally* („Biologie und Psychologie") beginnt *T. v. Uexküll* („Psychologie: Eine Aufgabe") mit dem Ausdruck der Überraschung über das Zugeständnis eines Psychologen, daß es über der Menge der psychologischen Richtungen noch keine Psychologie im eigentlichen Sinn des Wortes gebe; und er schließt mit dem Geständnis: „... wir Ärzte ... warten außerhalb der christlichen Philosophie — seit 2000 Jahren — vergeblich auf eine Definition von dem, was den Menschen beunruhigt und ihn aus der Natur herausreißt, auf eine Definition von dem, was wir Geist nennen." Um vom Philosophischen her die Einheit des Wirklichkeitsbildes zu gewinnen, um die sich schon *E. Grassi* („Das Problem der Objektivität", „Von den Stufen des Objektiven") bemüht, zieht *W. Szilasi* („Die Beziehungen zwischen Philosophie und Naturwissenschaft"), vor allem an Schelling anknüpfend, die Begriffe der „natürlichen Erfahrung", der „spekulativen Erfahrung" und des „Gangs der Natur" (im Gegensatz zu den einzelnen Naturvorgängen) heran, von welchen aus *E. Grassi* und *T. v. Uexküll* („Das Problem einer Naturphilosophie") in der Analyse des Problems des Lebendigen den Bogen weiterschlagen zu den Aristotelischen Begriffen Ousia, Hyle, Eidos und Syntheton. — Insgesamt bestätigt das Buch die Richtigkeit des von den Veranstaltern der Vorträge befolgten Grundsatzes, im Gegensatz zu der oft üblichen Form des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Philosophie nur solche Gesprächspartner zusammenzuführen, die von vornherein eine gewisse Gleichgestimmtheit mitbringen.

Büchel

Menne, A., Wilhelmy, A., Angstl, H. (Herausgb.), Kontrolliertes Denken. Untersuchung zum Logikkalkül und zur Logik der Einzelwissenschaften. 4° (122 S.) München 1951, Alber. — Die Reihe der 14 Untersuchungen, die *W. Britzelsmayr* als Festschrift zum 60. Geburtstag gewidmet sind, eröffnet *O. Anderson* mit einer Darlegung, daß die Wahrscheinlichkeitsdefinition von v. Mises (Wahrscheinlichkeit =

Grenzwert der relativen Häufigkeit bei unbegrenzt zunehmender Ereignisfolge) bei der Sozialstatistik mit ihren relativ kleinen Fallzahlen schlecht anwendbar ist, daß vielmehr hier die Laplacesche Auffassung (Wahrscheinlichkeit = Verhältnis der günstigen zu den möglichen Fällen) näherliegt. Die Darlegung erscheint beachtlich als Hinweis auf die Unzulänglichkeit des v. Misesschen Versuches, die eigentliche philosophische Problematik der Wahrscheinlichkeitsrechnung durch axiomatische Definition zu umgehen. *W. Brugger* macht darauf aufmerksam, daß die Modalität derjenigen Sätze, die die Modalität eines Satzes der gewöhnlichen Sprache angeben, eine mit den Modalitäten der gewöhnlichen Sprache (möglich, unmöglich, notwendig, kontingent) nicht vergleichbare „Übermodalität" der Notwendigkeit darstellt; der Vergleich der Modalität mit der Übermodalität der Notwendigkeit führt zu einem vertieften Verständnis der Bedeutung der Identität im Bereich des Logischen. *A. Church* entwickelt eine Theorie der „schwachen" Implikation, in welcher das 4. der Hilbertschen Axiome, die die gewöhnliche Implikation der Logistik definieren („p impliziert: q impliziert p", wo p und q beliebige Aussagen bedeuten), abgeschwächt ist zu „p impliziert p". Dieser Kalkül erscheint insofern von philosophischem Interesse, als die „schwache" Implikation in ihrer logischen Struktur dem „wenn" des gewöhnlichen und philosophischen Sprachgebrauchs zu entsprechen scheint, während das bei der üblichen Implikation der Logistik nicht der Fall ist. (Setzt man im obigen Axiom für p ein: „Es regnet", für q: „Es schneit", so würde sich bei der Deutung der Implikation durch „wenn" ergeben: „Wenn es regnet, so gilt: Wenn es schneit, regnet es.") Leider wird diese Frage, deren positive Beantwortung eine logistische Behandlung der Bedingungssätze ermöglichen würde, vom Verf. nicht aufgeworfen. *G. Stammler* weist auf die auch in der Logistik oft nicht sehr beachteten Besonderheiten hin, die sich aus der Eigenschaft der Logik als Grundwissenschaft des Denkens ergeben. Zum Beispiel ist bei der Logik die übliche Unterscheidung von unableitbaren Axiomen und abgeleiteten Lehrsätzen nicht möglich, weil der Axiomencharakter der Axiome selbst zu den abgeleiteten Sätzen gehört. In diesem Zusammenhang schlägt St. eine Auffassung des Urteils und des Begriffes vor, die beide nicht so scharf wie üblich voneinander trennt, sondern den Begriff als ein Beziehungsgefüge ansieht, aus welchem das Urteil herauswächst, indem ein bestimmter Bezug hervorgehoben wird, so aber, daß der im Urteil hervorgehobene Bezug seinerseits den Begriff als Bezugselement enthält. Man wird wohl sagen müssen, daß eine endgültige Lösung der grundwissenschaftlichen Problematik der Logik nur gefunden werden kann durch die Berücksichtigung der Tatsache, daß die letzte Begründung auch für jedes begrifflich formulierte Urteil nicht ein anderes Urteil, sondern nur die Einsicht in den realen Sachverhalt geben kann. — Speziell logistischen Fragen sind die Arbeiten von *P. Bernays, H. Angstl, H. Härlen und A. Mende* gewidmet; mit den Beziehungen der Logistik zu anderen Wissenschaften befassen sich *E. Fels* (Nationalökonomie), *U. Klug* und *H. Kornhard* (Recht) und *E. Koschmieder* (Sprachwissenschaft). *J. v. Kempski* widmet im Anschluß an Peirce der Aristotelischen Apagoge eine logische und textkritische Untersuchung; *A. Wilhelmy* bestimmt den Ort der traditionellen Syllogismen im Rahmen des positiven Aussagenkalküls. Büchel

Feys, R., De Ontwikkeling van het Logisch Denken. 8° (220 S.) Antwerpen 1949, Standaard. Fr 150.—; geb. Fr 180.—. — F. gibt in diesem Buch zum erstenmal eine ausführliche Darstellung der Geschichte der Logik, in der die Entwicklung der modernen Logistik nicht nur irgendwie mitberücksichtigt ist, sondern bei weitem den größten Raum einnimmt; bisher lagen in dieser Art nur die kurzen Abrisse von *H. Scholz* (Berlin 1931) und *E. W. Beth* (Den Haag 1944) vor. Das Buch von F. bietet zugleich eine leicht verständliche Einführung in die Logistik selbst. Der kurze 1. Teil (16—40) zeichnet in großen Linien das Entstehen, die weitere Entfaltung und den Niedergang der klassischen Logik; dabei liegt dem Verf. daran, zu zeigen, daß diese Logik für einen weiteren Fortschritt offen ist. Das 2. Kap. (41—90) gilt dem von Leibniz begründeten und namentlich von A. Boole ausgebauten Logikkalkül als Begriffsrechnung und Aussagenrechnung. Das 3. Kap. (91—150) stellt ausführlich die formalisierte zweiwertige Logik dar, wie sie von G. Frege grundgelegt wurde und in den drei Bänden der „Principia mathematica" von A. Whitehead und B. Russell ihre

klassische Form gefunden hat. Sie ist gekennzeichnet durch die streng durchgeführte axiomatische Methode und erweitert die Logik durch Einführung von Zeichen für Individuen und für Relationen. Das 4. Kap. (151—187) bietet die Entwicklung der „nicht-zweiwertigen" Logiken, d. h. jener Systeme, die für Aussagen nicht nur die Werte „wahr" und „falsch" berücksichtigen. Hierher gehört vor allem die Logik der Modalität, dann die eigentlich „mehrwertige" Logik, die als Logik der Wahrscheinlichkeitsgrade verstanden werden kann, weiter die „intuitionistische" Logik Brouwers, die auf die Verwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten verzichtet, schließlich die kombinatorische Logik. Das kurze 5. Kap. (188—207) bespricht all das, was unter dem Namen „Metalogik" zusammengefaßt wird. — Es wäre zu wünschen, diese ausgezeichnete Einführung möchte durch Übersetzung in eine allgemeiner bekannte Sprache leichter zugänglich gemacht werden. de Vries

Dewey, J., Logica, teoria dell'indagine. 8° (700 S.) Turin 1949, Einaudi. L 2400.—. — Linke, P. F., Was ist Logik? ZPhForsch 6 (1951/52) 372—398. — Die 1939 zuerst veröffentlichte Logik des im Juni vorigen Jahres im Alter von 92 Jahren verstorbenen bekannten amerikanischen Pädagogen und pragmatistischen Philosophen liegt hier in italienischer, von *A. Visalberghi* gefertigter Übersetzung vor. Logik ist nach D. Theorie der Forschung, wobei „Forschung" (inquiry) freilich nicht auf die Methode der Wissenschaft einzuschränken ist; denn „Forschung" gab es vermutlich schon mit dem ersten Auftreten des Menschen auf der Erde (36). Die logischen Formen entstehen erst in der Forschungsarbeit, gehen dieser also in keiner Weise voran; darum wird auch ihre Begründung durch Selbstevidenz abgelehnt (42). Die logischen Grundsätze sind nicht gültig, weil die Objekte sie fundieren, sondern weil und insoweit sie „fruchtbar" sind. So sieht D. seine „naturalistische" Logik in Kontinuität mit den biologischen Verhaltensweisen des Organismus. Der Störung des Gleichgewichts im Organismus entspricht das Problem, den Bemühungen um Wiederherstellung des Gleichgewichts die Forschung, dem Erfolg dieser Bemühungen die gewonnene Überzeugung (71 f.). Außer im Biologischen hat das Logische seine Wurzel auch im Kulturellen, Soziologischen, das freilich vom ersteren nicht wesentlich verschieden ist. Das Ziel, von dem her die Gültigkeit der logischen Formen zu beurteilen ist, ist die Sicherung und Entfaltung des Lebens und der soziale Fortschritt. Eine überzeitlich gültige Logik gibt es darum nicht. So erscheint also bei D. das Logische völlig an den tatsächlichen Denkprozeß gebunden; dieser aber wird — im Gegensatz zur psychologistischen Logik — kaum mehr als seelischer Vorgang, sondern eher als biologisch-soziales Verhalten gesehen, so daß man geradezu von einer behavioristischen Logik sprechen könnte. — Von dieser äußersten Relativierung der Logik entfernt sich die rein ontologische Auffassung der Logik bei *Linke* am weitesten. Als Träger der logischen Formen schließt L. nicht nur das Urteil als Akt des Fürwahrhaltens, sondern sogar die Aussage als den gedanklichen Inhalt des Urteils aus. Der Gegenstand der Logik liegt nach ihm allem Denken voraus, nicht als platonische Wesenheit, sondern als etwas, was an den realen Sachverhalten haftet. „Die allgemeinsten Gesetze des Seienden nennen wir logische Gesetze." L. beruft sich für diese Auffassung des Logischen auf Aristoteles. Von den logischen Kernsätzen, insbesondere vom Satz des Widerspruchs, gebe dieser eine Formulierung, in der sie als Ausdruck grundlegender Seinsrelationen erscheinen. — Wie sehr diese Auffassung der pragmatistischen Zerstörung aller echten Logik überlegen ist, bedarf nicht vieler Worte. Aber ob sie nicht doch nach der andern Seite zu weit geht? Wird hier nicht die Logik geradezu zur Ontologie gemacht? Gewiß sind die logischen Beziehungen im Seienden begründet, aber als logische bestehen sie zwischen den Denkinhalten, deren Beziehungen zwar irgendwie durch reale Sachverhalte bestimmt und darum der Willkür des Subjekts entzogen sind, aber doch nicht so, daß ihnen gleichartige reale Beziehungen entsprechen; man denke etwa an das „Folgen" des Schlußsatzes aus den Prämissen, das doch vor allen andern *die* logische Beziehung ist. Trefflich spricht Thomas darum von einem „adinvenire" der logischen Formen (De ente et essentia 4); sie werden „vorgefunden", wie L. mit Recht entgegen der Auffassung D.s betont; aber sie fügen doch etwas Gedankliches, was als solches im Realen nicht besteht, zu diesem hinzu (ad-), und dieses neue ergibt sich, wie Thomas am Beispiel der Be-

griffe „Art" und „Gattung" zeigt, aus der abstraktiven Eigenart unseres Denkens; dieser Wahrheitskern steckt, wenn auch völlig verzerrt, selbst noch in der Logik-Auffassung Deweys.
de Vries

Curry, H. B., Leçons de Logique algébrique (Collection de logique mathématique A 2). gr. 8° (163 S.) Löwen 1952, Nauwelaerts. Fr. 230.—. — Das Buch enthält Vorlesungen, die der durch seine Arbeiten auf dem Gebiet der mathematischen Logik bekannte Verf., Professor am Pennsylvania State College in USA, 1950/51 an der Universität Löwen gehalten hat. Behandelt wird die algebraische Logik, der elementare Teil der mathematischen Logik, in dem keine gebundenen Variabeln vorkommen; C. knüpft damit im wesentlichen bei den Gedanken an, die Couturat vor 50 Jahren in L'algèbre de la logique niedergelegt hat. In origineller Weise werden die neuesten Ergebnisse auf dem Gebiet der abstrakten Algebren, besonders aus der Theorie der Verbände, auf die grundlegenden logischen Funktionen (Konjunktion, Disjunktion, Implikation und Negation) angewandt. In Kap. 1 und 2 wird die algebraische Logik zunächst als „formales System" betrachtet — ein Begriff, den C. selbst in die mathematische Logik eingeführt hat. Schrittweise werden dann die einzelnen Operationen in abstrakter Weise in das formale System eingeführt, Konjunktion und Disjunktion im 3. Kap., die Implikation im 4. und die Negation im 5. Kap. Kap. 6 behandelt Systeme komplizierterer Art, wie die traditionelle Logik und die Modalitätenlogik, zu deren Behandlung die algebraische Logik noch fähig ist. — Der mathematisch orientierte Leser wird das Buch wegen seines einheitlichen, streng logischen und zugleich natürlichen Aufbaus schätzen. Aber auch dem Nichtmathematiker ist es zugänglich; außer der Fähigkeit zum abstrakten Denken in Symbolen werden keine besonderen Voraussetzungen gefordert. Dem Philosophen vermittelt das Buch einen guten Einblick in die formalen Eigenschaften der logischen Grundbegriffe; die grundlegende Verwandtschaft von Mathematik und Logik tritt in neuer Weise zutage. Hier wäre wohl der Ausgangspunkt zur philosophischen Behandlung der Grundfragen beider Wissenschaften, die auf scholastischer Seite heute fast noch ganz fehlt (vgl. Schol 18 [1943] 161 ff.). Häufige Verweisungen im Text und eine gute, dem modernen Stand entsprechende Bibliographie geben Hinweise für weiteres Studium. — Die Sammlung „Collection de logique mathématique", in der das Buch erschien, verspricht zum erstenmal eine zusammenfassende, dem heutigen Stand entsprechende Darstellung aller Gebiete der mathematischen Logik in französischer Sprache zu werden.
Richter

Thyssen, J., Die wissenschaftliche Wahrheit in der Philosophie. gr. 8° (XII u. 103 S.) Bonn 1950, Bouvier. DM 6.80. — Der Verf. will im Gegensatz zu den Richtungen, die das Philosophieren allein auf eine subjektive Haltung gründen, eine wissenschaftliche, auf evidenter Wesenseinsicht beruhende Philosophie als möglich erweisen. Er knüpft vor allem an die Phänomenologie Husserls an. So zeigt er, wie durch Ideation Wesensbeziehungen am empirisch Gegebenen erfaßbar werden. Da es aber auch Wesenserkenntnisse gibt, die im Bereich von Einzelwissenschaften bleiben, wie etwa die Einsichten der „Farbengeometrie" und der Mathematik, gilt es, die philosophischen Wesensbeziehungen gegen einzelwissenschaftliche abzugrenzen. Th. unterscheidet zu diesem Zweck im Gegebenen die „Dominanten", d. h. die sinnlichen Qualitäten, und die „Inhärenten", wozu alles Quantitative und besonders die Beziehungen gehören. Philosophie hat es nur mit den „Inhärenten", namentlich mit den Beziehungen, zu tun, und zwar mit den einfachen Inhärenten, d. h. mit solchen, die durch das Zusammen von lauter einfachen Soseinsbeschaffenheiten — unabhängig von zufälligen Konformationen — definierbar sind. Das wird am Begriff des „Dinges" als einer „dreidimensionalen Umgrenzung von Hartem" erläutert. Daneben steht bei Th. freilich der überlieferte Begriff der Philosophie als der Wissenschaft vom Ganzen. Man sieht nicht recht, wie die beiden Wesensbestimmungen der Philosophie innerlich zusammengehören. Das Problem verschärft sich noch dadurch, daß der Verf. die „totale Erkenntnis" für unmöglich hält. Ein umfassendes System, meint er, könnten wir heute nicht mehr ernst nehmen. Trotzdem zeichnen sich immer mehr

Erkenntnisse übergreifender Wesensbeziehungen, die über das Empirische und Mathematische hinausgehen, als allgemein angenommene Wahrheiten ab. Freilich handelt es sich dabei nur um ein „Beleuchten von Inseln", die aus dem Nebelmeer emporragen. — So bleibt allerdings die Frage: Welchen wesentlichen Vorrang hat diese isolierte Erkenntnis — was dem Wortsinn nach nicht viel anderes besagt als „Inselerkenntnis" — gegenüber anderen einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen, daß sie Anspruch auf den ehrwürdigen Namen „Philosophie" erheben kann?

de Vries

Frank, E., Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit. 8° (237 S.) Stuttgart (1950), Klett. DM 9.50. — Der als Platonforscher bekannte Verf., früher Prof. in Heidelberg und Marburg, wanderte 1939 in die Vereinigten Staaten aus, wo er in Cambridge (Mass.) und Philadelphia dozierte; auf einer Reise in die deutsche Heimat ereilte ihn 1949 der Tod. Das vorliegende Buch erschien zuerst 1945 in englischer Sprache und wurde von Liselotte Richter ins Deutsche übersetzt. Das Anliegen des Verf. ist, dem modernen Menschen, der in der geschlossenen Welt der positiven Wissenschaft und Technik lebt und dem die Religion oft genug als ein fragwürdiges Überbleibsel der Vergangenheit erscheint, wieder einen Zugang zur Wahrheit der Religion zu eröffnen. Das theoretische Erkennen, meint er, könne die Grenzen des Innerweltlichen nicht überschreiten. Die Gottesbeweise können dem modernen Menschen nichts mehr sagen, weil sie den Glauben bereits voraussetzen. Der Positivist freilich ist in keiner besseren Lage; auch seinen über die Tatsachen weit hinausgehenden Anschauungen liegt ein rationaler Glaube zugrunde. Bleibt also nur der Irrationalismus, der von Kierkegaard empfohlene „Sprung ins Dunkle"? Die Gründe, die F. gegen diesen Irrationalismus geltend macht, sind sehr bemerkenswert. Bedeutet, fragt er, der Sprung in den Glauben nicht, „daß mit einem solchen ... bewußten Wagnis die moderne Selbstherrlichkeit sogar in die Sphäre des Glaubens eingebrochen ist"? (40.) „Glaube kann nicht durch Willensanstrengung ... erzwungen werden. Keine objektive Wahrheit kann je auf bloß subjektive Wahrhaftigkeit des Glaubens gegründet werden" (41). Um zu einer Art rationaler Rechtfertigung zu kommen, zeigt der Verf., wie zwischen recht verstandenem Glauben und ihrer Grenzen bewußter Wissenschaft kein Widerspruch besteht, ja wie sie sich gegenseitig erhellen und der Glaube sogar der eigentliche Boden ist, dem die Grundbegriffe des modernen Denkens entwachsen sind. So hält sich z. B. auch der ungläubigste Mensch an den Zeitbegriff, wie er im Gegensatz zum antiken Begriff der Kreisbewegung der Zeit vom Christentum eröffnet wurde, als an die selbstverständlichste Voraussetzung seiner Existenz (58). Diese Art, Glaube und Wissenschaft miteinander in Einklang zu bringen, führt F. an verschiedenen Themen (z. B.: die Natur des Menschen, Schöpfung und Zeit, Geschichte und Bestimmung, Buchstabe und Geist) durch. Namentlich in den zahlreichen und z. T. ausführlichen Anmerkungen (118—224) bringt er dabei aus seinem erstaunlich reichen ideengeschichtlichen Wissen eine Fülle höchst anregender Erläuterungen; neben modernen amerikanischen Denkern kommen Platon, Aristoteles, Philo, Augustinus, Thomas, Descartes, Kant, Goethe, Kierkegaard immer wieder zu Wort. Die aus persönlichem Ringen mit den Problemen erwachsenen Ausführungen des Verf. werden ihre Wirkung auf den modernen Menschen gewiß nicht verfehlen, wenn ihnen auch hie und da die letzte Klärung noch ermangelt. Vielleicht ist der Verf. doch noch zu sehr im Banne Kants und des Positivismus verblieben.

de Vries

Gilson, É., Being and some Philosophers. gr. 8° (XII u. 219 S.) Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Doll 3.50. — Das Buch ist aus Vorlesungen erwachsen, die G. in Paris und Toronto gehalten hat. Es will nicht geschichtliche Arbeit tun, sondern der sachlichen Klärung des Seinsproblems dienen; dazu wird dieses an einigen oder eigentlich an den wichtigsten Philosophen erläutert. Vier unzureichende Lösungen der Seinsfrage bieten sich dar. Zuerst wird die *platonische Lösung* behandelt und in ihrer Entwicklung bis zu Meister Eckehart dargestellt. Sie führt das Sein auf Selbstheit oder Selbst-Identität zurück; da aber diese nur als Einheit verstanden werden kann, wird die Metaphysik des Seins zur Metaphysik des Einen.

Dahinter steht der Anspruch auf volle Intelligibilität, die sich bei der faktischen Existenz nicht erfüllt; daher wird diese ausgeschaltet. Schließlich aber widerlegt jener Anspruch sich selbst, weil der Ursprung alles Seienden als Nicht-Sein gefaßt und so die Intelligibilität im absolut Nicht-Intelligiblen verankert wird. — Die zweite Lösung ist die des *Aristoteles,* die sich in Averroes und Siger von Brabant extrem ausprägt; danach ist das Sein dasselbe wie Substanz. In der Mitte steht die Frage nach dem Was, die zu der Wesensform und der ihr eigenen Dynamik führt. Soweit die faktische Existenz überhaupt zum Problem wird, sieht man sie nicht als etwas Eigenes neben der Substanz, sondern setzt sie mit dieser identisch. Infolgedessen gibt es nur die durch die Dynamik der substanziellen Form festgelegten und deshalb ewig gleichen Abläufe; Entwicklung von Neuem aber und Geschichte haben keinen Platz. — Für die dritte Lösung ist das Sein gleichbedeutend mit Essenz oder Wesenheit; hierher gehört vor allem *Avicenna,* von dem der Weg zu Duns Scotus und Suarez und dann über Wolff zu Kant und Hegel führt. In der Essenzphilosophie wirkt sich die Tendenz des menschlichen Geistes aus, nur das als Sein gelten zu lassen, was sich ganz seinen abstrakten Begriffen fügt, eben die Wesenheit, während die über jene Begriffe hinausgreifende Existenz verflüchtigt und zu einer bloßen Funktion der Essenz herabgedrückt wird. So ist nach Avicenna die Existenz nur ein Akzidens der Essenz; Scotus aber sieht in der Existenz die voll determinierte Essenz; dem entspricht bei Suarez, daß die Existenz durch die Essenz als solche bedingt ist. — Nachdem so viele Systeme nicht der faktischen Existenz gerecht geworden waren, wird als vierte Lösung der Aufstand der Existenz gegen die Essenz und schließlich gegen das Sein versucht, was sich besonders in *Kierkegaard* vollzieht. Einerseits wird zwar die Existenz selbst zu einer Art von Essenz; anderseits aber reißt sich die Existenz vom Sein und damit von der Philosophie los. Wenn dem Menschen nur seine eigene Existenz in subjektiver Wahrheit zugänglich ist, hat die Philosophie als objektive Wahrheit ausgespielt, stellt sich dem Menschen als einzige Aufgabe zu existieren, nicht zu philosophieren. — Den unzureichenden tritt in *Thomas von Aquin* die wahre Lösung des Seinsproblems gegenüber. Danach ist das Sein vom Akt der Existenz bestimmt, dessen Dynamik den Kern alles Seienden bildet. So kommt die Existenz voll zur Geltung, ohne aber die anderen Momente aus dem Sein zu verdrängen; vielmehr können sich gerade mit der richtig verstandenen Existenz auch die Essenz, die Substanz und das Eine oder die Selbstheit ebenso ohne Verkürzung wie ohne Übersteigerung entfalten. Diese Synthese gründet im Abheben der Wirkursache von der Formursache und im allseitigen Durchführen der ersteren bis zur Schöpfung, womit zugleich die Existenz als etwas Andersgeartetes von der Form oder Essenz unterschieden wird. Hieraus ergibt sich, daß der auf die Essenz hingeordnete Begriff nie der Existenz voll entspricht; diese kann zwar vorurteilsmäßig erfahren, aber einzig im Urteil ganz erkannt werden. — G.s Werk bietet eine großartige, von reichster Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung und tiefem systematischem Verstehen getragene Gesamtschau. Mag man auch in manchen Einzelheiten die Akzente anders verteilen, so bleibt doch das Ganze in seiner imponierenden Geschlossenheit und erhellenden Kraft davon unberührt. Vor allem wertvoll und für die heutige philosophische Lage aufschlußreich ist die hier aufgezeigte Rolle der Existenz in der Seinsproblematik des Abendlandes. Lotz

Lavelle, L., Die Gegenwart und das Ganze (Deutsche Übertragung von H. Bürg) 8° (172 S.) Düsseldorf 1952, Schwann. DM 10.50. — Der vor 2 Jahren verstorbene Nachfolger auf dem Lehrstuhle Bergsons zählt zu den „Seinsphilosophen", wie man heute mehr und mehr sagen möchte. Der Untertitel des hier in deutscher Übersetzung zugänglichen Werkes heißt: Entwurf einer Philosophie des Seins und der Teilhabe. Er will darin die Grundgedanken des 1. Bandes seiner „Dialektik des Ewig-Gegenwärtigen" in verständlicher Form zusammenfassen. Ob die Wiedergabe von „présence totale" mit „Die Gegenwart und das Ganze" glücklich ist, bleibe dahingestellt, weil es sich da um zwei zunächst verschiedene Dinge zu handeln scheint. Tatsächlich aber geht es um die in gewissem Sinn unleugbare „Allgegenwart" des Seins, und zwar einer Gegenwart, die immer als ganze, gleichsam unteilbar-ewige gegeben ist. Dabei entfalten sich Fragen, die in der scholastischen

Philosophie unter den Namen Transzendentalität des Seins, seine Univozität oder Analogie, seine modi und participationes aufgeworfen werden. Der Verf. scheint bewußt am „univoken" Sein festzuhalten (38 97), verfällt damit jedoch all den Schwierigkeiten, die aus der Geschichte der Seinsmetaphysik bekannt sind. Das „Sein selbst" scheint bei ihm jedenfalls den einzelnen Seienden gegenüber nur eines zu sein, und wie es zu Gott steht, darüber verlautet bei L., der sich als katholischen Philosophen bezeichnet haben soll, in dieser Schrift nichts. Vor einer Art metaphysischem Monismus bewahrt ihn trotzdem de facto sein personalistisches Denken, das wenigstens dem je eigenen Selbst Unvertauschbarkeit zugesteht. Die berührten Probleme werden in einer Terminologie entwickelt, die oft dunkel, gewagt und vage erscheint. Einzelne Partien allerdings, zumal diejenigen über die realistische, ontologische Grundeinstellung, über die Transzendenz des Ich (grundlegend seines Erkennens) ins Sein und über die Notwendigkeit der Aktuierung des Ich durch die Teilnahme am Sein selbst, aber auch der Vergegenwärtigung des Seins selbst durch bewußte Aufnahme in die menschliche Existenz, werden dem geduldigen und meditativ veranlagten Leser viel Anregung geben. Ogiermann

Van der Kooij, J., S. C. J., Het Oorzakelijkheidsbeginsel. 8° (227 S.) Antwerpen 1950, Standaard. Fr. 120.—; geb. Fr. 150.—. — Scheltens, G., Het probleem van de metaphysische causaliteit in de neo-scholastische philosophie: TPh 14 (1952) 455—502. — Das Buch von *Van der Kooij* folgt in der Darlegung und Lösung der Probleme der Kausalität überlieferten Bahnen. Nach einem gedrängten geschichtlichen Überblick wird im 2. Kap. der Begriff der Ursache aus der Erfahrung entwickelt; das 3. Kap. gilt dem Satz vom zureichenden Grund, das 4. und 5. Kap. der Sinnklärung und Rechtfertigung des Kausalprinzips; im 6. Kap. wird die Vereinbarkeit der Willensfreiheit mit dem Kausalprinzip, im 7. Kap. dessen Bedeutung für die Gotteserkenntnis dargelegt. Vielleicht wird im 2. Kap. die unmittelbare Erfahrung der Ursächlichkeit etwas zu weit ausgedehnt; eine rein sinnliche Erfassung der Kausalität wird allerdings abgelehnt (53). Im 3. Kap. wird zugegeben, daß der Satz vom zureichenden Grund nicht rein analytisch ist und darum nicht aus dem Widerspruchsprinzip abgeleitet werden kann. Die „indirekte Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip", die der Verf. verteidigt, scheint uns freilich über die Behauptung einer unmittelbaren Evidenz keinen Schritt hinauszuführen; „wir sehen ein", heißt es (100), „daß ‚einen Grund haben' so notwendig mit dem ‚Seienden' verbunden ist, daß ein Seiendes ohne Grund zugleich ein Nichtseiendes wäre". Das Kausalprinzip wird dann auf den Satz vom Grund zurückgeführt. — Scheltens lehnt die ganze überlieferte Art der Behandlung des Problems — mag man das Kausalprinzip nun als analytisch oder als synthetisch a priori fassen — als rationalistisch ab. Der Grundfehler sei, daß man das Problem ohne Kontakt mit der Wirklichkeit durch bloße Begriffsspekulation lösen wolle. Diesen Bemühungen, das Kausalprinzip als abstraktes Prinzip aus bloßen Begriffen zu begründen, stellt er die neueren, von Maréchal angeregten Lösungsversuche gegenüber, die durch Auslegung einer ursprünglichen Erfahrung den kausalen Verweis der Welt auf Gott sichtbar machen wollen. Es handelt sich hier um die Versuche, durch metaphysische Analyse des Urteils das Dasein Gottes zu begründen. Auch ihnen gegenüber lehnt es Sch. freilich ab, daß in jedem Urteil das nächste Objekt als Teilnahme am unendlichen Sein erfaßt werde. In dem Urteil „Petrus ist ein Mensch" werde nur miterkannt, daß das Menschsein des Petrus in die absolute Gesamtheit alles Seins aufgenommen ist. Erst eine weitere Reflexion kann das Dasein eines unendlichen, transzendenten Gottes zeigen. — Hier scheinen uns Verwechslungen vorzuliegen. Die klassischen kausalen Gottesbeweise gehen gewiß nicht weniger als die neueren Versuche von konkreten Tatsachen der Erfahrung aus, und den Verteidigern des „abstrakten" Kausalprinzips liegt es fern, zu leugnen, daß die Hauptaufgabe des Gottesbeweises der Nachweis der Kontingenz der Welt ist (vgl. Schol 15 [1940] 500). Sowohl die alten wie die neuen Gottesbeweise bedürfen auch — falls man nicht gegen alle Erfahrung behaupten will, das Dasein Gottes sei unmittelbar evident — eines Schlußverfahrens. Und der Schluß bedarf auch heute noch außer der konkreten Erfahrung eines allgemeinen Satzes, der den notwendigen Zusammenhang zwischen der Erfahrungswirklichkeit und dem Transzendenten darstellt. Und das Allgemeine dürfte uns wohl nur in der Abstrak-

tion vom konkreten Einzelnen zugänglich sein. Gewiß kann diese logische Struktur mehr oder weniger ausdrücklich hervortreten. In einer erkenntniskritischen Analyse werden die einzelnen Schritte notwendig schärfer hervortreten müssen, als dies im Vollzug der metaphysischen Gedankenbewegung geschehen muß. Darum fehlen die „abstrakten" Prinzipien aber in diesem Vollzug nicht. Der wesentliche Unterschied der neueren Versuche von den alten kausalen Beweisen liegt m. E. darin, daß man nun an Stelle des Kausalprinzips andere Prinzipien, etwa das „Desiderium naturale non potest esse inane", zugrunde legt; und die Frage ist berechtigt, ob diese nicht einer kritischen Rechtfertigung noch mehr bedürftig sind als das Kausalprinzip.
de Vries

Rast, M., Welt und Gott (Mensch, Welt, Gott. Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen. Hrsg. vom Berchmanskolleg in Pullach. 6. Band). 8° (211 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 12.—, Stud.-Ausgabe brosch. DM 8.—. — In der Pullacher Philosophischen Reihe nimmt dieser Band einen wichtigen Platz ein. Nichts interessiert an der scholastischen Philosophie heute so sehr wie ihr Anspruch, rationale Gottesbeweise zu führen und ein echt inhaltliches, nicht nur negatives philosophisches Gottesbild zeichnen zu können. Der Verf. ist sich dessen durchaus bewußt und geht mit Vorsicht, ja manchmal, so möchte man meinen, mit einer gewissen gesunden Skepsis ans Werk. Der Grundriß ist der herkömmliche. Nur wird die „spontane Gotteserkenntnis" (der psychologisch faßbare Ursprung des Gottesglaubens) einläßlicher dargestellt, und die ungenügenden Lösungsversuche intuitionistischer und immediatistischer Theorien werden gleich zu Anfang zurückgewiesen, um die Bahn für die wissenschaftlichen Gottesbeweise in ihrer Mittelbarkeit und Diskursivität freizubekommen. Unter ihnen wird eine Auswahl getroffen. Dabei überrascht einigermaßen, daß neben denen aus der Kontingenz und Finalität ausgerechnet die umstrittensten erscheinen, nämlich das argumentum eudaemonologicum (als dynamistische Fassung des Stufenbeweises, wobei dessen statisch-kausale Form nur anhangweise und als vom Kontingenzbeweis „kaum mehr wesentlich" unterschieden vorgebracht wird), ideologicum und deontologicum. Die Durchführung geschieht sorgsam, ohne jedoch immer einen leicht paränetischen Ton zu scheuen. Der meiste Wert wird mit Recht auf die Sicherung der jeweiligen Ausgangsbasis gelegt. Die leitenden ontologischen Grundbegriffe und Prinzipien treten demgegenüber zurück; manch einer wird es als einen Mangel bezeichnen, daß auf diese Weise die innige Einheit von Ontologie, Metaphysik und philosophischer Gotteslehre nicht genügend heraustritt, was auch auf die Stringenz der Argumentation zurückwirken mag. Zu den einzelnen Gottesbeweisen wäre noch da und dort eine Frage zu stellen. Indes ist es nicht die Schuld des Verf., daß auf diesem Gebiete gewisse Schwierigkeiten chronisch geworden zu sein scheinen. Auch die Lehre von Gottes Wesen und Wirken birgt manche dunkle Schatten, die immer wieder als solche bezeichnet werden. Schon allein darum wird diese Darstellung für moderne Leser glaubwürdiger. Die Zurückhaltung gegenüber unseren rationalen Methoden geht so weit, daß der Verf. bekennt: „Reine Philosophie vermag tatsächlich keine echte Religion zu schaffen" (188), also auch nicht trotz des Ausgangs von Wirklichkeiten, die die menschliche Person in ihrer Tiefe mitkonstituieren, wie Unendlichkeitsstreben, Sollensbewußtsein, und denen noch ein Kardinal Newman die Möglichkeit zutraut, dem reflektierenden Menschen ein konkret-lebendiges Gottesverhältnis zu erschließen. Der Ausgang vom Menschen ist des Verf. besonderes Anliegen. Er müßte freilich wohl noch mehr in seiner prinzipiellen, nicht nur psychologischen Notwendigkeit aufgezeigt werden. Ogiermann

Mayer, E., O. F. M., Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann. 8° (176 S.) Meisenheim 1952, Westkulturverlag. DM 10.50; geb. DM 12.80. — Das Buch gibt eine sorgfältige und zuverlässige Darstellung der schwierigen Lehre Hartmanns über die Werterkenntnis, vor allem auf Grund der „Ethik", der „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis" und der „Grundlegung der Ontologie". Nach einer knapp gefaßten problemgeschichtlichen Einleitung entfaltet der 1. Teil (17—84) im allgemeinen Hartmanns Lehre von der Werterkenntnis und ihre Problematik, während der 2. Teil (85—143) im besondern Hartmanns Erweis der Objektivität der

Werterkenntnis darlegt; der Schluß (144—154) bringt außer einer Zusammenfassung eine kritische Würdigung der Lehre Hartmanns von seiten des Verf. Hartmann unterscheidet ein „primäres Wertbewußtsein", das noch ganz in das emotionale Erleben eingebettet ist, und ein „sekundäres Wertbewußtsein", in dem der erlebte Wert reflex geklärt wird; auch das sekundäre Wertbewußtsein ist noch vorbegriffliche Schau (27). Entscheidend ist das primäre Wertbewußtsein (83 f.); M. meint, auch in ihm wolle Hartmann nicht einen rein emotionalen Akt an Stelle der Erkenntnis setzen; vielmehr sei auch nach Hartmann in dem Gesamterlebnis eine unanalysierte Erkenntnis enthalten (22). Die Werterkenntnis ist nach Hartmann wesentlich „apriorisch", nicht im subjektivistischen Sinne Kants, auch nicht im Sinn einer völligen Unabhängigkeit von der konkreten Erfahrung, sondern im Sinn der Erfassung eines Wesenhaften, das gegenüber dem konkreten realen Einzelfall das Prius ist (30); das konkrete Gut kann nur als Gut erkannt werden, wenn der Wert, durch den es ein Gut ist, zuvor erkannt ist. Mit dem Aufweis der Wertschau ist aber für Hartmann noch nicht die Objektivität, d. h. das Ansichsein, des Wertes gesichert. Hier erhebt sich die Frage nach dem Wahrheitskriterium. Das von Hartmann für die Realerkenntnis aufgestellte „Mehrinstanzenkriterium", d. h. die Übereinstimmung von apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis, versagt bei den Werten, weil es eine aposteriorische Erkenntnis der Werte nicht gibt. Auch das der Idealerkenntnis entsprechende Kriterium der Übereinstimmung „stigmatischer" (auf das Einzelne gehender) und „konspektiver" (in einen Gesamtzusammenhang einordnender) Intuition ist fast unbrauchbar, weil es nach Hartmann bei den Werten eine konspektive Schau kaum gibt. Positiv begründet Hartmann in der „Ethik" das Ansichsein der Werte durch Phänomene, die er später für die Realerkenntnis als ungenügend ablehnt; in der „Grundlegung der Ontologie" wird die Objektivität der Werterkenntnis durch den „emotional-transzendenten Akt" des „Betroffenseins" gesichert. — Hartmann hat sich das Problem dadurch unnötig erschwert, daß er die Objektivität der Werte als „ideales Ansichsein" nach Analogie platonischer Ideen faßt. M. lehnt diese Auffassung mit Recht ab (152). Aber muß dann nicht auch die Apriorität der Werterkenntnis anders gedeutet werden? Eine gewisse Apriorität der Werterkenntnis gegenüber der konkreten Erfahrung des Realen wird man zugeben müssen; aber ist damit eine Apriorität oder Unabhängigkeit gegenüber der Wesenserfassung des Seins gegeben? Wenn der Wert, was Hartmann verkennt, im Sein und seinen wesentlichen Strukturen gründet, kann auch die apriorische Werterkenntnis von der Einsicht der wesentlichen Seinsstrukturen nicht unabhängig sein, wenn auch selbstverständlich eine analytische Ableitung des Wertes aus dem Sein nicht in Frage kommt.

de Vries

Jolivet, R., Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre. 8° (111 S.) Abbaye Saint Wandrille 1950, Éditions de Fontenelle. Fr. 300.—. — Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre. Traducción española de *A. Pacios*. 8° (359 S.) Madrid 1950, Gredos. Pes. 40.—. — Das Problem des Todes nimmt bei Heidegger und Sartre eine so zentrale Stelle ein, daß sich eine eigene Auseinandersetzung damit lohnt. Beide sehen den Tod als absolutes Ende oder als Absturz in das Nichts, weshalb die Unsterblichkeit für sie ausscheidet. Genauer gesprochen, handelt es sich bei Heidegger um das Sein-zum-Tode als die äußerste, unausweichliche Möglichkeit, auf die hin sich das Dasein entwirft und von der her es seine Eigentlichkeit gewinnt. Daran übt Sartre scharfe Kritik, weil der Tod nicht als meine Möglichkeit, sondern einzig als Vernichtung aller meiner Möglichkeiten genommen werden kann; er selbst vertritt die Absurdität des Todes, da dieser all meinem Erwarten und Entwerfen, das über jede Grenze hinausgeht, eine willkürliche Grenze setzt und so jeden Sinn raubt. Diesen Auffassungen stellt J. die Frage entgegen: Warum ist der Tod, wenn er als Totalvernichtung des Menschen verstanden wird, absurd? (Vgl. 44.) Doch nur deshalb, weil er der innersten ontologischen Struktur des Menschen widerstreitet, durch dessen Entwerfen ein Ur-Entwurf leuchtet, der über den Tod hinaus- und auf ein anderes Leben hinweist; das wird im einzelnen an einer gründlichen Entwicklung der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele verdeutlicht. Dasselbe wird durch eine Analyse des Todesphänomens und der Todes-

angst bestätigt. Dabei zeigt sich als Sinn der Todeserwartung, daß sie den Menschen von den Illusionen befreit und zur Wahrheit führt; so wird er zugleich veranlaßt, jeden Augenblick im Hinblick auf die schließliche Vollendung und damit selbst vollendet zu leben. — J.s Buch vermittelt eine zuverlässige Einführung in die um den Tod spielenden Fragen, wie sie durch die gegenwärtige nihilistische Sicht des Todes neu aufgerissen worden sind. Die hierher gehörige Problematik auszuschöpfen, war natürlich in dem vorliegenden Rahmen nicht möglich. Heideggers neuere Veröffentlichungen hat der Verf. zwar kennengelernt (vgl. 28 Anm. 17), aber noch nicht in seiner Interpretation berücksichtigt. Daher finden sich Anklänge an die frühere Auffassung von *De Waelhens* (vgl. 13), wird auch Heideggers Philosophieren durchgängig als Nihilismus und seine Analyse des Todes als nihilistisch bezeichnet. Wer mit dem Nichts als Schleier des Seins ernst macht, findet zwar bei Heidegger nicht die Unsterblichkeit, steht immer noch einem Gesamtzug des Denkens gegenüber, der sie auszuschließen scheint; letztlich aber bleibt vielleicht doch eine leise Offenheit zur Unsterblichkeit hin. — Das andere Werk J.s, das oben angezeigt wurde, ist eine der besten Auseinandersetzungen mit der Gesamterscheinung der Existenzphilosophie, die wir von seiten der christlichen Philosophie haben. Darum ist es sehr zu begrüßen, daß dieses Buch durch seine spanische Übersetzung einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht wurde.

Lotz

Derisi, O. N., La Persona. Su esencia, su vida, su mundo. 8° (394 S.) La Plata 1950, Ministerio de Educación. — Das Buch ist eine Zusammenfassung früher veröffentlichter Schriften, die durch zwei neue Abhandlungen ergänzt werden. In insgesamt 8 Kapiteln bietet der Verf. zuerst eine Ontologie der Person, indem er von der Phänomenologie ihrer erfahrbaren Wirklichkeiten ausgeht. Dann werden im einzelnen Erkenntnismetaphysik und Ethik dargestellt sowie die Transzendenz der Person zu Gott hin, ihre Weltoffenheit und ihr Bezug zur sozialen Gemeinschaft. Innerhalb der Rahmenthematik der Person werden so alle irgendwie bedeutsamen Fragen um Mensch, Welt, Gott in ihrem inneren Zusammenhang angerührt. — In ausgezeichnet klarer Sprache wird dem gebildeten Laien eine christliche Anthropologie geboten, die die Lehre des hl. Thomas zur Grundlage hat. Vielleicht ist es der selbstverständliche Besitz dieser in sich so geschlossenen Lehre, der dem Verf. hier und dort die Auseinandersetzung mit der Moderne etwas zu einfach erscheinen ließ.

Trapp

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Van der Meulen, J. Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken. gr. 8° (310 S.) Meisenheim/Glan 1951, Westkulturverlag. DM 16.50; geb. DM 19.—. — Diese wertvolle philosophische Analyse des aristotelischen Begriffes der „μεσότης" führt in die metaphysischen Probleme von Einheit und Vielheit, Geist und Natur, Denken und Sein. Aristotelische Philosophie offenbart in diesem Begriffe „ihr eigenes tiefstes Wesen" (3) wie auch ihre Architektonik. Der Verf. entfaltet diesen Begriff, der ganz allgemein die Ausgleichfunktion zwischen „Übermaß" und „Untermaß" ausdrückt, nicht historisch-analysierend, sondern systematisch-philosophisch. Auf diese Weise läßt er die gewaltige denkerische Leistung des Stagiriten deutlich werden. Indem der Verf. die Funktion der „μεσότης" auf allen Seinsstufen aufweist, zeigt es sich, daß die Erkenntnis ihres Bedeutungsgehaltes gleichzeitig die Erkenntnis des Seins aus seinem tragenden Grunde und aus seinem Wesen ist (vgl. u. a. 144). Dies möge nun durch einen knappen Hinweis auf den Inhalt der Untersuchung verdeutlicht werden. „Der Mittelbegriff" — so heißt es im 1. Teil, den der Verf. überschreibt: „Das Wesen" (3—125) — „ist nicht nur der tragende Grund des Schlusses selbst als formelles Band äußerlicher Notwendigkeit, sondern Grund der Sache als des in Thema stehenden Seienden, um als solcher nun in Wahrheit Mitte (*μέσον*), nicht bloß Mittelbegriff oder mittlere Bestimmung, heißen zu können" (23). Die gründende Mitte nun „eines attributiven Seienden" (31) weist hin auf die eines sich selbst tragenden Seienden, auf „das Wesen als Mitte" (31—57). Hier geht es um die Frage nach dem Was, das erst erschöpfend erfaßt wird, wenn „wir den inneren Grund

eines Seienden erfragen" (36); dieser ist nichts anderes als „die Form in ihrer Wirksamkeit" (37). Diese Wirklichkeit, in der die Entelechie der „sich bewährende Seinsgrund ist" (38), ist Wesensmitte und „schließt die Eigenständigkeit von Teilbestimmungen aus" (50). Entelechie wird auch im Bereiche des konkreten Seins, der Physis (59—100), zur Wesensmitte. Hier besagt sie „innere Grenze eines Grenzenlosen" oder „Bestimmung eines Stofflich-Unbestimmten" (90—93). — Grund und Mitte des lebendigen Seins ist die Seele (133—152). Auf der Grundstufe seelischer Wirksamkeit offenbart sich Seele als Mitte, indem sie Grund und Mitte körperlicher Bewegung ist, die „bald zu ihr hingeht, bald von ihr ausgeht" (136). Als Wesensmitte zeigt sich Seele in Ernährung und Erhaltung, wo sie sichtbar wird „als die Macht der Bewältigung des als Außenwelt gesetzten grenzenlosen Stoffes" (148); als Mitte erscheint sie auch in der Erhaltung des Eidos durch die Zeugung, wo das „Grenzenlose sich aus ihr wieder erzeugt, indem sie sich nur in dem der Zahl nach Mehrfachen zu erhalten vermag" (148). — In der dreigestuften Wirklichkeit des Erkennens (153—218) nimmt die Seele als „κριτικόν" die „mittlere Stellung" (153) ein. Einmal ist diese Wirklichkeit gekennzeichnet durch das „αἰσθάνεσθαι". In der Skala der gegensätzlichen Empfindungsinhalte wird die Seele zur „μεσότης" wegen der Ausgleichsfunktion zwischen dem „Übermaß des Empfindbaren" (159) und dem „Untermaß" (159; vgl. Arist. de anim. 424 a 23—424 b 3). Diese unterste Stufe weist über sich hinaus auf jene, die umschrieben wird durch den Begriff „κρίνειν". Auf dieser Stufe mit ihrem Verbinden und Trennen kommt der Gegensatz von Wahrheit und Falschheit zur Entfaltung (181 187). Abgeschlossen wird die erkennende Schicht durch das selbstbezogene reine Denken (νοεῖν); hier setzt das „Eidos sich selbst dem Denken als Maß" (191); Denken und Gedachtes werden eins. Deshalb ist das Denken des reinen Seins dem Gegensatz von Wahrheit und Falschheit enthoben. — Als „die Mitte im Handeln" (219—263) ist die Seele hineingestellt in den Bereich des Ethos und seiner Werte. Zwischen dem „Übermaß" und dem „Untermaß" liegt der richtige sittliche Zustand, den der Mensch durch abwägendes Urteilen findet. Die bisherige Betrachtung menschlichen Handelns bezog sich auf den Menschen, insofern er durch Form und Stoff bedingt (269) auf „mancherlei äußere Umstände und Beziehungen" verwiesen ist (269), wie es vor allem gilt vom „βίος πολιτικός". Ihm steht gegenüber (269—288) jene „Mitte", die ihren Ausdruck findet im „βίος θεωρητικός" des Weisen, wo „die menschliche Mitte in ihrer Reinheit dieser staatlichen Bedingtheit enthoben und in die vollkommene Freiheit der Vernunft als solche sichtbar geworden ist" (275). „Σοφία" besagt hier „die reine menschliche Mitte in ihrer Wirksamkeit" und die „gemeinsame Quelle der Tugenden" (274). Auf dieser höchsten Stufe sind das Verlangen und sein Gegenstand identisch. — Abschließend sei nun noch hingewiesen auf die der Untersuchung eigene wissenschaftliche Grundhaltung: Zunächst würde man bei der Aristotelesinterpretation des Verf. gerne jene wissenschaftlichen Erkenntnisse eingebaut sehen, die durch die innere Entwicklung des Aristoteles gegeben sind. Gerade von der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung des Aristoteles her könnten gegen die systematische Form der Darstellung Bedenken erhoben werden. So hebt z. B. die genetische Erkenntnis die Eudemische Ethik mit ihrem „theonomen Bezug" ab von dem reifen Werk der Nikomachischen Ethik, in der das Transzendente zurücktritt. Der Verf., welcher beide Ethiken seiner Analyse dienstbar macht, läßt die wichtige Frage offen, wie sich die verschiedene Grundhaltung der Eudemischen wie der Nikomachischen Ethik auf den Begriff der „μεσότης" auswirkt. — Zur Eigenart der Untersuchung gehört es auch, Aristoteles aus sich heraus zu verstehen und zu interpretieren. Das bedeutet Verzicht auf jene wertvollen und das Verständnis sowohl vertiefenden wie erleichternden Erkenntnisse der historisch-kritischen Analyse, die den Denker in der lebendigen, fruchtbaren Verbundenheit mit seiner geistigen Umwelt wie auch mit seinen philosophischen Ahnen sieht. In diesem Sinne wäre begrüßenswert gewesen ein kurzer Hinweis auf die Verwendung des Begriffes der „μεσότης" oder verwandter Begriffe bei Plato, Isokrates, in der antiken Medizin u. a. So wäre das Verständnis dieses schwierigen Begriffes bei Aristoteles, der aus ihm gleichsam eine wissenschaftliche Theorie entwickelte, erleichtert und vorbereitet worden; ebenfalls wäre sichtbar geworden, daß die „μεσότης" zu den Strukturbegriffen griechischen Denkens überhaupt gerechnet werden muß. — Bemerkenswerter dürfte endlich wohl die gewollte Distanz der Untersuchung sein zu jenen Denkern, die durch Aristoteles

befruchtet wurden. Die Berücksichtigung der Aristoteleskommentatoren hätte sowohl für die methodische Bewältigung des Problemes wie für seine geistige Durchdringung nicht zu unterschätzende Anregungen gegeben. Als Beispiel sei hingewiesen auf Thomas von Aquin, den man sicher als Meister der Aristotelesinterpretation ansprechen darf. Vergleicht man z. B. die Darlegungen des Verf. S. 157—160, „Die Sinnesmitte und die Wahrnehmung", mit der Interpretation von Thomas, In Aristotelis libr. de anima, L. II, l. XXIV, Taurini-Romae 1948, 137—139, dann muß man letzterem den Vorzug geben, sowohl in der methodisch-philologischen Behandlung des Aristotelestextes wie vor allem auch in der sprachlich einfachen und klaren und doch tiefen philosophischen Interpretation. Ennen

Pistorius, P. V., Plotinus and Neoplatonism. An introductory Study. 8° (175 S.) Cambridge 1952. Bowes & Bowes. Sh 21.—. — Vorstehendes Buch, als Einleitung in Plotin gedacht, bringt zunächst einen knappen Überblick des gesamten Lehrgebäudes des Denkers, um dann einzelne wichtige Punkte eingehender zu behandeln, so das Wesen des Ureinen, des Nus, der Seele, dann die Psychologie, die Frage des Übels, die Sittenlehre, Schönheit und Kunst, Zeit und Ewigkeit und schließlich die Grundlage religiöser Mystik. — Das Ureine, der Nus, die Seele sind nicht drei getrennte Einzelwesen, sie sind vielmehr ein und dasselbe, nur drei verschiedene Aspekte ein und desselben Wesens, der Gottheit. So lautet der Satz, den der Verf. gegenüber so ziemlich allen neuern Auslegern Plotins aufstellt und der seine ganzen Ausführungen beherrscht. Spricht auch wohl die unbedingte Einfachheit des Ureinen dagegen, so scheint uns der Satz doch nicht von vorneherein ausgeschlossen. Es hat ja auch neuerdings *J. H. Loenen,* De nous in het systeem van Plato's philosophie, Amsterdam 1951, mit guten Gründen die Ansicht vertreten, für Platon sei der Nus nur als Funktion des unsterblichen Teiles der Seele denkbar, einen Nus choristos, wie Aristoteles ihn hält, gäbe es für Platon nicht. Wenn P. aber diese Ansicht Plotins der christlichen Lehre vom dreieinigen Gott annähert oder gar gleichsetzt, so dürfte er dafür den Beweis schuldig geblieben sein. Um dies zu erhärten, hätte er weiter ausholen und eine klare Darstellung der christlichen Lehre der damaligen Zeit geben müssen, vor allem wohl der christlichen Alexandriner, Clemens, Origenes, Dionysius Alex., die alle drei mehr oder weniger ausgesprochen subordinatianischen Anschauungen huldigen. Dies spricht nicht zugunsten der Ansichten von P. Noch weniger wird man der Äußerung des Verf. S. 66 über die Menschwerdung des Logos zustimmen können. Freilich ist auch bei Plotin mit Anklängen an christliche Glaubenswahrheiten zu rechnen. So scheint uns eine etwas versteckte, aber doch nicht zu verkennende Anspielung auf die Auferstehung des Leibes vorzuliegen Enn. III 6, 6, 71 S. 346 der trefflichen neuen Ausgabe von Henry Schwyzer, deren Arbeiten dem Verf. entgangen zu sein scheinen. Die Stelle lautet : *ἡ δ'ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὗ μετὰ σώματος, ἀνάστασις.* Angesichts solcher oder ähnlicher Bemerkungen heidnischer Philosophen wird man das Bemühen eines Origenes, die Vergeistigung des Auferstehungsleibes besonders zu betonen, gewiß besser zu würdigen wissen. Daß dieser die Totenauferstehung geleugnet habe (92), ist nach dem heutigen Stand der Forschung nicht mehr zu halten; vgl. DictThCath XIII, 2 c. 2528 u. XI, 2 c. 1545. Doch auch uns scheint eine Durchsuchung der Schriften Plotins nach Spuren christlicher Wahrheiten und eine Gegenüberstellung seiner Lehre und ihre Vergleichung mit den einschlägigen Auffassungen des großen christlichen Schülers des Ammonius Sakkas recht fruchtbar werden zu können für die Auslegung beider. Zum Schluß sei zur Ergänzung des vom Verf. angeführten Schrifttums hingewiesen auf *B. Mariën,* Bibliographia critica degli studi Plotiniani, Bari 1949, und auf den guten Artikel von *H. R. Schwyzer,* Plotinos in Pauly Wissowa, Realencyklopädie. Kutsch

Averroes, Tafsîr ma ba'd aṭ-ṭabi'at. (Grand Commentaire de la Métaphysique). Notice éd. par M. Bouyges S. J. (Bibl. Arab. Schol. Série arabe V, 1). 8° (217 S.) Beirut 1952, Imprimerie Catholique. — Vorstehender Band der Bibl. Arab. Schol. bringt die Einleitung zum großen Metaphysikkommentar des Averroes. Nach kurzen Bemerkungen über Aufbau, Methode, Inhalt, Echtheit und Abfassungszeit des Werkes folgt eine ausführliche Darstellung der Überlieferungsverhältnisse des Textes, vor

allem der wechselvollen Schicksale der Leidener Handschrift Cod. or. 2074, nebst zusätzlichen arabischen Quellen. Daran schließen sich die erforderlichen Nachrichten über die lateinischen und hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und eine kritische Würdigung neuerer einschlägiger Arbeiten. Dem Doppelcharakter des Werkes entsprechend, bietet der 3. Teil eingehende Untersuchungen zu Übersetzung und Übersetzern der aristotelischen Metaphysik bei den Arabern mit einer ausgedehnten Liste neuer möglicher Lesarten, einer sehr erwünschten Hilfe für künftige Herausgeber des griechischen Textes der Metaphysik. Der 4. Teil enthält die nötigen Angaben über die technische Gestaltung der Ausgabe. Aus dem Anhang verdient vor allem hervorgehoben zu werden das griechische Wörterverzeichnis, von P. Finnegan zusammengestellt, das die unerläßliche Ergänzung zu den arabischen Indizes darstellt und die Ausnützung des Buches wesentlich erweitert. — Wie alle Veröffentlichungen von P. Bouyges, trägt auch dieser Schlußband den Stempel echter Gelehrsamkeit; reiches, gediegenes und zuverlässiges Wissen zeichnet ihn aus. Hinsichtlich der Zeit der Abfassung des Kommentars sei hier zur Ergänzung hingewiesen auf die Ausführungen von Nallino, Riv. Stud. Orient. 8 (1920) 671. Zur Klarstellung des vom Verf. S. 144 über die Verwendung der Parallelstellen Gesagten sei betont, daß hier zunächst die arabische Übersetzung der Physik in Betracht kommt, so wie es auch vom Ref., Oriental. 10 (1941) 187, gemeint war. — Ein Wort aufrichtigen Dankes gebührt P. Fleisch, der in selbstloser Zurückstellung seiner eigenen Arbeiten den Druck des Buches zu Ende führte. Es war nämlich dem Verf., der dessen Anfang noch selber überwachen konnte, nicht mehr beschieden, die Fertigstellung zu erleben. Am 22. 1. 1951 setzte der Tod dem nimmermüden Schaffen des Begründers und bislang einzigen Herausgebers der Bibl. Arab. Scholast., der wie kein zweiter sachlich wie sprachlich zur Lösung der so schweren Aufgaben dieses gewaltigen Unternehmens befähigt war, ein Ende. Besser als Worte kündet das Werk das Lob des im Leben so bescheidenen Gelehrten. Er hat ein Quellenwerk ersten Ranges geschaffen, ein unentbehrliches Rüstzeug für die Erforschung des mittelalterlichen Geisteslebens. Kutsch

Hirschberger, J., Geschichte der Philosophie. II: Neuzeit und Gegenwart. gr. 8° (XVII u. 641 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 26.—; geb. DM 29.50. — Noch mehr als im 1. Band seiner Geschichte der Philosophie hat H. bei der Darstellung der Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart seine Fähigkeit zu durchsichtiger Zusammenfassung philosophischer Gedankengebäude bewiesen. Hier stand er vor einer nach allen Seiten überströmenden Fülle; die Formung des Ganzen war weniger vorgezeichnet und ließ größere Möglichkeiten zu einem eigenständigen Plan. Und die Grundabsicht des Werkes, Philosophiegeschichte philosophisch zu schreiben von der Überzeugung einer philosophia perennis aus, konnte sich vor dem Reichtum der philosophischen Ideen dieser letzten Jahrhunderte neu bewähren. Stark betont ist die Hinordnung des Ganzen auf ein tieferes Begreifen der gegenwärtigen Philosophie. In der Haupteinteilung des Buches in Philosophie der Neuzeit und Philosophie der Gegenwart läßt H. die letztere nach Hegel beginnen, und das weitere 19. Jahrhundert ist als „Vorstufe der Zeit von heute" verstanden. Im ganzen Werk ist das Bestreben spürbar, die einzelnen Denker nach der Bedeutung einzureihen, in der die jüngste Forschung sie sieht. In der Behandlung bestimmter Philosophen, denen sich das besondere Interesse heutiger Betrachtung zugewandt hat, geht H. über das herkömmliche Schema der Geschichtsbücher hinaus und gewinnt damit für sein Werk eine größere Aktualität. Pascal ist zwar noch den „Freunden und Gegnern Descartes'" angehängt, aber doch wenigstens einigermaßen ausführlich dargestellt. Franz v. Baader ist etwa im gleichen Umfange behandelt; wie er, ist auch Solowjew im Zusammenhang mit Schelling charakterisiert. Der Materialismus, Kierkegaard und Nietzsche bilden in der Geschichte des 19. Jahrhunderts den Gegenstand der umfangreichsten Kapitel, die zeitnah geschrieben sind; das über Nietzsche, ziemlich kritisch gehalten und auf die Korrektur einer landläufigen Bewertung bedacht, geht auf einigen sehr brauchbaren Seiten eigens auf die Nietzschedeutung des 20. Jahrhunderts ein. Im Vergleich zu diesen gegenwartsmächtigen Philosophien sind andere Erscheinungen der letzten Vergangenheit mit Recht sehr kurz erledigt; die 2½ Seiten über den Neukantianismus sind in dieser Hinsicht aufschlußreich. Daß der Neupositivismus am Schluß nur einen kleinen Abschnitt erhält, hängt wohl mit der Wertung zusammen, die der Empirismus

und Positivismus grundsätzlich bei H. findet; auffällig dagegen ist, daß Hamann, Herder und Jacobi unter dem Titel „Überwindung der deutschen Aufklärung" zusammen — 9 Zeilen erhalten haben. — Das über 30 Seiten umfassende Sachregister bietet eine Hilfe für das problemgeschichtliche Studium, zu dem das Buch vor allem führen soll. — Es ist bewundernswert, daß H. so verhältnismäßig schnell nach dem 1. Bd. sein Unternehmen vollenden konnte. Er ist in der Arbeit noch an seinem Gegenstande gewachsen. Als Ganzes dient diese Geschichte der Philosophie in einer ganz ausgezeichneten Weise ihrem Zwecke, klare historische Kenntnis und lebendiges Verständnis der Philosophie zu fördern. Hartmann

Glockner, H., Philosophisches Lesebuch. Texte zur neueren Philosophiegeschichte. 2. Bd.: Das neunzehnte Jahrhundert (Kröners Taschenausgabe 207). kl. 8° (VIII u. 420 S.) Stuttgart 1950, Kröner. DM 8.—. — Was über den Grundcharakter von G.s philosophischem Lesebuch anläßlich seines 1. Bandes gesagt wurde (vgl. Schol 25 [1950] 465), gilt auch von diesem 2. Band; wiederum wird man für die gut gearbeitete und deshalb brauchbare Textsammlung dankbar sein, zumal eine bemerkenswerte Objektivität alles durchwaltet. Nur bezüglich Feuerbach will uns scheinen, daß ihm im Vergleich zu den andern ungebührlich viel Raum gewährt wird und daß auch die abschließende Wertung (136) zu positiv ausfällt. Die Bemerkung bei Kierkegaard und Nietzsche (175, 318), daß sie nur durch polemische Auseinandersetzung mit der Tradition des europäischen Philosophierens verbunden seien, unterschätzt wohl beträchtlich die Macht des geschichtlichen Zusammenhanges. Was die Auswahl der Philosophen betrifft, so sollte auch der spekulative Theismus, besonders der jüngere Fichte, zu Worte kommen. Ebenso wird man Trendelenburg und Troeltsch ungern vermissen. Von ausgesprochen christlich gerichteten Denkern wäre etwa Kleutgen oder Deutinger zu nennen. Italien und Spanien, die bisher fehlen, könnten vielleicht durch Rosmini bzw. Balmes vertreten werden. Zu Anm. 3 auf S. 380 ist zu sagen, daß Clemens Alexandrinus und Origenes keineswegs Gnostiker sind. Zu Anm. 5 auf derselben Seite wäre zu beachten, daß Origenes zwar als Kirchenschriftsteller, nicht aber als Kirchenvater gilt. Lotz

Hoffmann, H., Das Menschenbild der deutschen Geniezeit. Idee und Gestalt (Studien zur Erziehungslehre des Abendlandes). 8° (358 S.) Augsburg 1949, Naumann. DM 9.—. — Der sehr belesene Verfasser sammelt in diesem Band eine Fülle von Lesefrüchten aus Schriften von Theologen, Philosophen, Staatsmännern, Literaten und andern Zeitgenossen. Die „Geniezeit" kommt eigentlich weniger zur Geltung als die Aufklärung mit ihren Wurzeln, ihrer Entwicklung und ihrer Überwindung, bei der die Anhänger des Geniegedankens nicht mehr mitwirken als später die Romantiker. Das Werk leidet an der Zwiespältigkeit, sowohl ein Bild der Gedankenwelt geben wie insbesondere die pädagogischen Gedanken aller Richtungen vorlegen zu wollen. Das erste Ziel hat H. nicht, das zweite einigermaßen erreicht. Er veröffentlicht einige Abhandlungen zum ersten Male, die bekannte Anschauungen neu belegen. Becher

Brecht, F. J., Schicksal und Auftrag des Menschen. Philosophische Interpretationen zu Rainer Maria Rilkes Duineser Elegien. 8° (302 S.) München, Reinhardt. DM 8.50; geb. DM 11.—. — Rilkes Duineser Elegien bedürfen mehr als andere Gedankendichtung einer Auslegung, weil sie sich bemühen, „dem Dunkel des bislang Ungesehenen und Ungesagten das Wort abzuringen" (25). Dabei weiß B. genau: das „wirklich Gemeinte erschließt sich nur dem anschmiegsamen und vorurteilslosen exakten Hinhören" (124). Näherhin geht es um eine „philosophierende Auslegung" (23), die möglich ist, weil Philosophie und Dichtung gleichermaßen in den „Grunderfahrungen des Menschen" (17) wurzeln und sie in die Strenge des Begriffes bzw. in die künstlerische Gestalt bannen. Das Werk, das so entstand, „will nur dem Verständnis dienen, nicht der Kritik" (12). Tatsächlich ist es dem Verf. gelungen, mit feiner Einfühlung und bemerkenswertem Spürsinn einen wahrhaft erhellenden Zugang zu den oft so schwer verständlichen Elegien zu öffnen und zu den Tiefen ihres Gehaltes in ungemein lebendigem Nachvollzug hinzuführen. Reizvoll wird die Abwandlung des Gesamtthemas in den einzelnen Elegien und damit deren innere Ver-

bindung untereinander sichtbar gemacht. All das wird in einer Sprache geboten, die biegsam und plastisch genug ist, um auch zartere Schwingungen einzufangen. — Inhaltlich gesehen, scheint „die Spätdichtung Rilkes der gültige Ausdruck der Seele des Menschen in dieser Epoche" (12) zu sein. Als „die wesentlichen Anliegen" treten immer wieder „Liebe und Tod" (145) hervor. Diese werden in einer Haltung bewältigt, die besagt: „die Transzendenz ist in die Immanenz hineingenommen", und „die Unendlichkeit" erscheint als „eine Grundqualität des Endlichen selbst" (37). Letztlich zielt Rilke auf „die heraklitische seinsmäßige Einheit des Gegensätzlichen" (60); für ihn zeigt sich „das Dasein als der heraklitische reine Widerspruch" (259). Seine „tiefste Erfahrung" ist „das paradoxe Geheimnis" des „Ineinander von Klage und Ruhm, von Furchtbarem und Tröstlichem, von Leid und Lied, von Tod und Leben, von Absage und Ausfüllung" (274). Damit ist der Mensch, statt in die Bindung an Gott, „in die Bezüge des Nichtseins" hineingestellt „als jenes Bereichs und Grundes, aus dem das Sein erst west" (274). Auch die Engel sind nur „die der Welt selbst zugehörigen Geheimnisgründe, die Transzendenz der Immanenz" (39 f.) oder „die immanente Transzendenz" (161). — Wie sich aus dem Gesagten ergibt, kreist Rilke um „das Problem der Existenz" (11) und deutet es finitistisch. Darin liegt eine „neue Erfahrungsweise", die hier „die gegenwärtige dichterische Form", aber „den gegenwärtigen philosophischen Ausdruck am leidenschaftlichsten und tiefsten zugleich in Heideggers Denken" (34) gefunden hat. — Über B.s Buch, das 1944 abgeschlossen und 1949 erschienen ist, können wir heute schon aus einer gewissen Distanz urteilen; so werden uns seine „Unzulänglichkeiten und Mängel" (13) noch deutlicher, als der Verf. selbst sie bereits sah. Zweifellos ist bei Heidegger und Rilke eine finitistische Grundströmung vorhanden, die auch weithin in ihrem Werk zutage tritt. Doch sind beide nicht so finitistisch in sich verschlossen, sind beide offener, als es bei B. den Anschein hat. Heidegger tritt immer mehr als Philosoph des Seins hervor; die Existenz wird dem Sein untergeordnet und behält eine letzte, freilich bisher unbestimmte Offenheit zu Gott. Außerdem hat sich Heidegger inzwischen mit einem Kapitel seiner „Holzwege" (248—295) deutlicher als bisher von Rilke distanziert; dieser gehört noch dem Zeitalter der Subjektivität an, und sein „Offenes" fällt keineswegs mit Heideggers Nichts oder Sein zusammen. Obwohl B. im Gegensatz zu Angelloz schon eine gewisse Zurückhaltung walten läßt, dürfte eine Übereinstimmung zwischen Rilke und Heidegger in dem von ihm angedeuteten Maße kaum vertretbar sein. Was Rilke selbst betrifft, so hat neuerdings *Bollnow* (Rilke, Stuttgart 1951) wenigstens für den spätesten Rilke (nach den Elegien) gezeigt, daß er „zu einem befreienden Ausblick durchdringt". Kann dann der Sinn der Elegien die radikale Verschlossenheit sein? Gegen diese wendet sich die in den Text der Elegien rein sprachlich sich versenkende Deutung von Kreutz (Rilkes Duineser Elegien. München 1950), die alle philosophischen und weltanschaulichen Vor-urteile fernzuhalten strebt. Diese neueren Versuche werden genau so wenig wie B. das letzte Wort gesprochen haben; daß er einen beachtlichen Beitrag geleistet hat, wird durch die weiterführende Arbeit anderer nicht verkleinert. Lotz

Knittermeyer, H., Jakob Burckhardt. Deutung und Berufung des abendländischen Menschen. 8° (293 S.) Stuttgart, Hirzel. DM 9.—. — Der im 19. Jahrhundert wohlbewanderte Verf. gliedert sein Buch sachgemäß und klar. Nach einer kurzen Würdigung der Selbstbiographie Burckhardts behandelt er „die drei großen Potenzen" in der Geschichte: Staat, Religion und Kultur, hebt den Burckhardtschen Begriff der Geschichte ins Licht, stellt das Urteil über die Antike, das Mittelalter, die Gegenwart heraus und schließt mit einer kurzen Erörterung über die Humanitas. Das Buch ist in den Monaten des Zusammenbruchs geschrieben als Trost und Weggeleit, daß die Begegnung mit der Persönlichkeit Burckhardts „uns mit den zeitlichen und ewigen Bezügen der menschlichen Wirklichkeit vertraut mache und den Mut stärke, auch unter widrigen Verhältnissen die Forderung der Gegenwart anzunehmen" (15). K. tadelt an A. v. Martin, dessen Buch über die Religion Burckhardts er als grundlegendes Werk anerkennt, daß er in einzelnen Abschnitten Widerspruch herausfordert, „weil er seine eigene konfessionelle Gebundenheit nicht zu verleugnen vermag" (78 Anm. 1). Dasselbe gilt von K. selbst, dessen religiöse Unbestimmtheit, etwas vage Christlichkeit und gefühlsame Gottesidee dem Humanismus Burckhardts mehr

vertrauen, als es tragbar ist. Burckhardts historisches Prophetentum wird klar herausgearbeitet, aber daß der von ihm und K. vertretene Pessimismus zum großen Teil die Folge der reinen, individualistischen Humanitas ist, wird nicht genügend erkannt. Von dieser allerdings wesentlichen Wertung abgesehen, bedeutet K.s Darstellung eine zuverlässige und gründliche Zusammenfassung, die durch die stete Bezugnahme auf die Gegenwart besonders reizvoll ist. Becher

Kastil, A., Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre. 8° (337 S.) München 1951, Lehnen. DM 18.—; geb. DM 21.50. — Brentano war sehr zurückhaltend in der Veröffentlichung seiner philosophischen Forschungen und hinterließ viel handschriftliches Material, dessen Veröffentlichung (in der Gesamtausgabe Meiner-Verlag, Leipzig) zwar von O. Kraus und A. Kastil in Angriff genommen wurde und nach deren Tod von Frau Prof. Mayer-Hillebrand fortgeführt wird, aber noch lange nicht abgeschlossen ist. Doch sind darin Brentanos Gedanken oft weit verstreut und darum schwer zugänglich; auch war der Philosoph in beharrlicher Denkarbeit über manche in früheren Werken vertretene Auffassungen hinausgewachsen. Deshalb plante er selbst gegen Ende seines Lebens eine zusammenfassende Darstellung seiner Philosophie, kam aber nicht über Ansätze hinaus. Zur Ausführung dieses Planes war niemand berufener als K., da er, vom Brentanoschüler Marty in die Lehre des Philosophen eingeführt, in persönlichem Kontakt mit Brentano und in lebenslänglicher intensiver Beschäftigung mit dessen veröffentlichtem und nicht veröffentlichtem Gedankengut die genaueste Einzelkenntnis erworben und sich völlig das Denken des Meisters zu eigen gemacht hatte. Die Herausgabe des Werkes, das der 75jährige schrieb, konnte er freilich nicht mehr erleben; sie wurde nach seinem Tod von *Fr. Mayer-Hillebrand* besorgt. — Es ist hier nicht der Ort, den Inhalt dieses inhaltsreichen Werkes darzulegen. Nur kurze Hinweise: Nach einer Einleitung, die das Leben und Wirken Brentanos schildert, entfaltet K. dessen gesamte Philosophie in ihrer endgültigen Gestalt. Gemäß der Überzeugung Brentanos von der zentralen Stellung der Psychologie nehmen psychologische Fragen einen breiten Raum ein: die Bewußtseinsakte (Vorstellen, Urteilen, Interessenehmen), die echten und die fiktiven Objekte usw. Damit verbinden sich erkenntnistheoretische Fragen: unmittelbare und mittelbare Erkenntnis; und naturphilosophische Probleme: Zeit, Raum und Materie. Daran schließt sich die Grundlegung der Ethik: das Sittengesetz und die Freiheit des Willens (vgl. dazu den jüngst erschienen Band der Gesamtausgabe der Werke Brentanos: Grundlegung und Aufbau der Ethik, Bern 1952, hrsg. v. Mayer-Hillebrand). Die letzten Kap. behandeln Brentanos Lehre vom rationellen Theismus (Gottesbeweis), von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, und über das Verhältnis von Religion und Philosophie. Eine sehr detaillierte, thesenhaft gefaßte Inhaltsübersicht erleichtert die Orientierung. Gewiß ist so manche der Auffassungen, die hier dargelegt werden, heute wissenschaftlich überholt, andere aus philosophischen oder theologischen Gründen abzulehnen — auch aus theologischen: wenn etwa Brentanos Weg aus der Kirche gerechtfertigt und die überlegen distanzierte Haltung des „Weisen" gegenüber Religion und Kirche begründet wird. Trotzdem hat auch heute Brentano viel zu sagen. Besonders seine methodische Sauberkeit philosophischer Forschung sollte dem Denken der Gegenwart zum Vorbild dienen. Darüber hinaus ist bei dem weitreichendem Einfluß, der sachlich von ihm ausging, diese sorgfältige Darstellung seiner gesamten Lehre mit Dank zu begrüßen. Coreth

Lecat, M., Maurice Maeterlinck et son oeuvre. 1. Band, 2. Aufl. gr. 8° (454 S.) Uccle-Bruxelles 1950, Selbstverlag. — Diese umfassende, mit größter Genauigkeit durchgeführte Studie über das dichterische, wissenschaftliche und philosophische Lebenswerk M. Maeterlincks kam in 1. Aufl. unter dem Titel „Le Maeterlinckianisme" in 2 Bänden Brüssel 1937 und 1939 heraus und wurde in Schol 15 (1940) 117 f. schon angezeigt. Die 2. Aufl. unterscheidet sich nicht wesentlich von der ersten. Die Biographie (1—27) ist ausführlicher als früher und bis ans Lebensende M.s, der 1949 im Alter von 87 Jahren starb, weitergeführt. Der Großteil des Werkes (28—406) ist wörtlicher Abdruck der Erstauflage. Anfangs werden sämtliche Werke M.s in chronologischer Ordnung knapp dargestellt (28—99), dann in systematischer Weise ihre

Eigenart und ihr Inhalt eingehend analysiert (100—407): der allgemeine Charakter des M.schen Schrifttums, seine Stellungnahme zu einzelwissenschaftlichen Fragen, zu Philosophie und Religion, zu Moral und Recht, zu Politik und Soziologie, und schließlich zum Kriegsproblem. Die darauffolgenden „Addenda" (409—447) sind neu hinzugekommen; sie verarbeiten in Form von Anmerkungen neues Material. — Ohne die literarische Meisterschaft, die Vielseitigkeit und geistige Beweglichkeit, die M.s ungeheueren Erfolg und Einfluß begründet haben, leugnen zu wollen, setzt sich der Verf. in scharfer Kritik mit M.s Denken auseinander, in dem sich eine haßerfüllt antichristliche Haltung (1914 wurden die Werke indiziert) mit wissenschaftlicher Oberflächlichkeit und einem Zug ins Dunkle, Geheimnisvolle verbindet. Hinter spielerisch geistreichen Worten verbirgt sich das Fehlen einer klaren Weltanschauung; es tritt aber oft genug in Selbstwidersprüchen in Erscheinung. Treffend ist das Urteil, das Kard. Mercier nach der Lektüre von M.s „La Mort" in einem Brief (1917) äußert: „Warum schreiben Sie, wenn Sie nichts zu sagen haben? Schreiben Sie Romane, aber geben Sie sich nicht den Anschein, Wissenschaft und Philosophie zu treiben!" (423.)

Coreth

Stegmüller, W., Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie (Sammlung „Die Universität", 32). kl. 8° (494 S.) Wien-Stuttgart 1952, Humboldt. DM 12.50. — Die hier versuchte „historisch-kritische" Einführung greift einige Denker heraus, in denen „typische Repräsentanten einer bestimmten Weise gegenwärtigen Philosophierens" erblickt werden können. Bewußt übergangen sind lebensphilosophische Richtungen und die neueren scholastischen Schulen. An die Darstellung schließt sich jeweils eine kurze Kritik an, die möglichst immanent zu sein sich bemüht. Vorgeführt werden der kritische Empirismus Brentanos, die reine Phänomenologie Husserls, die „angewandte Phänomenologie" Schelers, die Existentialontologie Heideggers, die Existenzphilosophie Jaspers', N. Hartmanns „kritischer Realismus", dann der logische Positivismus des Wiener Kreises und dazwischen noch der transzendentale Idealismus R. Reiningers und der aprioristische, universale Seinsmonismus P. Häberlins, zwei Namen, die doch wohl Außenseiter in der heutigen Philosophie bezeichnen und auch kaum von spürbarem Einfluß sind. Im wesentlichen bleibt alles auf das deutsche Sprachgebiet beschränkt. Sachlich gut wird von der „Konstanz der philosophischen Probleme" ausgegangen. Die Frage nach dem Menschen erweist sich als Mittelpunkt, wobei der logische Positivismus allerdings eine Ausnahme macht. Während aber etwa bei N. Hartmann das Thema Mensch nur seinem natürlichen Gewicht nach den Mittelpunkt bildet, wird es in der Existenzphilosophie allbeherrschend. Der Verf. bleibt hier bei einer Interpretation Heideggers stehen, die dessen folgenschwere Weiterentwicklung zum „Seinsdenken" nicht mehr verfolgt; darum verfängt sich die anschließende kritische Würdigung auch in sekundären, meist erkenntnistheoretischen Fragestellungen. Auch bei der Analyse von Jaspers' Existenzphilosophie drängt sich des Verf. Vorliebe für erkenntniskritische Probleme vor; hier wird betont, daß die Kantische Annahme der Unerkennbarkeit des Ansichseienden bei Jaspers Voraussetzung ist, und daß gerade damit dem Anliegen moderner philosophischer Forschung, die um den Zugang zum Sein selbst ringt, der Weg verlegt werde. Dieser Einwand dürfte von N. Hartmann inspiriert sein, mit dem der Verf. anscheinend noch am ehesten sympathisiert. Aber er verkennt den Sinn der kantischen Voraussetzung bei Jaspers; da handelt es sich nicht um idealistische Auslegung der Erfahrungswirklichkeit, sondern um ihre Relativierung auf „Kategorien", die aber niemals „das Sein" aufzufassen vermögen. Mit N. Hartmann glaubt der Verf. wieder „eine Welt nüchterner, objektiv-sachlicher Forschung" zu betreten, obwohl er ihm nicht überall enthusiastisch zustimmt. Am besten geglückt ist das Kap. über den logischen Positivismus; mit hoher Sachkenntnis wird das philosophische Ungenügen der Methoden des Wiener Kreises nachgewiesen. Schon um dieses Kapitels willen ist das Buch äußerst lesenswert. Ein eigener schöpferischer Ansatz des Philosophierens ist freilich noch nicht sichtbar.

Ogiermann

Mounier, E., Einführung in die Existenzphilosophie (dt. von W. Richter). kl. 8° (180 S.) Bad Salzig u. Boppard, Rauch. Geb. DM 8.—. — Mounier, der leider

allzu früh abberufene, kraftvolle und eigenständige Denker, tritt durch seinen „Personalismus" in eine gewisse Verwandtschaft mit den Existenzphilosophen. Deshalb ist es besonders aufschlußreich zu sehen, wie er sich mit diesen auseinandersetzt; das besorgt er in dem vorliegenden Buch zuverlässig und gründlich. Ganz allgemein wird der Existentialismus umschrieben als „eine Reaktion der Philosophie vom Menschen gegen die Übersteigerung der Philosophie von den Ideen und von den Dingen" (9). Das geschichtliche Werden und die verschiedenen Spielarten dieses Denkens kommen deutlich zum Vorschein. Stets hebt sich die christliche Linie von der nicht-christlichen in aller Schärfe ab. Richtig sieht der Verf., daß sich Sartre „in grundsätzlichem Gegensatz zu den Begründern der modernen Existenzphilosophie" (8) befindet. Trotzdem scheint er Heidegger noch zu sehr in die Nähe von Sartre zu rücken, insofern er auch jenen atheistisch-nihilistisch deutet. In den einzelnen Kapiteln des Buches werden die Grundthemen der Existenzphilosophie mit genauer Sachkenntnis besprochen, wobei ebenso das verstehende Bejahen der positiven Anliegen wie die gesunde kritische Unterscheidung angenehm berühren. Es gilt, den vielfältig verlorenen Menschen wieder zur Fülle seines Existierens zu erwecken; darin liegt die Umkehr zur Person, die sich durch die freie Entscheidung selbst ergreift und so verwirklicht. Im Gegensatz zum bisherigen Philosophieren ist hierbei die Begegnung mit dem Anderen entscheidend, obwohl eine direkte Kommunikation mit ihm nicht möglich ist. Letztlich gründet die Existenz in der Transzendenz oder in Gott, von dem allein her sie die Fülle ihrer selbst erreichen kann. Dazu ist es aber erforderlich, jeden Subjektivismus zu überwinden. Anderseits kann man freilich die Existenz nicht mehr als eine bloße Ergänzung der Essenz sehen; vielmehr hat die Essenz einzig im Bezug zur Existenz einen Sinn und ist deshalb stets in möglichster Nähe zu dieser zu betrachten. So führt auch der Weg zu Gott durch die Analyse des im Vollzug der Existenz immer schon enthaltenen Seins. Die Existenz als Freiheit und ihren Bezug zur Transzendenz möchte M. eher dem Glauben als dem rationalen Wissen zuordnen, wobei das, was hier mit Glauben und mit Wissen gemeint ist, noch der weiteren Klärung bedarf.

Lotz

Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften. Festschrift aus Anlaß seines 60. Geburtstages. 8° (174 S.) Bern, Francke. Fr. 14.50. — Diese Festschrift will Heidegger dadurch ehren, daß sie bezeugt, „welche positive Wirkung auf die konkrete wissenschaftliche Forschung seit Jahrzehnten von ihm ausgeht" (5). Mit dem Bedenken, das sich einem solchen Unternehmen entgegenstellt, daß es nämlich „etwas verfrüht" (5) ist, haben sich die Verf. schon selbst auseinandergesetzt. Obwohl sich die Wirkung, um die es hier geht, „heute erst als schwer formulierbare Richtunggabe anzeigt" (5), schien es an der Zeit, von ihr zu sprechen. Freilich ist es nicht gelungen, die angestrebte Vollständigkeit zu erreichen; doch kommen so viele und so wichtige Gebiete zu Worte, daß ein eindrucksvolles Bild von der Tiefe und Vielseitigkeit des Einflusses Heideggers entsteht. Die Beiträge betreffen Theologie (allerdings nur in protestantischer Sicht), Philosophie, Psychologie, Psychiatrie, philosophische Anthropologie, Erforschung des griechischen Altertums, Kunstgeschichte, Literaturwissenschaft und sogar theoretische Physik. Unter den Verfassern sind so bedeutende Männer wie *Binswanger, Schadewaldt* und *C. F. von Weizsäcker,* um nur einige zu nennen. Einmütig findet sich bei allen die Feststellung, daß in Heidegger eine Radikalität und Ursprünglichkeit des Fragens aufgebrochen sei, die überhaupt erst an das heranführt, was Sein und Dasein, Zeit und Geschichtlichkeit sind, und die so den Wissenschaften „die entscheidende Weisung" (137) zukommen läßt. Diese sind nunmehr imstande, sich selbst im Ganzen des Menschseins zu verstehen, ihr Wesen und ihre Methoden neu zu bestimmen, Krisen und Spaltungen von der Wurzel her zu überwinden. Dabei geht es nicht nur um Aufgaben, die der Philosophie der betreffenden Wissenschaften zuzuweisen, sondern auch um solche, die von den Wissenschaften selbst zu lösen sind. Besonders hervorgehoben sei das Ergebnis von *Schrey,* daß die Philosophie nach Heidegger zwar nicht über das Sein hinauskomme, aber für die Offenbarung Raum lasse (vgl. 16). Geistvoll ist die Art, wie *Schadewaldt* an Odysseus die Aletheia verdeutlicht. Wichtige Aufschlüsse über die Eigenart und die Werdestufen von Heideggers Interpretationskunst hat *Szilasis* Abhandlung zu vermitteln.

Lotz

Knittermeyer, H., Die Philosophie der Existenz (Sammlung „Die Universität", 29). kl. 8° (504 S.) Wien-Stuttgart 1952, Humboldt. DM 13.50. — Eine neue Darstellung des Werdens und Wesens der Existenzphilosophie, die als Höhepunkt des modernen Philosophierens betrachtet wird. Ihre Genesis wird bis in den italienischen Humanismus hinabverfolgt, wo bereits der „Mensch" in seiner Ganzheit und Welthaftigkeit auf neue Weise Thema und Problem ist. Schon bei der Analyse des cartesianischen „cogito" arbeitet der Verf. gut heraus, wie der Ansatz im Selbstbewußtsein schließlich doch dasjenige verfehlt, was jetzt „Existenz" heißt, nämlich das vor aller Subjekt-Objekt-Differenz gegebene, transzendierende Hinausstehen des Menschen in Welt, Sein, Gott. Bereits Pascal sieht sich genötigt, „das Existieren als ein Transzendieren zu verstehen" (57). Schelling aber bereitet mit seiner Lehre von der Freiheit, der Faktizität des Daß-Seins und dem „Ungrund" in Gott den Weg ganz unmittelbar. Er hebt das selbstgewisse Beisichsein auf zugunsten der „Hingabe an das Begegnende" (95). Existenz als Hingabe-Transzendenz bricht dann bei Kierkegaard offen durch. All die genannten Denker werden z. T. in eingehenden Analysen vorgeführt, wobei sich allerdings oft und längst Gesagtes wiederholt. Ähnliches gilt für die Bemerkungen über Nietzsche, bei dem freilich gerade die „lösende Zuwendung zu einem Du ausbleibt" (167). Nach einem interessanten Kapitel über Ansätze zu existenzphilosophischen Ideen in der deutschen Universitätsphilosophie bis zum 1. Weltkrieg kommt Heidegger in aller Ausführlichkeit zu Wort. Gerade seine Wende zum „Seinsdenken" wird mit nicht gewöhnlicher darstellerischer Kunst nachgezeichnet. Dennoch vermag nicht deutlich zu werden, was Heidegger eigentlich meint, wenn er formuliert: „Das Denken bringt in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache"; die Zuordnung des Seins zum Wort scheint doch eine solche zum Logos zu bedeuten, womit Heidegger in das zurückfiele, was er an der gesamten abendländischen Philosophie seit Plato auszusetzen hat, die Subjektivierung des Seins durch dessen Bezug auf eine wie immer gedachte Subjektivität. Oder wird hier nur ein neuer Ausdruck gefunden für den Grund-Satz von der Zweieinheit „ontologischer" und (im ursprünglichen Sinn) „logischer" Wahrheit? Ist das Sein an und durch sich selber erkennbar, intelligibel? Dann könnte Heidegger aber den erwähnten Vorwurf gegenüber der philosophischen Überlieferung des Abendlandes nicht mehr aufrechterhalten. — Das Kapitel über Jaspers ist wertvoll wegen der klaren Darstellung des Gegensatzes von Ontologie und Periechontologie. Der Existenzialismus Sartres, der „am Vorrang des Bewußtseins festhält" (370), wie auch die phänomenologische Metaphysik Marcels finden gleicherweise eine kundige Vermittlung. Ein Zwischenkapitel über „katholische Existenzphilosophie in Frankreich" (mit Absehen von Marcel), in dem Maritain als führend figuriert, läßt sehen, daß der thomistische Begriff der Existenz in der Auseinandersetzung mit Sartre seine tiefe Bedeutung haben könnte. Was der Verf. abschließend über das Verhältnis von Existenzphilosophie und christlichem Glauben auszuführen sich bemüht, zeigt ihn als christlich inspirierten Denker. Er möchte es unternehmen, von Heidegger aus einen Punkt anzusteuern, in dem „das philosophische Sagen und das Zeugnis des Glaubens aufeinandertreffen" (479). Dabei enthüllt sich ihm Gott als undurchdringliches Ineinander von Liebe und Zorn. Ogiermann

Iriarte, J., S. J., La ruta mental de Ortega. 8° (180 S.) Madrid 1949, FAX. Pes. 26.—. — Das aus einer Aufsatzreihe in RazFe hervorgegangene Buch zeichnet den Entwicklungsgang des bekannten spanischen Kulturphilosophen J. Ortega y Gasset und die Grundlinien seiner Philosophie. Von Anfang an steht er stark unter dem Einfluß deutscher Denker und Historiker, namentlich Diltheys. In jüngster Zeit wendet er sich mehr der angelsächsischen Welt zu, ohne von dort viel Gegenliebe zu erfahren. Der Grundzug seiner Philosophie ist der Historismus, den er voll von Dilthey übernimmt. Europas größte Entdeckung ist der Sinn für das Geschichtliche. Das Geschichtliche ist das wahre Absolute. Insbesondere hat der Mensch kein bleibendes Wesen, keine Substanz, die Geschichte ist seine ganze Realität, er ist nicht ein „factum", sondern ein „faciendum". Entsprechend wird alle übergeschichtliche Wahrheit, vor allem jede Metaphysik abgelehnt; sie ist nur ein Spiegelbild der Wirklichkeit im veränderlichen Spiegel des Menschen, „optische Täuschung" (40). Die Philo-

sophie ist ein Schwimmversuch des durch den Verlust des Glaubens entwurzelten Menschen, ein Schwimmen auf dem Meer der Zweifel. Nach Ortega sind alle großen Denker Apostaten. Das 5. Kap. vergleicht Ortega mit dem ebenfalls in Spanien geborenen amerikanischen Philosophen Santayana. Beiden gemeinsam ist der Abfall vom Glauben und ein gewisser Materialismus. Man spricht zwar vom „Spiritualismus" Santayanas, aber das Geistige ist für ihn doch nur Ausfluß der Materie, ebenso wie es für Ortega keine unkörperliche Substanz, sondern nur eine aromatische Qualität ist, die einige Dinge besitzen, andere nicht (142). Santayana ist freilich folgerichtiger und straffer in seinem Denken als Ortega. Das letzte Kap. behandelt Fragen des geistigen Lebens im spanischsprechenden Südamerika, ein Anhang die Entwicklung der Philosophie in den Vereinigten Staaten. de Vries

Schaller, H., Die moderne Welt. gr. 8° (125 S.) Meisenheim, Glan 1950 Westkulturverlag Anton Hain. DM 4.—. — Das 1. Kap. des Buches scheint als Ziel des Verf. zu verraten, daß er eine Zusammenfassung der wesentlichen Zeitströmungen geben, sie aus ihren Ursprüngen ableiten und einer Kritik unterwerfen möchte. Dabei räumt er der von der katholischen Kirche beeinflußten Welt eine Sonderstellung zu, die er auf die Beichtpraxis zurückführt, durch die die sittlichen Begriffe erhalten bleiben. Der eigentliche Inhalt des Buches ist aber eine Bestandsaufnahme von Namen und Richtungen, die auf den Gebieten der bildenden Künste, der modernen Musik und Literatur festzustellen sind. Der Verf. teilt jeweils das Urteil seines persönlichen Geschmacks mit. Die Gegenwart, etwa die abstrakte Kunst und die dem Impressionismus folgende Entwicklung der Literatur wird nicht behandelt, höchstens der Ansatz mitgeteilt, aus dem sie entsteht. Becher

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

d'Abro, A., The Rise of the new Physics, its mathematical and physical Theories. 2 Bde. 2. Aufl. 8° (VII u. 428, 553 S.) New York 1951, Dover Publications. zus. Doll. 8.—. — Karlson, P., Du und die Natur. Eine moderne Physik für jedermann. 8° (414 S.) Berlin 1951, Druckhaus Tempelhof. DM 15.—. — Ähnlich wie von dem früher besprochenen Buch von d'Abro über die Relativitäts-Theorie (Schol 27 [1952] 457) kann man auch von diesen beiden Bänden sagen, daß sie — hinsichtlich der Quantenphysik — im wesentlichen das Tatsachenmaterial darbieten, ohne dessen Kenntnis heute keine Naturphilosophie getrieben werden kann, und zwar weitgehend, ohne mathematische Vorkenntnisse vorauszusetzen, immer jedoch so, daß eine Beherrschung der von der höheren Schule vermittelten Mathematikkenntnisse genügt. Auf dieser Grundlage führt der 2. Bd. über Wellen- und Matrix-Mechanik bis zur Diracschen Transformationstheorie und dürfte damit einen in einer nicht-lehrbuchhaften Darstellung bisher unerreichten Einblick in den mathematischen Formalismus der Quantenphysik und in die Eigenart ihrer Denkweise bieten (viele der in den „Physikalischen Prinzipien der Quantentheorie" von Heisenberg zusammengestellten Überlegungen sind in den Text hineingearbeitet). Man hätte nur gewünscht, daß der Verf. dem Leser, der sich einmal so weit durchgearbeitet hat, auch noch eine Übersicht über die Quantentheorie der Wellenfelder, über Kernphysik und kosmische Strahlung gewähren würde. Der 1. Bd. ist der klassischen Physik gewidmet mit Vorbemerkungen über Funktionen, Gruppen, Differential-Gleichungen, mit einem eigenen Kap. über das Wesen der Mathematik usw.; auch hier wird dem Leser wenigstens eine Bekanntschaft mit Begriffen und Denkweisen vermittelt, die sonst nur auf dem Weg des Fachstudiums zugänglich sind. Die empiristische Grundeinstellung des Verf., die in dem oben erwähnten Buch über die Relativitäts-Theorie manchmal sehr im Vordergrund steht, tritt im vorliegenden Buch weithin zurück zugunsten einer objektiven Darstellung der Problemlage. Im einzelnen wäre etwa anzumerken, daß es sich an vielen Stellen, an denen d'A. von „psychologischen" Haltungen, Gesichtspunkten usw. spricht, vor allem in den Kap. 13 und 16, in Wirklichkeit um echt philosophisch-erkenntnistheoretische Probleme handelt. Zur Kausalitäts-Diskussion im letzten Kapitel vgl. Schol 28 (1953) 161, dort ist auch das Einsteinsche Argument für den Determinismus, das

d'A. als „highly technical" (957) seinen Lesern nicht glaubt zumuten zu dürfen, dargelegt und der berechtigte Sinn der „fundamental vagueness" (957) in der Natur am speziellen Fall der Interferenz-Erscheinung diskutiert. Interessant ist, wie sich d'A. vorher (653) ganz unwillkürlich und selbstverständlich zu dem z. B. von v. Weizsäcker als philosophisches Vorurteil abgelehnten erkenntnistheoretischen Realismus bekennt. 21 Porträts führender Physiker schließen die beiden Bände ab. — Wer über dem Durcharbeiten des Buches von d'A. müde geworden ist, greife zu dem Buch von P. Karlson. Es führt in die gleiche Welt der modernen Physik; aber nun ist alle Mathematik verschwunden, und an ihre Stelle sind Schnurren und 182 lustige Zeichnungen getreten. So, daß man beim Lesen immer wieder lachen muß — und staunen über die Treffsicherheit der Vergleiche und die Tiefe, in die diese scheinbar zwanglosen „Plaudereien" hinabführen. Nur zwei Beispiele: S. 286 wird der Leser — ganz beiläufig — mit dem Zusammenhang von Spin und Zitterbewegung und der daran anknüpfenden Erklärung des Spins durch virtuelle Emissions- und Reabsorptionsprozesse im Sinn der Feldmechanik bekannt gemacht; die Heisenbergsche Überlegung über den „Schnitt" zwischen Objekt und Subjekt (vgl. Schol 27 [1952] 229 ff.) ist nicht nur in den laufenden Text hineingearbeitet (326 ff.), sondern tritt noch einmal in der großen Aussschlagtafel am Ende des Buches auf, die die ganze Physik und ihre Zusammenhänge in bunten Trickzeichnungen auf einen Blick darbietet. Natürlich darf man, wenn das Gespräch auf philosophische Fragen kommt, die gewählten Ausdrücke nicht auf die Goldwaage legen; immerhin ist das Buch ehrlich genug, zuzugeben, daß auch in Physikerkreisen noch nicht alle Zweifel hinsichtlich der Kausalitäts-Diskussion verstummt sind. Bopp, der Münchener theoretische Physiker, und ein Bruder des verschollenen Verf. haben die vorliegende Neuauflage dem neuesten Stand der Forschung angepaßt; so enthalten z. B. die 12 Bildtafeln nicht nur Aufnahmen des 200-Zöllers vom Mount Palomar und des Heidelberger Zyklotrons, sondern auch solche von Explosions- und Kaskaden-Schauern in Nebelkammern und von Kernexplosionen und zerfallenden Mesonen in photographischen Schichten. Büchel

Destouches-Février, P., La structure des théories physiques (Philosophie de la matière, 2) 8° (423 S.) Paris 1951, Presses Univers. de France. Fr. 1400.—. — Die Verfasserin hat sich durch eine Reihe von physiktheoretischen und logischen Arbeiten, die z. T. in den Sitzungsberichten der Pariser Akademie veröffentlicht sind, einen Namen gemacht. In dem vorliegenden Werk, zu dem *L. de Broglie* das Vorwort geschrieben hat, unternimmt sie es, eine allgemeine Logik der Physik zu entwerfen. Die Begriffsverwirrung, die seit der Wellenmechanik in der theoretischen Physik herrscht, zwingt dazu, die formalen Strukturen der klassischen und modernen Physik aufzudecken und diese in ihren gegenseitigen Beziehungen zu vergleichen. Das leistet das 1. Kap. des Buches. Auf Grund dieser Bestandsaufnahme der vorliegenden Theorien hebt das 2. Kap. die allgemeinen Beziehungsmöglichkeiten heraus, die zwischen physikalischen Theorien walten können (Gleichwertigkeit, Wechsel und Verbindung, Gültigkeitsbegrenzung . . .). Die „Physikologik" hat nicht nur das formale Gerüst jeder physikalischen Theorie darzustellen, sie muß auch die physikalischen Gegebenheiten berücksichtigen; neben die formalen Bedingungen (die Schemata der Induktion, Deduktion, des Analogieschlusses) treten deshalb die „nichtformalen" — axiomatischen und experimentellen — Voraussetzungen der Physik als Untersuchungsgegenstände dieser Logik. Das wichtigste gemeinsame Wesensmerkmal der physikalischen Theorien sieht die Verfasserin in der Forderung an die Physik, nicht bloß Tatsachen in Aussagen festzustellen, sondern sie zu Gesetzen zusammenzufassen, die Voraussagen für die Zukunft ermöglichen. Das 3. Kap., das über Begriff und Bedingungen von Messung und Voraussage handelt, ordnet die physikalische Theorie ein in eine allgemeine Theorie der Voraussage. Die Struktur der physikalischen Theorien ist verschieden, je nachdem die in ihnen auftretenden Meßgrößen voneinander unabhängig oder miteinander gekoppelt sind. Die Untersuchung der sich so ergebenden Zusammenhänge (4. Kap.) bildet die Überleitung zum letzten Hauptstück des Werkes über Determinismus und Indeterminismus. Sein Ergebnis, das dem Philosophen als Ausgangspunkt weiterer Bearbeitung dienen soll, wird in sieben Sätzen zusammengefaßt (312—316), die in der Feststellung gipfeln: Im Mikrophysi-

kalischen ist neben dem Objekt auch das Subjekt entscheidend am Beobachtungsvorgang beteiligt. Das scheint nichts Neues zu bringen. Der Wert der Studie liegt auch nicht so sehr in diesem Ergebnis, sondern in der überaus gründlichen und sauberen Methode, mit der es — unter reichlicher Verwendung der logistischen Symbolik — gewonnen wird. Da sich diese „Theorie der Theorien" naturgemäß auf einer Ebene hoher Abstraktion bewegt, stellt sie einige Anforderungen an den Leser; wer sich aber ein wenig einarbeitet, wird der Verf. für die so wertvolle Klärung der Begriffe dankbar sein. Pohl

Frank, Ph., Modern science and its philosophy. gr. 8° (324 S.) Cambridge 1950, University Press (London: Geoffrey Cumberledge). S 30.—. — Fr. hat in diesem vornehm ausgestatteten Buch 16 Artikel gesammelt, die er während vier Jahrzehnten in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hat. Dazu hat er eine Einleitung von 52 Seiten geschrieben, die seine eigene philosophische Entwicklung im Zusammenhang mit dem Wiener Kreis schildert — eine wertvolle Ergänzung zu den knappen Angaben von *V. Kraft*, Der Wiener Kreis, 1950. Zu diesem geschichtlichen Überblick ist der Verf. besonders berufen, da er die Anfänge des Wiener Kreises als Mitbegründer erlebte und mit Neurath, Carnap, Schlick u. a. in engem Verkehr stand, bis er nach den USA auswanderte; dort lehrt er seit 1940 an der Harvard-Universität. Der Inhalt der Artikel läßt sich etwa in die folgenden drei Gedankenkreise zusammenfassen: In mehr geschichtlichem Rückblick setzt sich der Verf. mit H. Driesch und der naturwissenschaftlichen Kausalauffassung auseinander. Die Bedeutung E. Machs, des Altvaters des Neopositivismus, wird in 2 Beiträgen eingehend gewürdigt. Die mittlere Artikelreihe befaßt sich mit Themen aus dem Bereich der heutigen physikalischen Theorien. Fr. handelt über deren Verhältnis zur landläufigen Schulphilosophie, über idealistische Tendenzen in der Physik (mechanische „Erklärung" oder mathematische Beschreibung?), Determinismus und Indeterminismus, Mißverständnisse der Quantenmechanik. Die dritte Gruppe der Beiträge müht sich unter mehrfacher Hinsicht um eine Einordnung der modernen Naturwissenschaft in das heutige Geistesleben. Dabei tritt — gegen den idealistischen und materialistischen Kurzschluß — das positivistische Denken im Sinne des Verf. in den Vordergrund. Fr. fordert z. B. die semantische Analyse als vorzüglichstes Mittel klarer, mitteilbarer Geistesbildung im akademischen Unterricht. Er bleibt durchgehend dem Grundsatz des Positivismus treu: Eigentliche Erkenntnis ist nur die Erkenntnis der Naturwissenschaft, die jederzeit an der Erfahrung verifiziert werden kann. Metaphysik ist für ihn eine Übersetzung der naturwissenschaftlichen Prinzipien in die gewöhnliche Sprache, genauer: in ein dem vergangenen Wissenschaftsstand entsprechendes, heute überholtes Begriffsschema. Was sie so erreicht, sind — als Verdoppelung der exakten naturwissenschaftlichen Aussagen — allgemein verständliche metaphysische Metaphern. Ein gewisser heuristischer Wert für die Naturforschung ist der metaphysischen Erkenntnis nicht abzusprechen. Als geschlossene philosophische Systeme, die Beachtung verdienen, nennt Fr. neben dem kantischen den Thomismus und den dialektischen Materialismus. Als Zeichen nicht nur für die Belesenheit des Verf., sondern auch für seine Aufgeschlossenheit mag sein Bemühen gelten, sich zustimmend oder auch (in versöhnlichem Tone) ablehnend auf Thomas von Aquin zu berufen. Pohl

v. Weizsäcker, C. F., Kontinuität und Möglichkeit. Eine Studie über die Beziehung zwischen den Gegenständen der Mathematik und der Physik: Die Naturwissenschaften 38 (1951) 533—543. — Das Hauptanliegen des gedankenreichen Aufsatzes ist es, von der physikalischen Hypothese der „kleinsten Länge" her das alte Problem der unendlichen Teilbarkeit des Kontinuums einerseits und der „minima naturalia" (um einmal diesen Terminus zu gebrauchen) anderseits in einem neuen Licht zu sehen. Für die Hypothese der „kleinsten Länge" könnte man nach Foradori und March etwa folgende Formulierung ins Auge fassen: Ob zwischen zwei markierten Punkten noch ein weiterer markiert werden kann bzw. ob zwei Punkte als verschieden erkannt werden können, kann nur mit Wahrscheinlichkeit vorausgesagt

werden, und mit zunehmender Anzahl der Teilungsschritte geht diese Wahrscheinlichkeit von 1 gegen 0. Ein physikalischer Grund für diese Teilbarkeitsbeschränkung ließe sich nach Heisenberg etwa folgendermaßen denken: Gemäß der Unschärfenbeziehung verlangt die Steigerung der Genauigkeit einer Ortsmessung eine zunehmende Impulsunschärfe und damit eine wachsende Energiekonzentration; von einer bestimmten Genauigkeit der Ortsmessung an ist diese Energiekonzentration so groß, daß sie in zunehmendem Maß die Erzeugung etwa von Mesonen wahrscheinlich machen könnte. Finden solche Erzeugungsprozesse wirklich statt, dann setzt der damit verbundene Energieverbrauch den für die eigentliche Ortsmessung zur Verfügung stehenden Energiebetrag und infolgedessen auch die Genauigkeit der Ortsmessung wieder herab; auf diese Weise ergäbe sich die angegebene „statistische" Meßbarkeitsbeschränkung. Wesentlich für eine solche Auffassung des Problems der „minima naturalia" ist die Einführung der Wahrscheinlichkeit als quantitativer Verschärfung des Möglichkeits-Begriffs, die ja überhaupt in dem quantenphysikalischen „Wirklichkeits"-Begriff (vgl. Schol 28 [1953] 161 ff.) eine entscheidende Rolle spielt; mit dieser Heranziehung des Möglichkeitsbegriffs erhielte das alte Wort von der „Potentialität" der Teile im Kontinuum einen ganz neuen und eigenartigen Sinn. — Auf die vorausgehenden Ausführungen des Verf. über den Zahlbegriff usw. mit ihrer begrüßenswerten Ablehnung eines einseitigen Empirismus kann hier nur hingewiesen werden. Allgemein will v. W. wohl weniger eigentliche Lösungen als Problemhinweise geben; als solche sind seine Ausführungen sehr interessant und beachtlich.

Büchel

Büchner, F., Hönl, H., Köhler, O., Szilasi, W., Welte, B., Kosmos, Tier und Mensch. gr. 8° (183 S.) Freiburg, Alber. DM 4.50. — Das Buch enthält 5 Vorträge, die an der Freiburger Universität im Rahmen eines Dies Universitatis gehalten wurden. Den Anfang machen die ausgezeichneten Ausführungen von *Hönl* (Theoretische Physik) über Notwendigkeit und Plan im Kosmos. Er unternimmt den Versuch, „die Herkunft der gegenwärtigen Lage der mathematischen Naturwissenschaft nicht, wie es gewöhnlich geschieht, als eine späte Folge der Demokritischen Atomlehre, sondern als wesenhaft mitbedingt durch die frühe Auslegung des Seins in Platons Metaphysik darzustellen" (36). In feinsinnigen Analysen verfolgt er die Idee des Planes durch die Jahrhunderte bis zur modernen Physik. An einigen Sonderproblemen (Lichtgeschwindigkeit, Relativitätstheorie, Atomphysik, Elementarteilchen, Makrokosmos der Sonnen und Milchstraßen) sucht er klarzulegen, wie die heutige Physik wieder ein neues Verhältnis zum Plan-Denken gefunden hat. Die Kausalanalyse gibt als „Erklärung" nur eine begrenzte Auffassung, sie ist „nur Vorklärung im Hinblick auf die Gesetzlichkeit im Ganzen, in bezug auf den Plan" (37). Der Biologe *Köhler* nimmt diesen Gedanken auf und führt ihn in seinem Thema „Zufall, Notwendigkeit und Planmäßigkeit in der Welt des Lebendigen" weiter. Er geht von der Zielstrebigkeit aus, erörtert dann den für die vergleichende Morphologie so wichtigen Begriff des Bauplanes und zeigt das Verhältnis des „Zufalls" zur Notwendigkeit am Beispiel der modernen Vererbungslehre und Entwicklungsphysiologie auf. Die Koordinationsleistungen im Zusammenspiel der Organe und der Handlungsplan, wie er in der Instinktbewegung vorliegt, sind weitere Beispiele für Zielstrebigkeit „ohne Bewußtsein des Zieles" (v. Baer). Die Stellung des Menschen in der Welt des Lebendigen untersucht *Büchner* in seinem inhaltsreichen Vortrag „Mensch und Umwelt". Ausgehend von der Umweltforschung, der Entwicklungs- und Stammesgeschichte und der modernen Verhaltensforschung bei Tieren, kommt er zu dem Ergebnis, daß der Mensch eine grundsätzlich andere Stellung im Kosmos einnimmt als das Tier. Der Mensch ist „nicht das verhinderte Tier" (105). „Im Entwurf ist er dahin angelegt, sein Dasein nicht nur auf seine biologischen Kräfte, sondern zugleich auf seine praktisch-technische Intelligenz und auf seinen in seinem Geist sich erhellenden metaphysischen Grund zu konstituieren" (105). Die Gedanken von Hönl sucht der Vortrag von *Szilasi* „Erfahrung und Wahrheit in den Naturwissenschaften" philosophisch auszubauen. Den Abschluß des Buches bildet die gehaltvolle Vorlesung von *Welte* über „Das Heilige in der Welt". — Wenn auch durch den weit gespannten Rahmen der Vorlesungen manche Probleme eine gewisse Relativierung und „Entschärfung" erfahren haben (vgl. etwa die ver-

schiedene Wertung des Begriffes Plan bei den verschiedenen Autoren; oder das verschiedene Bild vom Menschen in der Konzeption von Köhler und Büchner), so erfüllt der Dies Universitatis doch mit diesen Vorträgen eine hohe Aufgabe im Dienste der heute mehr denn je notwendigen universitas scientiarum. Haas

Schindewolf, O. H., Der Zeitfaktor in Geologie und Paläontologie. gr. 8° (114 S.) Stuttgart 1950, Schweizerbart. DM 9.60. — Nach einer Einführung in den Zeitmaßstab als Voraussetzung geologischer und paläontologischer Forschung und in die Methoden geologischer Zeitbestimmung behandelt Sch. den Zeitfaktor in der Geologie. Durch die Altersbestimmungen radioaktiver Mineralien ist die Möglichkeit gegeben, absolute Zeitzahlen zu gewinnen. So sind z. B. seit dem Kambrium rund 500 Millionen Jahre verflossen. Das Mindestalter für die feste Gesteinskruste der Erde ist auf rund 2 Milliarden Jahre anzusetzen; nach neuesten Berechnungen dürfen für das Gesamtalter der Erdrinde 3,3 Milliarden Jahre angenommen werden. Die Entstehung der Erde (bzw. unseres Planetensystems) und die Bildung der ersten Erstarrungskruste werden als sehr schnell aufeinanderfolgende Vorgänge betrachtet, so daß die genannten Zahlen ungefähr das Gesamtalter der Erde angeben. Die früheren „astronomischen" Zahlen für das Alter des gesamten Weltalls haben eine bedeutende Reduktion erfahren; während man noch vor kurzem (Jeans, 1928) mit Jahrbillionen rechnete, hält man heute 3—6 Milliarden für sehr wahrscheinlich. Daraus ergibt sich die Folgerung, daß unsere Erde nicht wesentlich jünger ist als der Gesamtkosmos. Der Verf. weist dann an Einzelbeispielen die Bedeutung der Einführung einer absoluten Zeitrechnung für die kleineren Zeiteinheiten (Stufen und Zonen) nach. Er betont dabei das mehr oder weniger gleichbleibende Tempo der erdgeschichtlichen Entwicklung (entgegen der Beschleunigungstheorie v. Bubnoffs). Die anschließend behandelte Analyse des Zeitfaktors in der Paläontologie ergibt wichtige Einsichten in die stammesgeschichtlichen Abläufe, die in Zukunft wohl auch von den Genetikern mehr beachtet werden müssen. Interessant ist die Zusammenstellung über die Lebensdauer einiger Gattungen und Arten; erwähnt sei als Beispiel nur der Süßwasserkrebs Triops cancriformis, der vom mittleren Keuper bis zur Jetztzeit, d. h. in einem Zeitraum von rund 170 Millionen Jahren, sich unverändert erhalten hat. In dem Abschnitt über Tempo und Ablauf der Stammesentwicklung legt Sch. seine bekannte — hier durch neue Beispiele belegte — Phasengliederung der stammesgeschichtlichen Zyklen (Typogenese, Typostase, Typolyse) vor. Er kommt zu der bedeutungsvollen Folgerung, daß (anders als nach den üblichen Vorstellungen) die höheren Kategorien nicht durch fortgesetzte Addition von Artschritten entstehen, „wobei es lediglich eine Funktion der Zeit, d. h. der Zahl addierter Artschritte ist, welcher kategoriale Rang durch fortschreitende divergente Entwicklung erreicht wird" (75). Zur Erklärung der typogenetischen Phasen verlangt Sch. Mutationen, die in das Grundgefüge des Bauplanes tief eingreifen (Großmutationen, Systemmutationen, Schlüsselmutationen) und „die Tore zu neuen Entwicklungsrichtungen aufstoßen" (81). Mit einem Kap. über die zeitlichen und kausalen Beziehungen der erdgeschichtlichen und stammesgeschichtlichen Entwicklung schließt das interessante, aus einer Antrittsvorlesung an der Universität Tübingen hervorgegangene Buch. Eine eingehende Darstellung vieler in dieser Schrift berührten Fragen bietet der Verf. in seinem größeren Werk „Grundfragen der Paläontologie" (vgl. Schol 27 [1952] 568—570). Haas

Troll, W., Das Virusproblem in ontologischer Sicht. 8° (155 S. u. 47 Abb.) Wiesbaden 1951, Steiner. DM 16.—. — Das Virusproblem, das heute zu einem der meistbesprochenen Probleme der Biologie und Naturphilosophie gehört, wird hier vom Verf. ausdrücklich im Rahmen der philosophischen Problematik gesehen und behandelt. Besonders die Beziehungen der Virusfrage zum Lebensproblem werden kritisch gesichtet. Tr. baut dabei auf einem mit großer Sachkenntnis dargestellten Tatsachenmaterial auf (Begriff und Wesen der Viren, Vermehrung und Mutabilität, die Viren als entartete Plasmabausteine). Besonders der in das biologische Fachwissen weniger eingeweihte Leser wird dem Verf. für diese gründliche, allgemeinverständliche Orientierung über ein Gebiet dankbar sein, über das eine Flut un-

kritischer und unkorrekter Darstellungen im Umlauf ist. Das Buch des bekannten Pflanzenmorphologen kann als ein mutiger Vorstoß und „Brückenbau bis in die metaphysische Sphäre hinein" (Reinke) nachdrücklich empfohlen werden, besonders auch deshalb, weil der Verf. es versteht, diese Verbindungslinien zwischen Naturwissenschaft und Philosophie mit sachbegründeter Vorsicht aufzuweisen. Wenn Goethe schon in seinen „Maximen und Reflexionen" bekannt hat, man könne „in den Naturwissenschaften über manche Probleme nicht gehörig sprechen, wenn man die Metaphysik nicht zu Hilfe ruft", so gilt das heute vor allem für das Virusproblem. Der Verf., der in der botanischen Wissenschaft und in der Naturphilosophie am entschiedensten das Erbe Goethes pflegt und in vielen Arbeiten die Fruchtbarkeit dieses Gedankenerbes erwiesen hat, erfüllt auch mit seinem neuen Buch über die Viren Goethes Auftrag. Haas

Fischel, W., Die Seele des Hundes. gr. 8° (138 S., 36 Abbild.) Berlin 1950, Parey. DM 6.50; geb. DM 8.—. — Ders., Das Leben als göttliche Schöpfung. 8° (146 S., 32 Abb.) Bamberg, Meisenbach. DM 3.—. — Das erste hier angezeigte Buch des bekannten Tierpsychologen ist ein wertvoller Beitrag zur Tierseelenkunde und zeigt von neuem, daß dieses noch junge Fach auf einer einwandfreien Methodik beruht und bereits zu sehr beachtlichen Ergebnissen geführt hat. Das wird hier an einem häufig gebrauchten Versuchstier, dem Hund, in einer exakten, aber allgemein verständlichen Sprache gezeigt. F. geht von der grundlegenden Frage nach der Seele des Tieres aus, warnt vor unsachlichen Vermenschlichungen und empfiehlt deshalb den methodischen Grundsatz der sparsamsten Erklärung bei der Beurteilung tierischer Leistungen. Jede tierpsychologische Untersuchung muß von den Sinnen, die das Tier mit der Umwelt in Beziehung setzen, ausgehen. Deshalb beginnt der Verf. seine Darlegungen mit der Umwelt des Hundes. Das Kap. gibt einen gedrängten Überblick über die moderne Umweltlehre und behandelt unter anderem die Fragen: Umwelt und Umgebung; Wahrnehmung, Empfindung und Gefühl; Tönung und Valenzen; Leitlinien, Randläufigkeit und Seitenstetigkeit. Die Gefühlswelt des Hundes wird in einem eigenen Kap. beschrieben, wobei zwischen Grundaffekt (Lust, Unlust) und Feintönungen unterschieden wird. Dann werden Probleme der Fernorientierung, der Instinkte und der Geselligkeit erörtert und mit zahlreichen Beispielen belegt. Die nächsten vier Kap. behandeln eingehend den Fragenkomplex der Gedächtnisleistungen und der erlernten Verhaltensformen. Gerade hier hat der Verf. durch zahlreiche neue Experimente der tierpsychologischen Forschung viele Anregungen gegeben. Die Kap. über „Intelligenz und Verstand" und „Die Ziele des Strebens der Hunde" schließen den Hauptteil des Buches ab. Eine kurze Übersicht über die wichtigsten tierpsychologischen Begriffe faßt in einprägsamster Weise noch einmal die Ergebnisse zusammen. So ist es dem Verf. gelungen, nicht nur ein alles Wesentliche umfassendes Fachbuch für den Tierhalter zu schreiben, sondern zugleich eine fesselnde, allgemein verständliche Einführung in die reichen Tatsachen der modernen Tierpsychologie zu geben. — Die Erkenntnisse der modernen Biologie und Tierpsychologie sucht der gleiche Verf. in der Schrift „Das Leben als göttliche Schöpfung" in eine umfassende „Phänomenologie der Lebenserscheinungen" (Untertitel) einzubauen. Er geht dabei vom schlichten Naturerlebnis aus, in dem „das Gefühl der Frömmigkeit" mit einbeschlossen ist, das sich zum „Frömmigkeitserlebnis" (13) steigern kann und den Gedanken an den Schöpfer der Natur nahelegt. Tiefer in die Schöpfergedanken dringt erst eine grundsätzliche Betrachtung über das Wesen des Lebens und der verschiedenen Lebensstufen; sie lehrt uns, daß der Schöpfer das Leben auf der Grundlage des Stoffwechsels geschaffen hat, was die Organismen unter den Zwang der Energiebeschaffung stellt. In einem Gang durch die verschiedenen Baupläne des Tierreiches zeigt der Verf., wie sich das Leben langsam entfaltet und durch die verschiedensten Vervollkommnungen Energie gewinnt, Kraft spart und so an Freiheitsgewinn für eine Entfaltung des Seelischen wächst, die über den primitiven Zwang des Stoffwechselbedarfs hinausgeht. Das Wirken des Schöpfers in der organischen Natur führt so vom Leben zum Erleben; da seine Werke außerdem das Zeichen der Schönheit tragen, offenbart sich Gottes Wirken als das eines Künstlers: „Die Großartigkeit der Leistung des Schöpfers, der in freiheitlich und bunt abrollendem Leben Organismen

von höchster Zielstrebigkeit und damit auch tiefster Erlebnismöglichkeit werden ließ, läßt sich nicht einfach feststellen, sondern weckt Bewunderung und Ehrfurcht, Demut und Hingabe" (143). — Die beiden Schriften erheben sich weit über die Flut des populären tierpsychologischen Schrifttums. Der Verf. hält sich von manchen, heute auch bisweilen in der Fachliteratur üblichen Übertreibungen frei. Erinnert sei z. B. an die einschränkende Kritik an gewissen Verallgemeinerungen der Uexküllschen Umweltlehre (1, 20) und an die Ablehnung der durchgängigen Gleichsetzung der Instinkthandlung mit den besonders durch v. Holst erforschten Automatismen (1, 39). F. weist klar auf die vielen offenen Fragen hin, die heute der Tierpsychologie noch gestellt sind. Vielleicht wären die interessanten Fragestellungen und Ergebnisse der vergleichenden Verhaltensforschung (Lorenz, Tinbergen u. a.) etwas eingehender zu berücksichtigen gewesen; auch die Problematik der Symbolhandlungen und Übersprungbewegungen (Tinbergen) hätte Erwähnung verdient. Es sei auch bemerkt, daß der aristotelische Begriff der anima sensitiva mehr als nur „fühlende Seele" (44) besagt und den ganzen Komplex der inneren Sinne (sensus communis, memoria, phantasia, vis aestimativa) mitumfaßt. Diese ergänzenden Hinweise sollen keineswegs den Wert der beiden Bücher mindern, die man gerne in der Hand jedes an den Problemen der Lebenskunde Interessierten sehen möchte. Haas

Heberer, G., Allgemeine Abstammungslehre. 8° (131 S.) Göttingen, Musterschmidt. DM 8.60. — Ders., Was heißt heute Darwinismus? 8° (48 S.) Göttingen, Musterschmidt. DM 1.80. — Das aus Vorlesungen an der Universität Jena für Hörer aller Fakultäten hervorgegangene Buch gibt in gedrängter Form einen aus dem Blickwinkel des Neodarwinismus gesehenen Überblick über das reiche Tatsachenmaterial zur allgemeinen Abstammungslehre. Nach einer geschichtlichen Einleitung, in der H. besonders auf die „Renaissance der Abstammungslehre" (5) durch die Fortschritte der modernen Genetik hinweist, werden die Beweise der Abstammungslehre vorgeführt. Die Urzeugung wird als „logisches Postulat" aufgestellt. Als „modellmäßige Brücken" (13) zwischen belebter und unbelebter Natur werden Viren, Bakteriophagen und andere virusähnliche Körper angesehen. Da aber gerade in jüngster Zeit die Forschung das Lebensgeschehen als eine komplizierte, harmonische „Leistung eines Systems" herausgearbeitet hat, zögert H. doch, die Virusmoleküle oder ähnliche Molekülkomplexe als eigentlich belebt anzusehen. Dennoch betrachtet er den autokatalytischen Vermehrungsprozeß als möglichen Beginn des Lebens (17). Sodann werden Indizienbeweise für den Abstammungszusammenhang aller Organismen gebracht. Von dieser Grundlage aus werden zwei weitere Fragen behandelt: 1. Der äußere Ablauf der Geschichte der Organismen (Stammbaumforschung), und 2. die Ursachen der stammesgeschichtlichen Wandlungen (Ursachenforschung). Die Mikrophylogenie (intraspezifische Evolution nach Rensch) der gegenwärtig ablaufenden Wandlungsprozesse lassen sich heute exakt erforschen (Mutationsforschung, Populationsgenetik usw.) und werfen auch auf die großen Wandlungsvorgänge (Makrophylogenie) der Vorzeit ein bedeutsames Licht. Es ist aber zu beachten, daß wir „in den kausal erklärten Wandlungsvorgängen der Gegenwart immer nur Modelle für die phylogenetischen Wandlungen der Vorzeit sehen" können (82). Makrophylogenetische Sondermechanismen, wie sie z. B. von Schindewolf gefordert werden, lehnt der Verf. ab. — Die gleichen Gedanken entwickelt H. in der kleinen Schrift „Was heißt heute Darwinismus?" — Die vorliegenden Schriften H.s geben einen Einblick in die neodarwinistischen Positionen. Es ist begrüßenswert, daß man das Abstammungsproblem aus der kulturkämpferischen Atmosphäre der Haeckelschen Zeit herausgehoben und so eine leidenschaftslose wissenschaftliche Diskussion ermöglicht hat. H. erkennt auch eine „gefügte Ordnung" (4) an, hebt hervor, daß die naturwissenschaftliche Kausalanalyse nur die physikalische Seite des Lebens betrifft (10), und weist darauf hin, daß die Stammbäume nicht mehr als „Wahrscheinlichkeitsaussagen" (58) sein können. Jedoch können wir dem Verf. nicht zustimmen, wenn er glaubt, den „Menschen in seiner Totalität" im Rahmen der Biologie ganz verständlich machen zu können (7). Auch die Psychologie, die Philosophie, die Religionswissenschaft müssen für eine Wesensdefinition des Menschen gehört werden; diese Wissenschaften gehören mit zum erforschbaren Wirklichkeitsbereich und können deshalb nicht als „metaphysisch-mysti-

sche Sphäre" (9) abgelehnt werden. Auch in der Virusfrage wäre ein vorsichtigeres Urteil wünschenswert. Eine Reihe kenntnisreicher Biologen (wie der Botaniker H. Walter in seinem Botanischen Lehrbuch, 1. Bd.) lehnen es ab, den Viruskörper als „Brücke" zwischen toter und lebender Materie aufzufassen. Manche anderen Fragen wären noch zu diskutieren, z. B. die Urzeugung als „logisches Postulat" (11), die allzu einfache Gegenüberstellung von Schöpfung und Phylogenie, die Frage der Lückenhaftigkeit des paläontologischen Materials. Zur Begründung des Mutationsgeschehens durch das mikrophysikalische „Eintreffereereignis" und zur daraus abgeleiteten „Zufälligkeit" des gesamten phylogenetischen Wandlungsprozesses (84 ff.) sei noch bemerkt, daß gegen die treffertheoretische Interpretation der Genmutation von maßgeblicher Seite schwere Bedenken angemeldet worden sind (vgl. die Diskussion über die Genetikvorträge auf der Tagung der Deutschen Naturforscher und Ärzte in Essen 1952: Naturwissenschaften 1953, 101). Haas

Crowley, Th., O. F. M., Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries. 8° (224 S.) Löwen 1950, Nauwelaerts. Fr 150.—. — Den beiden Kap. über die allgemeine Seelenlehre Bacons und über die Lehre von der geistigen Seele stellt der Verf. ein Kap. über Bacons Leben und Werk und eines über dessen Hylemorphismus voraus. Das Vorwort schrieb *F. Van Steenberghen*. Eine ausführliche Bibliographie ist beigegeben. — Bezüglich der Lebensdaten Bacons, wie auch des Charakters seines Werkes kommt der Verf. zu verschiedenen neuen Ergebnissen. Das Geburtsdatum glaubt er nicht vor 1219/1220 ansetzen zu sollen; der Eintritt in den Franziskanerorden wird auf 1257 festgesetzt, also lange nach dem Pariser Lehraufenthalt (1241—1245). Entgegen Mandonnet nimmt der Verf. an, daß das opus maius vor dem opus minus und dem tertium entstand und daß diese beiden eine Ergänzung des ersteren darstellen. Mit St. bezeichnet der Verf. den Charakter des Systems Bacons als Aristotelismus mit neuplatonischem Einschlag („Aristotélisme néoplatonisant"). Abweichend von Gilson meint er, Bacon habe zwar Avicenna als bedeutendsten Aristoteleskommentator geschätzt, sei jedoch von ihm, aufs Ganze gesehen, unabhängig geblieben. — Als wesentliche Lehrstücke bezüglich des Hylemorphismus nennt der Verf. (gegenüber Sheridans Interpretation) die Lehre von der Wesenseinheit der Materie als potentia ad esse, die jedoch keine numerische Einheit bedeute; ferner die Annahme einer graduellen Entwicklung der forma substantialis und die seinshafte Stufung innerhalb der substantiellen Form. — Die Seele selbst wird nach Aristoteles definiert. Sie ist aber ein hoc aliquid, und selbst wieder aus Materie und Form zusammengesetzt. Die anima nutritiva und sensitiva entstehen aus der Potenz der Materie und gehen mit dem Leib wieder zugrunde. Nichtsdestoweniger hält Bacon an der substantiellen Einheit der Seele unbedingt fest, die sich jedoch, wie jede substantielle Form, entwickelt. — Die anima intellectiva ist Form des ganzen Körpers. In der Auffassung des intellectus agens machte Bacon eine Entwicklung durch: Er faßte ihn zuerst als Teil der Seele auf, dann als eine von dieser getrennte Substanz, schließlich als identisch mit Gott. Der Erkenntnisvorgang wird nach Aristoteles erklärt; Bacon gibt darüber hinaus die Möglichkeit einer unmittelbaren illuminatio von Gott her zu, die von Fall zu Fall erfolgen könne. — Die Beweisführung des Verf. wirkt in fast allen Stücken überzeugend. Man könnte lediglich fragen, ob der Einfluß Avicennas auf Bacon wirklich so unwesentlich gewesen sei. Im ganzen stellt das Werk von Cr. einen hervorragenden Beitrag zur Problemgeschichte der scholastischen Psychologie dar. Trapp

Eberhardt, M., Das Werten. Der Nachweis eines höchsten Richtungsweisers als Lösung des Wertproblems. 8° (278 S.) Hamburg 1950, Meiner. DM 12.—. — In dieser problemreichen und anspruchsvollen Arbeit — sie will die Lösung des Wertproblems bieten — legt die Verfasserin eine Grundthese zur Prüfung vor und veranschaulicht sie am Problem der Werte: Alles Erkennen, Werten und Handeln des Menschen hat in seinem eigenen Bewußtseinsgeschehen die letzte Grundlage und kann von dort aus gerechtfertigt werden. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Hauptteile der Arbeit zu sehen: die Eigenart des menschlichen Wertens (1—54), das Werten des

Menschen auf der Grundlage des relationalen Weltbegriffes (55—165), das Ideal „höchstmöglicher funktioneller Lebensreichtum" als allgemeingültiger Richtungsweiser menschlichen Wertens (166—269). E. unterscheidet, vom Bewußtseinsgeschehen ausgehend, ein unmittelbares und ein mittelbares Werten. Die unmittelbare Wertung ist eine ursprüngliche Veranlagung, die mittelbare Wertung „eine auf Grund eigener Erfahrung neuentstandene Fähigkeit zum Werten, eine erst erworbene Wertdisposition" (4). So bildet der Mensch selber seine entsprechenden unmittelbaren oder mittelbaren Werte. Unter anderem Gesichtspunkt haben die unmittelbaren Werte als Funktionswerte (Betätigungs- oder Erlebniswerte), die mittelbaren Werte als funktionsauslösende und richtungweisende Werte zu gelten (Übersicht 268 f.). Jedenfalls gibt es „keinerlei Werte, die nicht einem unmittelbaren oder einem mittelbaren Werten des Menschen ihre Entstehung verdanken" (30). Konsequent zu dieser Auffassung wird die Existenz eines besonderen Reiches der höchsten Werte (im Sinne platonischer Ideenlehre und auch im Hinblick auf die Wertlehre N. Hartmanns gefaßt) von E. abgelehnt (153—159). Man wird gern zugeben, daß mit diesen Gedankengängen die Werte auf die Funktion des Wertens und so auf das kritisch gesicherte Bewußtseinsgeschehen zurückgeführt werden. Es erhebt sich jedoch das Bedenken, ob diese Reduktion in sich selber genügend gerechtfertigt ist und ob damit nicht, auch z. B. für das Gebiet der ethischen und religiösen Werte, ein unberechtigter Psychologismus und Wertrelativismus behauptet wird. Freilich hält E. daran fest, daß es auch absolut Wertvolles gibt. Absoluten Wert schreibt sie jedem Geschehen zu, das zur Verwirklichung ihres Ideals, des „höchstmöglichen funktionellen Lebensreichtums" beiträgt (155). Wenn auch zu den hier folgenden Begründungen der Verfasserin noch Einschränkungen zu machen sind, so stimmen wir ihr vollkommen bei in ihrer These, daß für das absolut Wertvolle „keine Abhängigkeit vom menschlichen Werten besteht". Wir sehen jedoch nicht, wie diese These sich mit den Gedanken über die Entstehung aller Werte durch Wertung des Menschen (30) verträgt. Daß sowohl die absoluten Werte wie auch jeder variable Einzelwert am höchsten funktionellen Lebensreichtum (des Universums) ausgerichtet werden soll und kann, scheint uns nicht genügend dargetan. Man möchte genauer erfahren, wie die verschiedenen Sphären des Lebens, speziell das geistige und ethische Leben in ihrer je eigenen Werthöhe erkannt und eingestuft werden sollen. Auch scheint die Gefahr einer petitio principii nicht genügend ausgeschlossen. Denn auf der einen Seite muß der „höchstmögliche funktionelle Lebensreichtum" als absolut wertvoll gelten (im Sinne der Verfasserin). Auf der anderen Seite ist der höchstmögliche funktionelle Lebensreichtum der allgemeingültige Richtungsweiser für alles menschliche Werten, also auch für jene Funktion, in der dieses Ideal aufgestellt wird (unmittelbarer Wert), und für das Ideal selber (mittelbarer Wert). Gedanken über eine ontologische Fundierung der Werte und ihrer Geltungen sowie einer kritisch gesicherten Norm für die Beurteilung der Werte — eine Unterscheidung, die auch in dem Buche gelegentlich berührt wird — könnten hier zu weiterer Klärung beitragen. — Ein gutes Sachverzeichnis erleichtert das Studium dieses Buches, dem noch zwei weitere Arbeiten über das Erkennen und das Handeln folgen sollen.

Gilen

Adler, G., Zur Analytischen Psychologie. gr. 8° (279 S., 19 Tafeln) Zürich 1952, Rascher. DM 21.—. — Obwohl das Werk nur einige Probleme der Schule C. G. Jungs herausgreift, gibt es doch einen systematischen Überblick über das wesentliche Anliegen dieser psychoanalytischen Richtung. Sein gut ausgewähltes konkretes Belegmaterial ermöglicht es auch dem psychoanalytischen Laien, eine anschauliche Vorstellung zu gewinnen, was in einer Analyse vor sich geht und worauf es dort eigentlich ankommt. Der Abschnitt „Allgemeines zur Technik der Analytischen Psychologie" (26—104) muß in diesem Sinne als gelungen bezeichnet werden. Allerdings werden die Gegensätze zu Freud und Adler etwas einseitig gezeichnet und so wird das Bild der Wirklichkeit ohne Zweifel etwas verzerrt; so z. B., wenn betont wird, daß die Psychoanalyse ausschließlich mit „freien Assoziationen" arbeite, während die Analytische Psychologie die „kontrollierten und gerichteten Assoziationen" (53) anwende; ferner, wenn der Verf. seinem großen Namensvetter, dem Begründer der Individualpsychologie, einen „ausschließlich reduktiv-analytischen Gesichtspunkt" (58) vorwirft; hier beachtet er nicht, daß gerade die Individualpsychologie bemüht ist, die

finale Betrachtungsweise zu unterstreichen. — Es ist zu begrüßen, daß der Verf. sich eingehend mit dem Verhältnis des Ichs (bzw. Bewußtseins) zum Unbewußten beschäftigt und die therapeutische Rolle des Bewußtseins innerhalb des menschlichen Daseins unterstreicht (Abschnitt 4 und 5). Auch hier werden die beachtlichen theoretischen Ansätze mit eindrucksvollem und anschaulichem Material belegt. — Mit vollem Recht weist *Jung* im Vorwort alle „weltanschaulichen Prämissen" zurück, die auf einer materialistisch-rationalistischen Theorie gründen und unterstreicht zugleich den rein phänomenologischen Charakter seiner Analytischen Psychologie (8). Diesen Standpunkt betont auch der Verf. an mehreren Stellen (195, 209). Wer aber das Werk auch unter einem philosophischen Gesichtspunkt zu lesen versteht, besonders das Kap. „Psychologische Betrachtungen über Religion", dem wird ohne Zweifel auffallen, daß dem Prinzip der philosophisch-weltanschaulichen Neutralität nicht durchgehend die Treue gehalten wird. An Stelle eines abgelehnten „Ismus" tritt nicht selten, bewußt oder unbewußt, ein anderer in den Vordergrund, nämlich ein immanenter Pantheismus. Man kann doch, auch beim besten Willen, folgende Stelle z. B. nicht anders auslegen: „Dem metaphysischen Argument folgend können wir allerdings sagen, daß der Mensch eine immanente Qualität Gottes gewesen sein muß, ohne die er und seine Schöpfung unvollkommen gewesen wären. Der Mensch war Gottes immanenter Partner im Akt der Schöpfung — der Gegenpol, durch den Gott verwirklicht und bewußt wurde" (226). An einer anderen Stelle scheint der Verf. allerdings eine wesentliche Einschränkung seines eigenen Standpunktes für notwendig zu halten, wenn er schreibt: „Die Psychologie hat lediglich das Recht, über die Trennungslinie zu blicken und die Möglichkeit anzuerkennen, daß der ‚Gott in uns' einer transzendentalen Realität entspricht" (212). Vielleicht sind diese und ähnliche philosophische Unstimmigkeiten nur Ausdruck des inneren Ringens eines werdenden anthropologischen Bildes.

Stasch

Thune, N., Religion und Minderwertigkeitsgefühl. Eine Untersuchung der Auseinandersetzung der Adlerschen Individualpsychologie mit der Religion (Acta Universitatis Upsaliensis 1950, 11). 8° (101 S.) Uppsala-Leipzig 1950, Lundequist oder Harrassowitz. skr. 4.—. — In dieser Arbeit untersucht der Verf. die Einstellung Adlers und anderer bekannter Vertreter der Individualpsychologie (Wexberg, Künkel) zur Religion. Adlers Stellungnahme, speziell zum Christentum, wird mit guten Gründen als wohlwollend, aber oberflächlich bezeichnet (53). Die Versuche, von den therapeutischen Theorien und Erfahrungen aus zu einer tieferen Begegnung von Religion und Individualpsychologie vorzudringen, führen, wie Th. meint, bei Künkel dazu, „die Individualpsychologie als solche zur Religion zu machen" (85). In Wirklichkeit kam es jedoch Künkel nur darauf an, eine innere Verbindung zwischen protestantischem Christentum und Individualpsychologie zu schaffen, eine Tendenz, die von Adler selber in aller Deutlichkeit abgelehnt wird (95). Adler sah, ganz im Gegensatz zu der betont christlichen Einstellung Künkels, in den Morallehren des Neuen Testamentes und besonders auch der Bergpredigt eine Quelle von Minderwertigkeitskomplexen und Lebenshemmungen. — An einigen Stellen dieses Buches wünschte man statt der ausführlichen Zitate aus dem Schrifttum der Individualpsychologie eingehendere Analysen der gedanklichen Zusammenhänge und Voraussetzungen. Im Literaturverzeichnis wäre die Arbeit von Seelhammer nachzutragen: Die Individualpsychologie Alfred Adlers, dargestellt und kritisch untersucht vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie (1934).

Gilen

Schär, H., Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte. gr. 8° (702 S.) Zürich 1950, Rascher. DM 38.—. — In diesem breit angelegten Werk handelt es sich um die Erlösung im religiösen Sinn. Das Buch will also einen Beitrag zur Religionspsychologie geben, der allerdings für weitere Kreise bestimmt ist. Im letzten Kapitel kommen „Allgemeine Probleme der Erlösung" zur Sprache, die besonders den Theologen und Seelsorger interessieren werden, teilweise auch seinen Widerspruch herausfordern (617—687). Wie die Verbindung von Erlösung, Religion und Psychologie gemeint ist, kann in etwa aus der Definition der Erlösung entnommen werden, die Sch. am Anfang seines Buches bietet: Die Erlösung im religiösen Sinn ist

„eine Erfahrung von befreiender oder fördernder Wirkung, die durch ein religiöses Erlebnis oder ein religiöses Bekenntnis vermittelt wird" (3). Der Verf. ist sich bewußt, daß eine solch weite Fassung des Begriffes keineswegs der Fragwürdigkeit entgeht (33). Wir möchten zu diesem Begriff die Frage aufwerfen, ob „das religiöse Bekenntnis" hier in einem objektiven Sinn als Inhalt religiöser Wahrheiten und als Glaubenssystem genommen wird oder als das im Bewußtsein des Menschen auftretende Bejahen und Bekennen dieser Wahrheiten. Der hier obwaltende und für eine Psychologie der Erlösungsvorstellungen gewichtige Unterschied ist in dem Buche nicht immer genügend gewahrt. Dagegen spricht der Verf. es mit aller Deutlichkeit aus, daß es ihm auf das subjektive „Erlebnis der Erlösung" (95—109) ankommt. Sein eigentliches Anliegen aber ist es, eine *Typologie* der religiösen Erlösungserlebnisse vorzulegen. Sicher ist mit diesem Thema eine religionspsychologische und auch charakterologisch bedeutsame Aufgabe gestellt. Und man wird sich bei einer wissenschaftlich anspruchsvollen Lösung dieser Aufgabe zunächst einige Gedanken über die Methode einer solchen Untersuchung machen müssen. Derartige Gedanken liegen dem Kapitel über „Phänomenologie der Erlösung" (33—91) zugrunde. Die historische und religionsgeschichtliche Übersicht, besonders über abendländisch-christliche und indische Erlösungslehren, bietet manches an Material und bemerkenswerten Hinweisen. Da es sich aber nach der Themastellung nicht eigentlich um die in ein System gefaßten Erlösungsvorstellungen, sondern um eine Typologie der persönlichen Erlösungserfahrungen handelt, müßte der Hauptwert auf das Studium der Quellen gelegt werden, die solche persönlichen Erfahrungen bieten, also auf persönliche Mitteilungen, die vorher kritisch zu prüfen und in ihrer Zuverlässigkeit zu sichern wären. — Sch. unterscheidet in der Art und Weise, wie Erlösung erlebt wird, 9 Typen. Einige dieser Typen seien hier angeführt: Erlösung durch Verbindung des Menschen mit der Gemeinschaft (111—141), durch Lenkung der Libido (143—207), durch innere Ordnung des Menschen (211—280), durch Bekehrung (361—389), durch Erlangung der Ganzheit (Individuation) (S. 529—614). — Erstaunlich ist die These des Verf., daß innerhalb des Christentums die Götterwelt der Antike in der Heiligenverehrung eine Auferstehung erlebt habe. Belege für diese These werden allerdings nicht beigebracht. Auch die Konsequenzen, die sich aus einer solchen Konzeption der Heiligenverehrung für die psychologischen Aspekte der Erlösungsvorstellungen ergeben, hätte der Verf. genauer durchdenken sollen. Wir zweifeln nicht daran, daß er dann seine These einer grundlegenden Revision unterzogen hätte. Gilen

Jung, C. G., Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte. Mit einem Beitrag von *M. L. von Franz*. 8° (561 S.) Zürich 1951, Rascher. DM 26.—. — Das Buch enthält zwei getrennte Abhandlungen: I. Beiträge zur Symbolik des Selbst (Jung). II. Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung (v. Franz). Die beide Arbeiten verbindende Idee ist jene des Aion. Es soll der psychische Übergang der Antike in das Christentum und die Wandlung der psychischen Situation innerhalb des christlichen Aions beleuchtet werden (7). — I. Christus (dessen historische Existenz nicht in Frage gestellt wird) ist der noch lebende Mythos unserer Kultur (63). Er veranschaulicht den Archetypus des Selbst (64). Die dogmatische Figur Christi ist dermaßen einseitig vollkommen, daß sie ein psychisches Komplement zur Herstellung des Gleichgewichtes förmlich herausfordert (71); das Bild Christi entbehrt des zugehörigen Schattens (75). Die Bezeichnung des malum als privatio boni ist ein die Realität des Bösen vernichtender Begriff (76); er mag zwar metaphysisch wahr sein (88), es wird jedoch nicht mehr angehen, das Böse als bloße privatio boni zu verflüchtigen; seine wirkliche Existenz muß anerkannt werden (131). Gleichwohl wissen wir letztlich nicht, was Gut und Böse an sich sind; diese Begriffe entspringen einer menschlichen Bewußtseinsnotwendigkeit, verlieren jenseits des Menschen ihre Gültigkeit; es ist unzulässig, sie metaphysisch zu hypostasieren (380). An Hand einer Klärung des Archetypus des Selbst soll versucht werden, darzustellen, wie sich gewisse christliche Anschauungen, von der psychologischen Erfahrung her betrachtet, ausnehmen (379 ff.). Das Selbst tritt in Symbolen auf, die zugleich als Gottesbilder beglaubigt sind. Eingehende Analysen christlicher, gnostischer und alchemistischer Symbole entfalten die These. — II. Es soll das Werden des christlichen Glaubens *in der Seele* des damaligen Menschen aufgezeigt werden (392). Die Instanz, die Perpetuas

Sieg wollte, war das *Selbst* in einer jenseits der Gegensätze, Christus et eius umbra, sich offenbarenden Form (484). Ein Einzelschicksal, das sich auf dem Hintergrund jenes innergöttlichen Dramas darstellt, in dem sich der ambivalente Urvater Jahwe in den beiden Gottessöhnen Satan und Christus dem menschlichen Bereich annäherte; die Zerreißung des Gottesbildes in zwei Aspekte hängt zusammen mit der Differenzierung des Gefühles und damit des moralischen Urteils beim westlichen Menschen (487). Martyrer sind die tragischen, unbewußten Opfer jener sich damals tief in der kollektiven Seelenschicht der Menschen vollziehenden Wandlung des Gottesbildes, dessen neue Form den nachfolgenden Aion beherrschen sollte (496). — Lehrer und Schülerin breiten ein profundes Wissen an Einzelheiten der Literatur, Religions- und Kulturgeschichte aus. Die wiederholte Beteuerung, keine Theologie und keine Metaphysik bieten zu wollen, wie auch die tatsächliche Behutsamkeit der weltanschaulichen Auseinandersetzung verdienen alle Anerkennung. Sie können aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß es den Verf.n nicht gelingen will, Relativismus und Psychologismus zu überwinden. Der Mensch ist sich selbst Mitte und Ziel. Es gibt eine Offenheit nach allen Seiten hin, die so apodiktisch vertreten wird, daß sie zu einer wirklichen Verschlossenheit gegenüber der Wahrheit wird. Und es gibt ein Absehenwollen von Metaphysik, das selbst eine sehr betonte Metaphysik bedeutet, jene unheilvolle, die über die sich wandelnden Erscheinungen hinaus nichts an Wirklichkeit feststellen will. Trapp

Kassner, R., Physiognomik. 8° (216 S., 47 Abbildgn.) Wiesbaden 1951, Insel-Verlag. DM 16.50. — Unter gemeinsamem Titel werden mit der bekannt vorzüglichen Ausstattung des Insel-Verlages die beiden Essays „Von der Signatur der Dinge" (1921) und „Physiognomik" (1932) veröffentlicht. Physiognomik (Phgn.) als Können, Gesichter zu spüren (8), dreht sich um den Begriff der Einbildungskraft wie um ihre Achse; die Einbildungskraft beruht wesentlich auf einer Steigerung des Herzens oder der Sinnlichkeit durch den Geist oder den Verstand (74). Der Verf. will Phgn. verstanden wissen als synthetische und symbolische, zum Unterschiede von der mechanischen, rationalen der Alten, die, von Aristoteles ausgehend, sich bis ins achtzehnte Jahrhundert zu behaupten wußte. Die Grundidee dieser letzteren, den Parallelismus zwischen Geist und Körper, weist jene von sich ab (20f.); sie handelt vom Sein der Gestalt, vom Rhythmus, vom Ineinandersein der Wesen, von der All-Einheit (51). Ihre Schwierigkeit liegt im Deuten der bewegten Dinge (32), und sie gilt strenggenommen nur für Typen (37). Je typischer der Mensch ist, um so geringer wird der Abstand zwischen Poesie und Leben (40). Sein und Bedeutung sind im Typus zusammengefaßt (36). Heldentum und Religion gehen darauf hinaus, die Kluft zwischen dem Individuellen und dem Typischen zu überbrücken (41). Phgn. bedeutet letztlich, die All-Einheit schauend zu empfinden (75). Sie will zu einem physiognomischen Weltbild führen (90) und der Frage nachgehen, wo und wie die Organismen an sich selber das Siegel des Planeten aufweisen, der sie durch den Äther trägt (64). Weil sich beim Tier Morphologie und Phgn. decken, darum ist das Tiergesicht als Gesicht ganz eindeutig, und wir können darin leichter lesen als im Menschengesicht; die Undurchsichtigkeit des Tieres bezieht sich nicht auf das Individuum, sondern auf die Gattung (137f.). Der zweite Teil der zweiten Abhandlung bringt die physiognomische Deutung von Meisterporträts und Gesichtern bedeutender Menschen, deren Bilder dem Buch beigegeben sind. — Wer, vom Titel des Buches angesprochen, eine Systematik oder gar Einführung in die Phgn. sucht, wird das Gesuchte nicht finden; die geistvollen Skizzen setzen beides voraus und eröffnen dann dem Wissenden wertvolle Perspektiven. Über die Auffassung des Verf., daß das Phantastische vom Physiognomischen nicht ganz auszuschließen sei (28), wird es so viele Meinungen geben können, als es Begriffe von Phantastisch gibt. Daß aber eine echte Phgn. so wunderliche Bizarrerie beinhalten müsse, wie sie die vorliegenden Deutungen hier und dort aufweisen, möchten wir doch nicht meinen. Gekonnte Phgn. ist wohl immer mehr dem Künstler als dem Wissenschaftler geschenkt; aber was soll man sich unter einem Künstler — bei aller Phantasie! — vorstellen, von dem der Verf. (mit Bezug auf den Musiker) meint: „Er ist ... Brücke, Kanal, Flöte, Rohr, in sich selber nicht verankert, Kampfplatz zwischen Tier und Engel, halb Mensch, halb Gott, Halbmensch, Halbgott, Orpheus, Mozart, das Kind und zugleich der Meister aller Meister"? (67) Trapp

4. Ethik und Gesellschaftslehre, Rechts- und Staatsphilosophie

Díez-Alegría, J. M., S. J., El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591. gr. 8° (285 S.) Barcelona 1951, Instituto Luis Vives de filosofía. — Es ist an sich ein engbegrenztes Thema, das diese Studie von D.-A. aufgreift: ein Stück Urgeschichte der Universität Evora, aus ihren ersten Jahrzehnten (ihre Tätigkeit begann 1559), und zwar die dortige Lehrentwicklung in Hinsicht auf das Problem des natürlichen Sittengesetzes. Trotzdem bringt die Untersuchung Ergebnisse von bemerkenswertem wissenschaftlichem Wert. Sie erhellt vor allem ein Stück Geschichte zweier Probleme, die zu den bleibenden Gegenständen der Ethik gehören: der Frage nach dem formalen Grund der sittlichen Verpflichtung und der anderen nach der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes. Sodann stellt die Arbeit einen Beitrag zur Kenntnis der Lehre Molinas dar, also eines der bedeutenden Denker des 16. Jahrhunderts. Ungefähr nach den Jahren seines Aufenthaltes in Portugal (in Evora selbst lehrte er 1568—1584) ist der Zeitraum abgesteckt, den die Darstellung umfaßt; die Theologen, die neben ihm angeführt werden, sind seine Kollegen an der Universität Evora, deren Vorlesungen De iure, De legibus oder über 1, II der Summa theol. von Thomas handschriftlich erhalten sind. Die Untersuchung D.-A.s knüpft an die Forschungen F. Stegmüllers über Evora und über Molina an (Zur Literaturgeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra im 16. Jahrh., 1931; Geschichte des Molinismus, I: Neue Molinaschriften, 1935), Angaben Stegmüllers in Kleinigkeiten berichtigend. Auf 90 Seiten werden in Übersichten und Auszügen die bisher ungedruckten Texte der behandelten Denker mitgeteilt. — Den größten Raum widmet D.-A. der Frage nach dem Wesen von Gesetz und Verpflichtung; in ihr liegt auch das wertvollste Ergebnis seiner Arbeit, das sich kurz so wiedergeben läßt: Molina schließt sich in seiner Lehre eng an den Portugiesen Ignacio Martins an, der unmittelbar vor ihm 1570 Vorlesungen De legibus gehalten hatte. Die Auffassung von Martins, der darin Gedanken des Dominikaners Martin von Ledesma in Coimbra und dessen Lehrers Franz von Vitoria zu größerer Klarheit weiterführt, geht dahin, daß sich nicht allgemein derselbe Akt des Gesetzgebers als eigentliche Begründung eines Gesetzes angeben läßt: Positive Gesetze beruhen auf einem imperium, das einen Willensakt voraussetzt; das natürliche Sittengesetz aber ist formell Gesetz durch einen actus intellectus vor jedem Willensakt und vor dem (intellektiven) Akt des imperium. Das bedeutet, daß die Verpflichtung dieses Sittengesetzes sich schon vor einem göttlichen Befehl aus dem dictamen rationis der lex aeterna ergibt. Diese Deutung übernimmt Molina: er lehrt die formale Identität von „unsittlich" und „unerlaubt"; die strenge Verpflichtung im vollen Sinne des Wortes folgt aus der Natur der unsittlichen Handlung. Einen Unterschied allerdings von der bekannten Ansicht des Gabriel Vázquez glaubt D.-A. feststellen zu können, soweit es die nicht in allem ganz bestimmten Darlegungen der Autoren zulassen: für Molina ergibt sich die Verpflichtung aus der Natur der Handlung selbst, sofern der Mensch und die unmittelbar in seinem Wesen begründete Ordnung des sittlich Guten und Bösen in wesentlicher Beziehung zu Gott stehen; Vázquez (wie ähnlich auch einer der Professoren von Evora, Pedro Luis) sieht insofern von dieser Beziehung ab, als er die sittliche Verpflichtung einfachhin aus der menschlichen Natur in sich entspringen läßt. — In der Frage der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes zeigt die Lehre von Evora eine Entwicklung. Molina selbst übernimmt in seinen ersten Vorlesungen De lege veteri 1570 die Ansicht von Dominicus Soto und vertritt die Möglichkeit einer Dispens in bestimmten Geboten. Durch die Arbeit seiner Kollegen gewinnt das Problem eine größere Klärung: in seinem letzten großen Werke De iustitia verteidigt Molina mit der unbedingten Unveränderlichkeit des Naturgesetzes die Unmöglichkeit einer eigentlichen Dispens und bringt zugleich eine gut ausgearbeitete Lösung der tatsächlich bestehenden Schwierigkeiten.

Hartmann

Neumann, E., Tiefenpsychologie und neue Ethik. 8° (128 S.) Zürich, Rascher. DM 9.—. — Die neue Ethik soll speziell aus den Erkenntnissen heraus gestaltet werden, die mit dem Begriff der Jungschen Integration gewonnen und bezeichnet werden

können. In der alten Ethik wurde das Gute, so verschieden man es auch bestimmen mochte, als absoluter Wert hingestellt (17), das Negative, die Sünde, „der Schatten" wurden negiert; die Grundmethoden in der persönlichen Durchführung der alten Ethik waren die Unterdrückung und die Verdrängung der negativen Seiten im Menschen (18). Die Hauptaufgabe der neuen Ethik dagegen „ist die Herstellung einer Integration", bei der „die mythologische Projektion des Jüngsten Gerichtes als Sonderung der Böcke von den Lämmern" (92) gegenstandslos geworden ist. Es kommt in der neuen Ethik nicht auf die sittliche Gutheit an, sondern darauf, daß der Mensch seelisch autonom, gesund und für seine Umgebung seelisch nicht infektuös sei (93). Das der Persönlichkeit kraft ihrer inneren Struktur und der aus Bewußtem und Unbewußtem erwachsenden Einheit „zustehende" Böse soll der Mensch tun und in solchen Konfliktsituationen der „Stimme" und nicht dem „Gewissen" folgen (95 f.). Wir wollen nicht die Bedeutung tiefenpsychologischer Einsichten für die konkrete Beurteilung ethischen Tuns in Frage stellen und zweifeln auch nicht an dem Ernst der ethischen und psychologischen Problematik, die das Geschehen jüngster Vergangenheit im Verf. wachgerufen hat. Wir teilen jedoch nicht die Meinung, daß die Psychologie überhaupt und die Tiefenpsychologie im besonderen zu einer Normwissenschaft der Ethik erhoben werden kann. Leider geht der Verf. den Untersuchungen über die Gültigkeit ethischer Werte bewußt aus dem Wege (18). Er hat sich auf diese Weise von fruchtbaren Fragestellungen und Einsichten abgewandt. Er würde dann auch schärfer unterschieden haben zwischen den Wertsetzungen der alten wissenschaftlichen Ethik des Abendlandes und den echten Versuchen einer Realisierung dieser Werte bzw. dem zum Teil aprioristischen Verzicht auf derartiges Bemühen. Man wird sich aber auch fragen müssen, ob nicht auch in der vom Verf. postulierten Ethik zum wenigsten die Integration des Guten und des Negativen den Charakter eines absolut gesetzten Wertes annimmt. Wie das Böse, das z. B. im Herrschaftsanspruch bestimmter Bewegungen zum Durchbruch (8) gekommen ist, durch die neue Ethik überwunden werden soll, ist schlechterdings nicht zu sehen. Denn auch gegenüber den Vertretern solcher Bewegungen und Methoden muß doch der Grundsatz des Verf. gelten: „Das Böse, das jemand mit Bewußtsein, das heißt immer auch im Wissen der Verantwortung, tut und dem er sich nicht entzieht, ist sittlich gut" (105). Und den Vorwurf, daß diese Männer ihrem Gewissen gefolgt wären gegen „die Stimme" und so das Böse und die Konflikte vermieden hätten (vgl. 96), kann man wohl kaum erheben. Müßte man sie nicht vielmehr in ihrer Weise als antizipierende Vertreter dieser neuen „totalen" (92) Ethik ansehen? Gilen

Russell, B., Neue Hoffnung für unsere Welt. Wege in eine bessere Zukunft. 8° (243 S.) Darmstadt 1952, Holle. DM 10.80. — In diesem Buche (New Hopes for a changing World) spricht ein Mann, der die Dinge beobachtet und seine Gedanken mit dem an ihm bekannten trockenen und bisweilen etwas bissigen Humor mitteilt. Es entspricht der Absicht des Buches, daß vielerlei Gegenstände zur Sprache kommen, an die sich Zukunftsaussichten oder Zukunftsängste der Menschheit knüpfen. Manchmal ist es mit Vergnügen zu lesen, mit welcher Unbekümmertheit R. schwierige Weltprobleme auf eine durchsichtige Formel bringt oder alte Vorurteile beiseite schiebt. Im ganzen aber sieht man sich schnell an die Grenzen der Philosophie R.s geführt, und vielleicht wird ihr positivistisches Ungenügen gerade dadurch so handgreiflich, weil er aus ihr eine Lösung für letzte Lebensfragen des heutigen Menschen geben will. Der Fortschrittsoptimismus der Aufklärer des letzten Jahrhunderts ist angesichts der dunklen Gegenwart zwar gedämpft, aber im Grunde ungebrochen: der Mensch braucht schließlich nur einigermaßen Einsicht aufzubringen, und er geht einer glücklicheren Zeit entgegen, als sie seine Vergangenheit jemals aufzuweisen hatte (213). Wenn sich die Menschen zur Freude statt zur Trübsal bekennen, können sie frei und freudig leben, in Frieden mit sich selbst und daher in Frieden mit der ganzen Welt (242); innerhalb einiger Generationen ließe sich die Welt so umwandeln, daß nur glückliche und gesunde Männer und Frauen darin leben (165). Religion spielt keine Rolle; der Begriff Sünde hat sich überlebt; Christentum ist ein alter Aberglaube; die beiden großen Bedroher der geistigen Freiheit, die den Menschen später einmal freudig, stark und geistig gesund machen wird, sind das System „Rom" und das System „Moskau" (15). — Von allen „westlichen Werten" schreibt R. der Ten-

denz zu einer niedrigen Geburtenziffer die größte Bedeutung zu (61); offensichtlich ist es sein Hauptanliegen, die ganze Welt mit dieser Errungenschaft zu beglücken, von der er sich Wohlstand und Frieden für die Welt verspricht, denn die Voraussetzung für ihre Sicherheit ist eine stationäre Bevölkerung in allen wichtigen Ländern (109). „Die ganze Welt müßte zur Geburtenkontrolle erzogen werden bei Strafe für diejenigen, die zuviel Kinder haben" (50). Die Ablehnung der (sehr eindeutig verstandenen) Geburtenkontrolle gilt ihm als ein religiöses Vorurteil (55) bedenkenloser Frömmler (54), die in ihrem Dogmatismus sich die Verantwortung für unsägliche Leiden aufladen (59), und das nur, weil sie eine einzige, falsch ausgelegte Textstelle der Genesis nicht vergessen können (139). Für die wirklichen sittlichen Probleme, die hier liegen, und die Aufgaben, die der Menschheit tatsächlich gestellt sind, hat R. keinen Sinn; vielmehr zeigt sich gerade an dieser Stelle sein unbeschwertes Vertrauen in Rationalisierungsmaßnahmen auch solcher Art sehr deutlich, obwohl doch *diese* Lösung des Bevölkerungsproblems angesichts der Vitalität der sich am stärksten vermehrenden Völker und angesichts der Haltung des Ostens in dieser Frage auch realpolitisch sehr wenig Aussicht auf Befriedigung der Welt bietet. Wenn der Westen der Menschheit nichts sonst zu vermitteln hätte als die Werte, die R. als seine höchsten betrachtet, und wenn es keine andere gäbe als *diese* Art „westlicher Mentalität . . ., um die gleiche unbeirrbare Überzeugung und die gleiche ungeteilte Glaubenskraft zu entflammen", wie sie die Kommunisten haben (11), dann bliebe wirklich wenig Hoffnung für unsere Welt. Hartmann

Messner, J., Widersprüche in der menschlichen Existenz — Tatsachen, Verhängnisse, Hoffnungen. 8° (423 S.) Innsbruck-Wien-München 1952, Tyrolia. DM 15.—. — Treffender als der deutsche kennzeichnet der Titel der gleichzeitigen englischen Ausgabe den Gegenstand des Werkes: „Ethics and Facts; the Puzzling Pattern of Human Existence". Nicht die menschliche Existenz ist widerspruchsvoll, sondern der Mensch verwickelt sich in Widersprüche, und dies umsomehr, je weniger er sich an die durch Vernunft und Offenbarung verbürgten Grundwahrheiten hält, je ungehemmter er sich seinen „Trieben" hingibt, anstatt als deren Meister sich für sein besseres Selbst zu entscheiden. M. behandelt 5 Triebe: Geschlechtstrieb, Glückstrieb, Freiheitstrieb, Gesellschaftstrieb, Erkenntnistrieb, — offenbar „Triebe" so verschiedener Art, daß man sich fragen kann, ob sie sich unter einen gemeinsamen Oberbegriff bringen lassen. Mit mehr oder weniger allen bedeutsamen Zeitströmungen, gleichviel ob auf den Höhen der Wissenschaft oder in den Niederungen der Vulgärphilosophie, sich auseinandersetzend, benutzt M., obwohl Theologe, niemals theologische Argumente, sondern sucht den Gegner auf dessen eigenem Boden auf und schlägt ihn mit dessen eigenen Waffen; dabei vereinigt er ein staunenswert ausgebreitetes Wissen mit viel gesundem Menschenverstand, die Mitgift der angestammten deutschen (österreichischen) Heimat und der angelsächsischen Wahlheimat. v. Nell-Breuning

Del Vecchio, G., Lehrbuch der Rechtsphilosophie. 2. Aufl. gr. 8° (XV u. 640 S.) Basel 1951, Verlag für Recht und Gesellschaft (deutsche Auslieferung: J. Heß, Stuttgart-O, Archivstr. 12). geb. DM 60.—. — Die Lezioni di filosofia del diritto Del V.s (zum ersten Male 1930 erschienen) sind wohl das international verbreitetste Lehrbuch der Rechtsphilosophie. Unmittelbar aus dem akademischen Unterricht entstanden, hat es um seiner didaktischen Vorzüge willen in Italien schon 7 Auflagen erlebt und ist in eine Reihe fremder Sprachen übersetzt worden. Die allgemeine Einstellung Del V.s hat dazu offenbar mitgewirkt; bei einer gewissen Nähe zu Kant, die ihn seine eigene Auffassung als „kritizistischen Idealismus" bezeichnen läßt (243), ist er doch nicht auf einen ausschließlichen systematischen Standpunkt festgelegt und nimmt vielseitige Anregungen auf. — Eine deutsche Übersetzung erschien 1937 in der Reihe der Beihefte (34.) des Archivs für Rechts- und Sozialphilosophie, mit einem Vorwort von *C. A. Emge* (vgl. dazu Schol 13 [1938] 469f.); der damals ungenannt gebliebene Übersetzer *F. Darmstaedter* hat die vorliegende 2. Aufl. besorgt und mit einer Einführung versehen, die das Wirken Del V.s für einen Rechtsidealismus in die zeitgenössische rechtsphilosophische Entwicklung hineinstellt und es vor allem mit den in gewisser Hinsicht ähnlichen, aber doch deutlich unterscheidbaren Bemühungen R. Stammlers vergleicht. Im wesentlichen ist das Buch dasselbe geblieben (das reich-

lich doppelte Volumen erklärt sich hauptsächlich aus dem etwas kleineren Satzspiegel und dem viel dickeren Papier). Eine gewisse Änderung kann man feststellen in einer freundlicheren Haltung gegenüber der aus der katholischen Tradition kommenden Rechtsphilosophie; manchmal in kleinen Abwandlungen der Redeweise, aber auch in ganz ausdrücklichen Hinweisen (222—224; 236—238, wo außer der Bestätigung einer „fortschrittlichen Entwicklung unter voller Wahrung der Überlieferung" festgestellt wird, daß den Grundsätzen und mehr den Schlußfolgerungen dieser Denker in anderen Schulen Anhänger erwachsen seien; 294); die eigene Auffassung, die eine metaphysisch-transzendente Begründung der Rechtsordnung der wissenschaftlichen Erkenntnis entzieht und dem Glauben überantwortet, verteidigt Del V. jetzt eigens als voll vereinbar mit den Forderungen der Religion (583 589). — Der historische Teil (68—335) hat einige Änderungen (z. B. in der verbesserten Darstellung von Augustinus 99) und eine größere Zahl Ergänzungen gefunden. Der Bericht über die Rechtsphilosophie in den verschiedenen Ländern ist auch auf Portugal, Dänemark, Schweden, Norwegen, Finnland und das Baltikum ausgedehnt. Wichtiger ist die Fortführung der gesamten Darstellung bis zur Gegenwart; einige Abschnitte sind in dieser Hinsicht stark erweitert, besonders der über die italienische Rechtsphilosophie von 1870 bis heute. In der Darstellung der Rechtsphilosophie in Deutschland sind wichtige Namen, wie Jhering, Kohler, Stammler, Binder, Radbruch, Kelsen, nicht mehr nur eben genannt wie in der 1. Aufl., sondern mit einer näheren Charakterisierung versehen. Trotzdem endet dieser Teil noch mit einer 26 Zeilen umfassenden Aufzählung von Namen in der ohne jeden weiteren Zusatz unter vielen anderen in einem Zuge Warnkönig, Treitschke, Lask, Reinach, Nelson, Rümelin, C. Schmitt, G. Husserl, Schönfeld, Larenz, Coing angeführt werden. Wie hier und anderswo Namen, so sind an anderen Stellen bis über mehrere Seiten hin (243—245, 246 bis 249 u. a.) Büchertitel aneinandergereiht. Zwar ist die Masse des aus allen Ländern zusammengetragenen Materials ein imposantes Zeugnis ausgebreiteter Kenntnis; ob diese Häufung von Daten, die nicht ausgewertet und für den Leser so nicht auswertbar sind, dem Zwecke eines solchen Buches entspricht, wäre zu fragen, besonders wenn auf der anderen Seite die Darlegung an wichtigsten Stellen äußerst mager bleibt, wie z. B. die paar Zeilen über Vitoria (297) zeigen oder die einzige Deutung von Donoso Cortés: „der häufig recht beredte Angriffe gegen seine Widersacher richtet" (298). — An den Auffassungen des systematischen Teiles ist nichts Grundsätzliches geändert. Ein neuer Abschnitt am Ende des Ganzen behandelt die wieder aktuell gewordene Frage des möglichen Konfliktes zwischen Naturrecht und positivem Recht; Del V. entscheidet ihn dahin, daß der Richter auf jeden Fall kraft seiner Amtspflicht die geltenden Rechtsnormen anzuwenden hat, aber, wenn auf diese Weise nicht mehr zu einem für sein Gewissen tragbaren Ergebnis zu kommen ist, auf sein Amt verzichten muß. Für den äußersten Fall eines Kampfes gegen die geschriebenen Gesetze im Namen der „ungeschriebenen" verweist er auf die „klassische" Lehre des hl. Thomas.

Hartmann

Paracelsus, Sozialethische und sozialpolitische Schriften. Herausgegeben von K. Goldammer (Sammlung: Civitas Gentium). gr. 8° (XVI u. 331 S.) Tübingen 1952, Mohr. DM 17.60. — In den Texten, die diese Auswahl enthält, erscheint Paracelsus in einer noch wenig bekannten Weise: als Sozialkritiker und Sozialethiker; als ein von den sozialen Schwierigkeiten seiner Zeit tief ergriffener Mensch, der leidenschaftlich sich auf die Seite der Armen, der Unterdrückten stellt und eine scharfe Kritik an den herrschenden Ständen in Kirche und Staat übt, sogar ziemlich offen den gewaltsamen Widerstand vertritt; der auf der anderen Seite sich gegen den Krieg und gegen die Todesstrafe ausspricht (für die Geschichte besonders des letzten Problems eine nicht unwichtige Entdeckung!) und der aus seinem christlich, ja theologisch tief fundierten Denken schöne Worte findet über Ehe und Familie, Eltern und Kinder oder über die Heiligung der Feiertage: „verwandel dein handarbeit in ein herzarbeit" (204). Bisher war die Kenntnis Hohenheims in der Hauptsache auf die medizinisch-naturwissenschaftlich-philosophischen Schriften beschränkt, die in der 1. Abteilung der Gesamtausgabe von *K. Sudhoff* vorliegen (1922—1933); die von *W. Matthießen* begonnene Edition der theologischen und religionsphilosophischen

Schriften innerhalb dieser Gesamtausgabe ist infolge des frühen Todes des Herausgebers nicht weit gediehen. Die vorliegende Auswahl ist aus dem Material getroffen, das nunmehr für die beabsichtigte kritische Ausgabe der theologisch-religionsphilosophischen Schriften vorbereitet ist. Zum größten Teil werden die hier mitgeteilten Texte zum ersten Male gedruckt. Es handelt sich dabei zuerst um eine Reihe kleinerer Schriften, die vorwiegend sozialethischen und sozialpolitischen Inhalt haben. Ein 2. Teil enthält ausgewählte Abschnitte aus anderen Schriften theologischen Inhalts, besonders aus dem großen Psalmenkommentar (1530) und der „Auslegung über die zehen Gebott Gottes" (um 1533); denn das, was Paracelsus zu sozialethischen Fragen sagt, ist weithin in den theologischen Schriften zerstreut (in den medizinisch-naturwissenschaftlichen kommt er nur sehr wenig auf solche Dinge zu sprechen). Seine Aussagen zu diesen Themen scheinen mit einer gewissen Vollständigkeit hier vereinigt zu sein. Der Herausgeber hat sie in eine leicht überschaubare Ordnung gebracht. Die Texte sind im Frühneuhochdeutsch der Manuskripte (die allerdings in keinem Falle von der Hand des Paracelsus selbst stammen) mitgeteilt, in einer Schreibweise, deren Grundsätze für die neue Gesamtausgabe eigens festgelegt worden sind. Lesehilfen in fortlaufenden Fußnoten sorgen für ein im allgemeinen müheloses sprachliches Verständnis. — Eine etwa 100 Seiten umfassende Einführung gibt neben einer Übersicht über das wechselvolle Leben des Mannes eine zusammenfassende Darstellung seiner sozialethischen Gedanken, die mit der Vorstellungswelt der sozialen Bewegungen seiner Zeit (Bauernkrieg, Täufertum, Schwarmgeister) verglichen und in ihrem Unterschied herausgestellt werden. Diese sehr dankenswerte Auswahl läßt lebhaft wünschen, daß die in Vorbereitung befindliche Gesamtausgabe der theologisch-religionsphilosophischen Schriften bald erscheinen kann. Hartmann

Franciscus de Victoria, De Indis recenter inventis et de iure belli Hispanorum in barbaros relectiones. Lateinischer Text nebst deutscher Übersetzung herausgeg. von W. Schätzel (Klassiker des Völkerrechts 2). gr. 8° (XXX u. 178 S.) Tübingen 1952, Mohr. DM 15.60, geb. DM 18.60. — Der 2. Band der „Klassiker des Völkerrechts" will dem deutschen Leser die beiden für das Völkerrecht wichtigsten Relektionen Vitorias zugänglich machen. An der Nützlichkeit dieses Unternehmens ist kein Zweifel; es wäre nur zu wünschen, daß man die relectio de potestate civili ganz oder wenigstens in den für die völkerrechtlichen Anschauungen Vitorias bedeutsamsten Stellen hinzugefügt hätte. Der Ausgabe ist eine Einleitung von *P. Hadrossek* vorausgeschickt, die das Leben Vitorias und die Textüberlieferung der Relektionen behandelt und einige Gedanken über die Stellung Vitorias in der Geschichte der Völkerrechtswissenschaft vorlegt. Abgeschlossen wird sie von einer Bibliographie, die auf 3 1/2 Seiten Literatur über Leben und Werk Vitorias nennt; sie hat durch den Direktor des Instituto Francisco de Vitoria in Madrid, *de Luna*, eine sehr dankenswerte Bereicherung erfahren. Diese Zusammenstellung hat einen besonderen Wert dadurch, daß sie nicht nur Titel enthält, die ausdrücklich Vitoria nennen, sondern ebenso eine Reihe von Werken, die in längeren Abschnitten über Vitoria handeln. Infolgedessen macht sie auf wichtige Darstellungen der Lehre Vitorias aufmerksam, die dem Suchenden sonst leicht entgehen. Allerdings fehlt noch eine Anzahl Arbeiten, die man, verglichen mit dem angeführten Material, doch erwarten sollte. So ist der Artikel *Fr. von der Heydtes:* „Fr. v. Vitoria und die Geschichte seines Ruhmes", genannt, nicht aber der Artikel gleichen Titels, gegen den v. d. Heydte sich wandte. Dieser findet sich in: Die Neue Ordnung 3 (1949) 289—313, und bildet das Vitoriakapitel in dem 1950 erschienenen Werke von *C. Schmitt:* Der Nomos der Erde im Ius Publicum Europaeum. Zu den deutsch geschriebenen Artikeln, die sorgfältig gesammelt sind, wäre hinzuzufügen: *C. Zimara,* Einblicke in die Unterrichtsweise des Fr. v. Vitoria, DivThom (Fr) 24 (1946) 429—446; 25 (1947) 192—224; 255—289. Die Arbeiten Vanderpols über die scholastische Kriegsrechtslehre sind aufgenommen. Dafür fehlen andere, zur Ergänzung oder Korrektur wichtige spätere Werke, die ausführlich über Vitoria handeln: *D. Beaufort,* La guerre comme instrument de secours et de punition, La Haye 1933 (121 ff.); *R. Regout,* La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours, Paris 1935 (152—185); *B. de Solages,* La théologie de la guerre juste, (Tournai) 1946 (49—84); in der Beurteilung Vitorias gegen

Vanderpol an *Regout* sich anschließend: *M. Frage Iribarne,* Luis de Molina y el derecho de la guerra, Madrid 1947. Allgemein über Vitorias völkerrechtliche Anschauung käme noch hinzu: *Del Oro Maini, Derisi* u. a., La conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional. Estudios sobre las ideas de Fr. de Vitoria, Buenos Aires 1951; *R. Bernier,* L'autorité politique internationale et la souveraineté des Etats, Montréal 1951 (55—73). *H. Muñoz,* der mit einer Arbeit von 1935 erwähnt ist, hat eine weitere Abhandlung geschrieben: The International Community according to Francis de Vitoria: The Thomist 10 (1947) 1—55. — Sehr beeinträchtigt wird der Wert dieser Ausgabe durch die beigefügte deutsche Übersetzung. In großen Teilen ist diese nicht eine Hilfe für das Verständnis, sondern muß den, der den Text nicht schon allein sicher versteht, vollständig verwirren. Der Gedankengang der klar aufgebauten Argumentationen Vitorias ist in vielen Fällen nicht wiederzuerkennen; es werden ihm Sätze ohne Zusammenhang in den Mund gelegt; durch Mißdeutungen wird seine Aussage oft genug in ihrem Sinn entstellt. Es bleibt ein Rätsel, daß man nicht wenigstens einen Zweifel gespürt hat, ob Vitoria wirklich das alles so habe sagen können. Im ganzen ist die Zahl der Fehlübersetzungen erstaunlich. Eine genaue Prüfung etwa der Hälfte der Übersetzung (19—91) ergibt, daß hier, in den beiden ersten Teilen der Relectio de Indis, kaum eine Seite ohne Fehler ist; auf den meisten sind es deren mehrere; manchmal ziemlich viele, z. B. auf S. 33 ungefähr zwanzig. — Die Terminologie, mit der Vitoria in seinen Beweisen die logischen Zusammenhänge angibt, ist weithin mißverstanden, wodurch die Wiedergabe immer wieder die Beweisgedanken verdeckt; z. B. falsitas autem consequentis probatur: „die Falschheit dieser Ansicht wird durch die Folge bewiesen" (33, 21). 117, 6 führt Vitoria einen letzten Einwand gegen seine Stellungnahme ein: sed ex tota disputatione videtur sequi . . . Die Übersetzung macht daraus seinen eigenen definitiven Schluß der ganzen Relectio: „Jedenfalls scheint mir aus allen meinen Ausführungen zu folgen . . ." — Auch die sonstige Terminologie Vitorias führt zu groben Fehldeutungen. Aber selbst bei juristischen Dingen versagt die Übersetzung. Zum Beweise ein Zitat aus den Institutionen: nihil tam naturale est quam voluntatem domini volentis rem suam in alium transferri ratam haberi: „Nichts ist so natürlich als der Wille des Eigentümers, daß seine Sachen auf einen anderen rechtsgültig übertragen werden" (89, 13); oder ein Begriff aus dem Codex (8, 4, 1): defensio cum moderamine inculpatae tutelae: „Verteidigung, die im Einklang mit der beeinträchtigten Sicherheit stände" (125, 11); oder (29, 7 v. u.) indicta causa: „unter dieser Voraussetzung", statt: ohne Verhör, ohne Prozeß. — Nicht selten finden sich ganz unerwartete grammatische Fehler. Etwa: utrum isti haberent dominum superiorem: „ob die Inder die höhere Souveränität hatten" (49, 10 v. u.); ex mutuo consensu: „mit stillschweigender (!) Zustimmung" (53, 8 v. u.); quia nullum tale dominium habet (nämlich der Papst): „weil niemand eine solche Herrschaft hat" (65, 4 v. u.). Der Satz: Hoc enim esset cito credere, quod est levis corde bedeutet: Das hieße nämlich übereilt Glauben schenken; aber so handelt nur ein leichtsinniger Mensch. Er ist übersetzt: „Das ist nämlich leicht zu glauben, was leicht im Herzen wiegt" (79, 8). — Die Akademie der Wissenschaften und der Literatur wird sich wohl vor die Frage gestellt sehen, ob sie in ihrer Sammlung der Klassiker des Völkerrechts, die auf lange Zeit dem wissenschaftlichen Studium zur echten Kenntnis der Meister behilflich sein soll, diese Übersetzung der wichtigen Relektionen des großen Ahnherrn des Völkerrechts stehen lassen kann, die denjenigen, der sich ihr anvertraut, ernstlich in die Irre führt. Hartmann

v. Hippel, E., Die Krise des Staatsgedankens und die Grenzen der Staatsgewalt. 8° (67 S.) Stuttgart 1950, Metzler. DM 5.50. — Über das Thema, das v. H. behandelt, ist seit 1945 viel gesagt worden, seitdem die Krise des Staatsgedankens durch ihre Auswirkungen in der Katastrophe des deutschen Staates offen zutage getreten ist auch für solche, die bislang in einem positivistisch-ideenlosen Denken befangen und mit dem modernen Machtstaat ziemlich zufrieden waren. Die Art, wie v. H., der auch schon vor 1945 für die Erneuerung des Rechtsdenkens eingetreten ist, darüber schreibt, gibt dem Büchlein einen eigenen, selbständigen Wert. v. H. geht den weltanschaulichen Gründen nach, die zur Auflösung der Staatsidee des Mittelalters, der Idee des „Reiches", geführt haben; er stellt in einer eindringenden Analyse die Theo-

rie des „tellurischen" Staatsgedankens dar, die nach dem Abbau alles Ideenhaften den Menschen und den Staat nur von unten her verstehen will; dabei werden Hobbes und Rousseau als die hauptsächlichen Urheber dieses modernen Staatsverständnisses gekennzeichnet. Alles das ist in einer echt philosophischen Betrachtungsweise entwickelt. Das letzte Kapitel handelt von der „Ordnung der Gemeinschaft nach dem Urbild des Menschen". Es macht die Grenzen deutlich, die Staat und Staatsgewalt Gott, der Menschheit und dem einzelnen Menschen gegenüber zu achten haben; über die allgemeinen Grundsätze hinaus entwirft v. H. einen konkreteren Plan, wie das Kulturelle aus der Umklammerung durch das Politische zu befreien ist, ausgerichtet an der wesentlichen Ordnung, die im Menschen zwischen höheren und niederen Fähigkeiten herrschen soll. Das ist der Grundgedanke des Ganzen: „die wahre Ordnung der Gemeinschaft in ihrer unaufhebbaren Verbindung mit der urbildlichen Verfassung des Menschen selber" (6). Hartmann

Mayer, Th., Fürsten und Staat. Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters. 8° (XVI u. 328 S.) Weimar 1950, Böhlau. DM 13.20, geb. DM 16.—. — Aus reiner Quellenforschung erwachsen, tragen die 15 Kapitel dieses ungemein wertvollen Buches klärendes Licht in ein Problem, das die Forschung zur Verfassungsgeschichte des abendländischen Staates im Mittelalter seit je beschäftigt. Die Umwertung der Erkenntnisse der klassischen Rechtsgeschichte des 19. Jahrhunderts (H. Brunner) durch die Wiener Schule der H. Hirsch, O. Brunner u. a. nimmt mit den Arbeiten des Verf. einen beachtenswerten Fortgang. Die starke Mannigfalt örtlicher Verhältnisse wird ernst genommen, dabei bleibt schließlich doch, dank der synthetischen Kraft des Verf., die Grundlinie der Erkenntnisse deutlich, das Problem der mittelalterlichen Flächenstaatsbildung aus dem ursprünglichen Personenverband wird erhellt. Uns interessiert vornehmlich die Rolle der Kirche in diesem Gang der Entwicklung. Sie tritt sowohl als Objekt wie als Subjekt ins Spiel. Als Objekt, weil die Gewalt der Könige und Landesfürsten einerseits, der Dynasten andererseits sich bemühte, die Kirche ihrer Hoheit zu unterwerfen; als Subjekt, weil sie in ähnlicher Weise wie die weltlichen Gewalten sich eigenständig in den sich wandelnden Staatsaufbau einzuschalten versuchte. So entwickelt Verf. am Problem der Kirchenvogtei (bei Abtei und Dom) in Frankreich und Deutschland (1—24) den Umbau dieses Instituts von Schutz zu Herrschaft, gewinnt bei der Klärung von Königsschutz und Immunität (25—38) die eigentümliche Erkenntnis, daß Vogtwahlprivilegien im 10. und 11. Jahrhundert wohl an eine Reihe von Frauenklöstern, dagegen nur an wenige Männerklöster und an keine Bischofskirche verliehen worden sind. Die unterschiedliche Behandlung der Königsklöster und freien Abteien im 11. Jahrhundert (39—49) bestätigt das Ringen um den staatlichen Einfluß. An Hand des Privilegs Heinrichs IV. für Hirsau, das von den Herausgebern der Monumenta Germaniae historica noch für unecht erklärt, vom Verf. aber als echt erhärtet (50—62) und als Muster für viele Privilegien anderer Reformklöster erkannt wird, weist Verf. die Einflußnahme der königlichen Gewalt beim Einbau kirchlicher Einheiten in das Staatsgefüge nach. Eine sorgfältige Untersuchung der „consuetudines monasticae" (63—85) ergibt für das Hauptproblem des Buches wichtige Hinweise. Nach weiterführender Untersuchung des erwähnten Hirsauer Privilegs (86—112) ist der Weg freigegeben für eine Prüfung der Urkunden des Klosters Muri und der Abtei St. Maximin zu Trier (113 bis 168). Beachtenswert sind noch die Ausführungen des Verf. zur Geschichte der Vogteipolitik in Deutschland und Frankreich (185—214) sowie seine Forschungen über die Anfänge des Bistums Bamberg (248—275). An dem Beispiel von Bamberg treten die Grundlinien der allgemeinen Entwicklung besonders klar hervor. Ein bischöfliches Territorium konnte nicht begründet werden, erst die Verleihung von Grafschaften machten die Bildung eines „bischöflichen Staates" möglich, in dem Bischof Otto I. d. Hl. die wirtschaftlichen Grundlagen für den Territorialstaat des 13. Jahrhunderts geschaffen hat. Für den Rechts- wie den Ordens- und Kirchenhistoriker des Mittelalters ist das Buch des Verf. außergewöhnlich ertragreich, er sieht dem angekündigten 2. Band der Forschungen mit hoher Erwartung entgegen. Wolter

Rechtsprobleme in Staat und Kirche. Festgabe für R. Smend (Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien, 3). gr. 8° (VIII u. 447 S.) Göttingen 1952, Schwartz

DM 15.80, geb. DM 16.80. — Als Ehrengabe für R. Smend zu seinem 70. Geburtstage weist das Buch auf sein wissenschaftliches Werk hin; in einzelnen Arbeiten wird auf seine Gedanken Bezug genommen, und am Ende hat *U. Scheuner* mit der ihm eigenen Kraft geistesgeschichtlicher Interpretation „Leben und Werk" beschrieben und in den Zusammenhang der jüngsten Geschichte der Forschung über den Staat hineingestellt. Smend ist durch sein Hauptwerk (Verfassung und Verfassungsrecht, 1928) auch außerhalb des engeren Kreises der Staatsrechtswissenschaft bekannt geworden, da er in ihm eigene Gedanken zur Staatstheorie entwickelt hat, die auch den für die Problematik des Staates interessierten Philosophen angehen; die kurze Analyse des Werkes, die Scheuner vorlegt (439 f.), gibt den wesentlichen Ansatz des Werkes Smends wieder und weist auf ihren Beitrag für die metaphysischen und ethischen Fragen um den Staat hin. — Die Festschrift vereinigt eine Reihe von Arbeiten auf dem Gebiete des öffentlichen Rechts, die einen Einblick in die Mannigfaltigkeit gegenwärtiger Forschungsaufgaben vermitteln; ihr Wert liegt vor allem darin, daß sie auch auf heute mit besonderer Eindringlichkeit wieder gestellte grundlegende Probleme eingehen, bei denen sich juristisches und philosophisches Denken begegnen. Auch die historischen Arbeiten greifen solche Gegenstände auf. *E. Kaufmann* schreibt über „Die anthropologischen Grundlagen der Staatstheorien" und erörtert drei verschiedene Formen des Menschenverständnisses, die je einer bestimmten Auffassung vom Staate als Grundlage dienen. Sehr kurz ist Luther dargestellt auf Grund von De servo arbitrio (die Schrift stammt übrigens nicht von 1537, sondern von 1525); lehrreicher ist die Wiedergabe der Rousseauschen Gedanken, wobei besonders der Hinweis auf die genaue Bedeutung von volonté générale wichtig erscheint; bei Kant wird die Idee des Ewigen Friedens als „praktische Vernunftidee" der Interpretation zugrunde gelegt. *H. Welzel* liefert einen Beitrag zur Geschichte des Naturrechts: „Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte". Es handelt sich um John Wise, einen Prediger aus Massachusetts (1652 bis 1725), und das Buch, das er zur Verteidigung der demokratischen Verfassung in den evangelischen Kirchen 1717 geschrieben hat: A Vindication of the Government of New England Churches; die für die naturrechtlichen, im Anschluß an Pufendorf entwickelten Auffassungen wichtigsten Stücke aus dem schwer zu erreichenden Buche sind im englischen Text wiedergegeben. Dieses in seiner Zeit einflußreiche Buch wird von W. ausgewertet für die Erhellung der geistigen Ursprünge der amerikanischen Menschenrechtsdeklarationen; er kommt im Widerspruch zu der These G. Jellineks und der ihr entgegengesetzten von G. Ritter zu dem Schluß, daß die naturrechtlichen Gedanken des 17. und 18. Jahrhunderts auf die Bildung der amerikanischen Ideen von Demokratie und Menschenrechten wesentlich eingewirkt haben und zu ihrem richtigen Verständnis herangezogen werden müssen. — Unter den systematischen Arbeiten sei nur auf zwei aufmerksam gemacht. Im Anschluß an die Naturrechtsdiskussion innerhalb der evangelischen Kirche behandelt *L. Raiser* das Thema: „Christen und Nichtchristen im Recht". Für ihn wird das Verhältnis von Christen und Nichtchristen im Recht deswegen ein offenes Problem von besonderer Dringlichkeit, weil er mit vielen anderen auf evangelischer Seite ein Naturrecht aus der göttlichen Schöpfungsordnung (wenigstens grundsätzlich) ablehnt und nur eine spezifisch christliche Rechtsbegründung anerkennt. Seine Überlegungen zeigen, wie sich für den christlichen Richter trotzdem die Notwendigkeit einer Rechtsanwendung ergibt, die weithin mit der von Nichtchristen übereinstimmt. — Der Beitrag von *U. Scheuner* (Der Bereich der Regierung) arbeitet den echten Sinn von Regierung heraus im Unterschied von dem Begriff der Verwaltung als reiner Gesetzesausführung, der besonders in der positivistischen Zeit allein beachtet wurde. Der zentrale Gedankengang entwickelt die Funktion der Regierung als die „der obersten Zielsetzung, der Selbstbestimmung des Staates" (275) aus dem Wesen des Staates, das sich, wie Scheuner betont, im letzten Grunde nur aus einer umfassenden Deutung des menschlichen Lebens bestimmen läßt. Für die Lehre von den Staatsfunktionen bringt die Abhandlung, die zugleich ein reiches Material aus Problemgeschichte und Rechtsvergleichung verarbeitet, wertvolle Einsichten. Hartmann

Lentner, L., Der Christ und der Staat. Grundsätzliche Feststellungen in den Rundschreiben Leo XIII. und ihre Gültigkeit für die Gegenwart. 8° (195 S.) Wien

1952, Springer. DM 17.40. — Die Staatsenzykliken, aber auch einige andere Rundschreiben Leos XIII., so insbesondere ‚Humanum genus' und ‚Libertas', werden in ausführlichen Zitaten dargeboten und sorgfältig ausgelegt. Da diese Rundschreiben längst nicht so bekannt sind, wie sie es sein müßten, ist das eine sehr verdienstliche Arbeit. Zu bedauern ist, daß die Auslegungsstreitigkeiten bezüglich einiger Lehrpunkte, insbesondere Volkssouveränität, Widerstandsrecht u. a. m., zwar gewissenhaft referiert werden, Verf. jedoch sein Urteil in der Schwebe hält. Auch da, wo man mit Rücksicht auf die seitherigen Erfahrungen des Lebens und den Fortschritt der Lehrentwicklung manches in schärfere Beleuchtung gerückt sehen möchte, beschränkt Verf. sich — von wenigen Ausnahmen abgesehen — auf die Auslegung ex tunc. Vor allem sähe man gern den bei Leo XIII. eine so große Rolle spielenden Begriff des Gemeinwohls mit Hilfe der heute verfügbaren Erkenntnisse schärfer gefaßt, nicht um in Leo XIII. hineinzutragen, was nicht sein geistiges Eigentum ist, sondern um durch die aufgesetzte schärfere Linse die Leuchtkraft seiner Gedanken zu verstärken und weiter strahlen zu lassen, um so ihre Aktualität dadurch zu erweisen, daß sie auch die neuen, heute uns gestellten Fragen zu erhellen beitragen. v. Nell-Breuning

Schrey, H. H., Die Bedeutung der biblischen Botschaft für die Welt des Rechts (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 202). 8° (33 S.) Tübingen 1952, Mohr. DM 1.90. — de Quervain, A., Mensch und Staat heute (Theologische Existenz heute, 30). 8° (51 S.) München 1952, Kaiser. DM 2.45. — Barth, K., Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens (Theologische Existenz heute, 34). 8° (19 S.) DM 1.10. — Wir berichten kurz über einige kleinere Schriften, in denen bekannte evangelische Theologen zu den Fragen nach Recht und Staat sich äußern. — 1. *Schrey* entwickelt seine Gedanken zu einer theologischen Fundierung des Rechts. Wichtig ist dabei die Feststellung, daß die Bemühung der protestantischen Theologie um eine christologische Rechtsbegründung nicht direkt im Gegensatz zur katholischen Theologie stehe, sondern über die Naturrechtsbegründung hinaus frage (18). Was Sch. über die Relativität menschlicher Rechtsfindung, über die Vorläufigkeit aller irdischen Ordnungen vor dem Eschatologischen der christlichen Existenz sagt, ist für eine theologische Betrachtung des Rechts, die auch von katholischer Theologie als echte Aufgabe anerkannt ist, von Bedeutung. Es bleiben aber im übrigen gegen Sch.s Aussagen viele Vorbehalte. Eine Auseinandersetzung müßte sehr schnell zu theologischen Grundlagen führen, über die nun einmal bislang keine Übereinstimmung herrscht. Für den katholischen Leser (nur für ihn?) bleibt im ganzen eine unbefriedigende Unklarheit, in der ihm das Problem, um das es geht, trotz manchen guten Gedanken letztlich wenig gefördert erscheint. So nur eine Frage: „In der Vergebung der Sünden wird sichtbar, daß nur *der* Mensch fähig ist, von Eigensucht und Selbstliebe freies Recht zu sprechen, der in geistlicher Armut all sein Vertrauen auf Gott und Christus setzt" (29): Soll das heißen, daß *alle* nichtchristlichen, nicht positiv gläubigen Richter notwendig parteiisch, ungerecht urteilen? sich bestechen lassen? Und wenn es das doch wohl nicht heißen soll; wenn also auch der ungläubige Richter wahrhaft gerechtes Recht finden kann, was hat es dann für die gestellte Frage nach dem *Recht* und der *Gerechtigkeit* (und nicht nach den subjektiven ethischen oder unethischen Motiven des Juristen) noch für einen Sinn? — 2. Der Vortrag *de Quervains* tritt ein für den Menschen gegen den mythisierten Staat. „Es führt ein schmaler Weg zwischen einer unevangelischen Mißachtung der Würde des Staates und einer die Würde des Menschen mißachtenden Hingabe an den Staat" (23). Richtig ist die Feststellung, daß nicht eine „Sozialphilosophie" dem Christen Mut und Vollmacht gibt, dem Staate, wo es not tut, zu widerstehen, und daß es ihm weniger auf die Sicherung bestimmter Rechte als um die Anerkennung Gottes geht (17). Vielleicht betont jedoch de Q. zu wenig, daß es für die wirksame Mitarbeit beim Aufbau des Staates aber doch wesentlich auch auf ein bestimmtes, klares „Bild des staatlichen gesellschaftlichen und menschlichen Lebens" ankommt (17). — 3. *K. Barth* geht aus von der nun auch im evangelischen Raum in jüngster Zeit allgemein anerkannten politischen Verantwortlichkeit des Christen und der Kirche. Die Frage nach der praktischen Verwirklichung erörtert er angesichts des Konflikts innerhalb der evangelischen Kirche selbst vor der politischen Entscheidung für oder gegen die Remilitarisierung Deutschlands. Bei solchem politischen Gegen-

satz ergibt sich für ihn die Schärfe des Problems aus der Voraussetzung, daß eine derartige Entscheidung zwar unmittelbar in der Prüfung der einsichtigen Gründe für und gegen geschehe, daß aber der Christ in dieser Entscheidung mit dem Walten der guten und bösen Geister zu rechnen und sie, durch den Heiligen Geist geleitet, zu unterscheiden habe: er stehe zwischen Leben und Tod, zwischen Gott und den Abgöttern, und zu *seiner* Entscheidung habe er alle anderen, weil Gott ihrer aller Gott ist, „rücksichtslos aufzurufen" (9). Dann ist natürlich eine gegenteilige Stellungnahme — unmittelbar eine drohende Zerreißung der Einheit der Kirche! Der Unterschied zwischen einer Entscheidung im Glauben und aus dem Glauben, die auch in den politischen Raum hineinwirkt (etwa für die Freiheit der Kirche oder für Gottes Gebot), und rein politischen Ermessensfragen, die auch von Gläubigen bei aller Einheit im Glauben ganz verschieden beurteilt werden können, ist außer Betracht gelassen, was natürlich in Theorie und Praxis verwirrende Folgen haben muß. Das ganze Problem, das der Titel der Schrift angibt, ist Ergebnis dieses Mangels. B. meint darüber hinaus, daß an sich (wenn auch „gewiß nur in seltenen und gewiß gerade nicht in den schwersten und wichtigsten Fällen") die Kirche in ihrer amtlichen Vertretung offiziell ihr Ja und Nein zu politischen Entscheidungen öffentlich auszusprechen hätte und nur, bei der demokratischen Kirchenverfassung, aus praktischen Gründen immer zu spät kommen würde (5). Da doch wieder rein politische Entscheidungen von der Art der Remilitarisierungsfrage gemeint sind — bedeutet diese Stellungnahme nicht, daß für B. der politische Auftrag der evangelischen Kirche auf eine Politisierung der Kirche, eine Verquickung von kirchlichem Amt und politischen Zielen hinauskommt? Kann das die Lösung für das Problem Kirche und Politik sein? Hartmann

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Ratramne de Corbie, Liber de anima ad Odonem Bellovacensem. Texte inédit publ. par C. Lambot O.S.B. (Anal. mediaevalia Namurcensia 2). gr. 8° (159 S.) Namur (1952), Godenne oder Lille, Giard. — Ph. Delhaye hat bereits eine inhaltliche Einleitung zu diesem Neufund von L. in der Pariser Nationalbibl. Ms. lat. 11687 gegeben (vgl. Schol 26 [1951] 471 f.). So konnte sich L. in der vorliegenden ausgezeichneten Edition auf die mehr literargeschichtliche Einleitung beschränken. Er bietet zunächst eine nähere Beschreibung der Pariser Sammelhandschrift, die verschiedene Kopien und Kollationen der Werke des Ratramnus aus dem 17. und 18. Jahrhundert enthält. Sie stammt aus der Bibliothek der Mauriner in S. Germain-des-Pré und dürfte für eine Neuausgabe der Werke des Ratramnus zusammengestellt worden sein. Die Kopie von De anima ist sehr sorgfältig gemacht und hat keine Änderungen bei der Übernahme aus der ihr vorliegenden alten Hs gemacht, ohne sie genau anzumerken. L. bringt diese Anmerkungen des Abschreibers im Apparat. Die alte Hs war der leider verlorengegangene Cod. von S. Eloi de Noyon, den Mabillon entdeckte und aus dem er drei kurze Exzerpte in den Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti veröffentlichte. L. stellt bei dieser Gelegenheit zwei Vermutungen Mabillons richtig. De anima ist gegen einen Macarius geschrieben und einen seiner Schüler, den Ratramnus im Anfang des Bischof Odo von Beauvais gewidmeten Traktates als Mönch „de coenobio vestro" bezeichnet. Da Odo vorher Abt von Corbie war, glaubte Mabillon im Schüler des Macarius einen Mönch dieser Abtei sehen zu dürfen. L. zeigt gut, daß die Grundansicht Mabillons, auf die er alles aufbaute, falsch ist. Odo war nachher nicht mehr Abt von Corbie, wie Mabillon angenommen hatte. Es handelt sich vielmehr um die Abtei St. Germer de Fly (Flaviacum), die der Jurisdiktion des Bischofs von Beauvais unterstand. Macarius selbst hatte Mabillon mit Eriugena oder dem Mönch Macarius, dem Rabanus Maurus De computo gewidmet hat, gleichgesetzt. Aber die erste Annahme scheitert nach L. mit Recht daran, daß die Namen verschieden sind; die zweite ist nicht möglich, da De computo 45 Jahre vor der Disputation des Ratramnus mit Macarius geschrieben ist (11). Odo wurde 860/861 Bischof. Das Unterstellen der Abtei Fly unter seine Jurisdiktion geschah 862. Da man eine wenigstens kurze Zeit für den Ablauf der Kontroverse annehmen muß, dürfte die Schrift nicht vor 865 geschrieben sein. — Vor der eigentlichen Ausgabe druckt L. noch die in ihr sich findenden Fragmente der Schrift des Macarius an seinen Schüler wie der ersten kurzen Abhandlung des Ratramnus an diesen und dessen Antwort an Ratram-

nus ab. Besonders von dieser Antwort des Schülers ist glücklicherweise noch viel erhalten, da Ratramnus in De anima ganze Teile davon zitiert. So können wir noch einen ganz guten Einblick auch in den Verlauf des vorhergehenden Streites erhalten (vgl. Schol a. a. O.). Sehr dankbar wird man dem Herausgeber für das recht eingehende Verzeichnis der gebrauchten Worte und der technischen Ausdrücke sein. Das wird der Weitererforschung der Zeitideen sehr dienen. Weisweiler

San Anselmo, Obras completas. Traducidas por primera vez al Castellano. Texto latino de la Edición critica del P. Schmidt O.S.B. Monologio, Proslogio, Acerca del gramático, De la verdad, Del libro albedrío, De la caída del demonio, Carta sobre la encarnación del Verbo, Por qué Dios se hizo hombre. Introducción general, versión castellana y notas teológicas, scadas de los commentarios del P. Olivares O.S.B. por el P. J. Alameda O.S.B. (Bibl. de autores cristianos 82). 8° (XVI u. 897 S.) Madrid 1952, Editorial catolica. Pes. 70.—. — Die erste spanische Übersetzung der Werke Anselms von Canterbury, die hier im 1. Bd. vorliegt — der 2. folgt in Kürze —, ist in fließendem Spanisch geschrieben und erfüllt so gut ihren Zweck. Da sie, wenn auch ohne die Anmerkungen, die kritische Ausgabe des lateinischen Textes von Sal. Schmidt bringt, hat der spanische Leser ein willkommenes Handwerkszeug, sich in die Gedanken Anselms einzuarbeiten. Als Einleitung wird eine Übersetzung des Lebensbildes aus der Feder Eadmers geboten und eine knappe Einführung in das Denken Anselms als Philosoph wie besonders als Theologe. Die systematische Zusammenstellung seiner Lehre nach Art einer Summe von P. Olivares folgt spanisch. Sein Kommentar ist auch in den Noten reich benutzt. Eine Geschichte der Anselmschule von Salamanca des 16.—18. Jahrhunderts soll den Leser mit der großen Anselmtradition auf der Halbinsel bekannt machen. So findet er also hier die Grundlagen zum wirklichen Überblick. Gerade deshalb würde es sich empfehlen, auch die aktuellen Fragen noch etwas mehr neben der gut herangezogenen meist älteren Literatur zu berücksichtigen. Man findet leider z. B. nichts über die Anselminterpretation K. Barths oder die Deutung durch A. Stolz O.S.B. Namen wie Kolping, Söhngen, Gilson, Antweiler, Cappuyns, Vanni Rovighi fehlen leider im Verzeichnis. Und doch würde die neuere Kontroverse den Leser noch stärker in die heute vorhandene Aktualität Anselms einführen — also gerade dem Zweck des Buches dienen. Mindestens sollte die 2. Auflage von J. de Ghellinck, Le mouvement théologique au XIIe siècle, zitiert werden, die auch bei Anselm die neuere Literatur und die modernen Fragen sehr gut eingearbeitet hat. Das ist gewiß nicht nur ein Schönheitswunsch, aber er kann leicht erfüllt werden. Bei der Angabe der nichtspanischen Übersetzungen vermißt man die beiden neueren deutschen von Allers und Stolz. Wir empfehlen wegen der handlichen Ausgabe des Textes von S. Schmidt die Ausgabe auch dem nichtspanischen Leser. — Inzwischen ist auch der 2. (Schluß-) Band erschienen. Weisweiler

Dumeige, G., Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour (Bibl. de Philos. contemporaine). 8° (200 S.) Paris 1952, Presses Univ. de France. Fr. 700.—. — Diese ganz ausgezeichnete Einführung in die Auffassung der Liebe bei Richard von St. Viktor geht aus von einer tiefschürfenden Darlegung der viktorinischen Umwelt (Le climat victorin: 11—35), wie sie nur auf Grund langjähriger Studien geschrieben werden konnte. Das wesentliche Ergebnis ist hier die Feststellung der Verbindung von Vernunft und Liebe im Lebenskreis von St. Viktor. Wie Hugo so stark und scharf Stellung nahm gegen eine nur allegorisierende Exegese, so tat es die ganze Schule unter seinem Einfluß. Das Wort der Didascalia Hugos „Omnia disce; videbis postea nihil esse superfluum" (PL 176, 800) blieb grundlegend in St. Viktor. Aber es war kein bloßes Sachwissen. Es diente der Kontemplation (21). Von hier aus ist Richard erst ganz zu verstehen und vor allem allein in seiner Originalität zu würdigen. Ich weiß zwar nicht, ob der Verf. mit L. Ott richtig sieht, wenn er in Richard den ersten Begründer des wissenschaftlichen Aufstiegs der Liebe aus der Kreatur zu Gott schaut. Ähnliche Gedankengänge finden sich doch auch schon bei Hugo. Aber richtig ist, daß wohl niemand vor Richard diesen Aufstieg so packend geschildert hat wie er. Die regia dignitas der Liebe, von der auch D. in seiner Nachzeichnung des Weges Richards gut ausgeht, die Gott in der Schöpfung in sie hineingelegt hat, wird

von Richard als Ausgangspunkt genommen. In der Tiefe des Willens hat sie im Menschen ihre Quelle. Der Verstand aber muß sie leiten und führen: „Cherche", so schreibt Richard, „dans le coeur humain ce qui essentiellement lui donne le premier rang par rapport à tout le reste par le privilège de sa dignité ... et tu trouveras que ce n'est rien d'autre que ce consentement rationnel" (45). Begründet ist das in der imago Dei im Herzen. Es ist interessant, wie Richard diesen Gedanken bis in die höchste Stufe der Liebe in Gott hin durchführt. Denn das Verbum im innertrinitarischen Leben wird aus diesem Grund als Verbum mentis gefordert. Es mag im Geschöpf zwar sein, daß der Verstand das Ringen der Liebe des Willens nicht mehr versteht in den höchsten Stufen der Liebe. Diese selbst muß dann aber dennoch objektiv sowohl in Gott wie im Menschen der discretio entsprechen. Vielleicht sind das im ganzen Buch die interessantesten Kapitel, in denen D. dieses Ringen von Liebe und Verstand darstellt bis hinein in das innergöttliche Leben. Im 3. Kapitel über die göttliche Liebe (La charité suprême) ist vom Verf. auch sehr gut das bekannte innertrinitarische Argument auseinandergelegt, warum drei Personen gefordert werden. Die echte Liebe kann nur zu einem Andern sein, und ihr Höhepunkt ist dann gegeben, wenn Beide sich selbstlos noch an einen Dritten verschenken. In einem 4. Kap. über die „violente charité" wird abschließend vor allem an Hand des Briefes über die Liebe an Severinus und den Traktat über die vier Grade der Liebe, die uns D. in einer neuen Edition bald schenken will, das Herabsteigen der göttlichen Liebe in der Menschwerdung und unser eigener Aufstieg zu ihr geschildert. Die Menschwerdung ist der Triumph der Liebe Gottes. Sie ist die insuperabilis virtus, die beata esuries, das Auge, die vereinigende Kraft. Darum aber ist sie in uns auch die caritas vulnerans, ligans, languens und — das ist das Schwerste und zugleich Beglückendste dieser Liebe — deficiens. Hier findet sich auch in erstaunlicher Weite die Nachfolge Christi bis hin zur fundamentalen Verdemütigung für Ihn: Sicut metallum liquefactum, quocumque ei via aperitur, facile ad inferiora currendo delabitur, sic anima in hoc esse ad omnem oboedientiam sponte se humiliat et ad omnem humilitatem iuxta divinae dispositionis ordinem libenter inclinat (De 4 gradibus violentae caritatis, D. 150). So kann der Verf. mit Recht schließen, daß hier der Höhepunkt der Liebesauffassung Richards liegt: Magna dilatatio caritatis, quemlibet nostrum abnegare semetipsum, tollere crucem et Christum sequi (Quomodo Christus ponitur in signum populorum, D. ebd.). — Man kann das Buch in seiner Klarheit und zugleich in seiner religiösen Sicht nur reich beschenkt aus der Hand legen. Weisweiler

Leclercq, J., O. S. B., Textes sur Saint Bernard et Gilbert de la Porrée: Mediaeval Studies 14 (1952) 107—128. — Bei den wenigen Quellen über das Konzil von Reims und den Streit um Gilbert ist es sehr zu begrüßen, wenn L. zunächst das von Dom Wilmart im Katalog der Codices Reginenses latini I (Città del Vaticano 1937, 85) beschriebene Verzeichnis der Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte und Theologen, die an der Nachsitzung des Konzils über Gilbert teilnahmen, aus Cod. lat. 278 veröffentlicht. Es dürfte sich um den Text handeln, den Gottfried von Auxerre nach der Angabe seines Libellus zusammenstellte und der neben der Liste auch kurze Noten und Vätertexte zur Widerlegung Gilberts enthält. Gut spricht so L. von „Akten" dieses Nachspiels des Konzils. Wichtig ist die volle Liste der anwesenden Theologen: Gauterius de Maurit(ania), Gauterius eboracensis, Archid(iaconus) (= Arnold von Poitiers), Gaufridus eboracensis archidiaconus, Humbertus bituric(ensis), Petrus lumb(ardus), Theodoricus carnot(icensis), Robertus de bosco, Adam de parvo ponte et alii multi (109). Während in dieser Liste Bernhard mitten unter den Äbten nur aufgezählt wird, bringt L. aus Cod. Laon 76 (s. 12) und Cod. 365 Douai (s. 12) Stellen in Dialogform zwischen Bernhard und Gilbert, die zeigen, wie das Gedächtnis der hervorragenden Rolle Bernhards bei dem Streit nicht nachgelassen hat. Eingehender geht das noch aus einer merkwürdigen Unterhaltung hervor, die sich in Cod. 259 der Stadtbibl. zu Cambrai (s. 13) findet. Zunächst ist dort ein Brief eines Evrard an Urban III. (1285—1287) zum Streit mitgeteilt, in dem der Papst um eine feierliche Erklärung gebeten wird. Dann folgt eine Unterhaltung des Benediktiners Evrard und des „Atheners" Ratius, der angibt, von seiner Mutter nach Frankreich geschickt worden zu sein und zu den Schülern Gilberts gehört zu haben. Der Text, den L. auszugsweise mitteilt, belegt die außergewöhnliche Verehrung, die Gilbert

noch später erwiesen wurde. Es muß sich um 1191—1198 handeln, da Coelestin III. als regierender Papst genannt wird. Evrard stellt sich Gilbert als Mönch entgegen, so daß der Gegensatz zwischen spekulativer Theologie und Kontemplation den tiefsten Urgrund der Auseinandersetzung um Gilbert bildet. — Auf ein weiteres Zeugnis der Nachwirkung des Kampfes weist L. hin in seinem Artikel *Le traité de Guillaume de Saint-Jacques sur la Trinité:* ArchHistDoctrLittMA 1950/1, 89—102. Der Mönch von St. Jakob in Lüttich schrieb den Traktat vor 1170. Er ist in seiner stärker mystischen Art naturgemäß ein Gegner des Rationalismus Gilberts, dessen Anhänger er „caecutientes" nennt (94). Seine Trinitätslehre ist offenbar von der Idee des neuen Dreifaltigkeitsfestes inspiriert, das auch religiöse Anrufung mit trinitarischer „Spekulation" verbindet: Guillaume y identifie la ‚trinité deifique' avec la ‚bénédiction de Dieu' (95). Auch über die Werke von Gilberts Gegner Gottfried von Auxerre bringt L. eine gute literargeschichtliche Übersicht in seinem Artikel: *Les écrits de Geoffroy d'Auxerre:* RevBén 1952, 274—191. Weisweiler

Dimier, F. M. A., O. S. B., Amadée de Lausanne, Disciple de saint Bernard (Figures Monastiques, Collection dirigée par les Bénédictins de Saint-Wandrille). 8° (XLIV u. 490 S.) Ed. de Fontenelle, Abbaye S. Wandrille 1949. — Im Schülerkreis Bernhards von Clairvaux steht Amadeus von Clermont als Abt von Hautecombe am See Bourget (1139—1144) und Bischof von Lausanne (1144—1159) an bemerkenswerter Stelle. Aus einer erschöpfenden Sammlung der erzählenden und urkundlichen Quellen (XI—XVII), mit Benutzung umfassender Sekundärliteratur (XIX bis XXXII) erarbeitet Verf. ein gerundetes und bis in jede Einzelheit sorgfältig belegtes Lebensbild des Zisterzienserbischofs, schildert seine Jugend (1—26), den Mönch in Clairvaux (27—48), den Abt von Hautecombe (49—68), den Bischof von Lausanne (69—94), analysiert Predigt und homiletische Schriften des Heiligen (95—124), seine Tätigkeit als Landesherr (125—146), das Verhältnis zu den Orden in seiner Diözese (Zisterzienser, Benediktiner, Praemonstratenser, Regularkanoniker) (147 bis 168), betont die Vermittlertätigkeit des Amadeus in kirchlichen und weltlichen Streitfällen (169—188) und berichtet schließlich vom Kampf um die Domvogtei (189 bis 210). 55 Dokumente werden beigegeben, zumeist Urkunden der bischöflichen Regierung (257—416), ferner ein ausgezeichnetes Personen- und Ortsverzeichnis (417 bis 483), womit Verf. geradezu ein Repertorium Lausanum für die Zeit des Amadeus erstellt. Gestalt und Wirken des sonst wenig bekannten Mannes aus dem Bernhardkreis — E. Vacandard z. B. erwähnt ihn nicht; aber in der neueren marianischen Literatur ist er oft genannt — erscheint dank der gründlichen Arbeit des Verf. nunmehr im hellen Licht der Geschichte. Wolter

Buytaert, E. M., O. F. M., The Apologeticus of Arno of Reichersberg: Franc-Stud 11 (1951) n. 3/4, S. 1—48. — Ders., The Earliest Translation of Damascene's De Orthodoxa Fide III 1—8: ebd. 49—68. — Die vorliegende Untersuchung über Arno ergänzt in glücklicher Weise die Darlegung von J. de Ghellinck in der 2. Auflage seines Werkes Le mouvement théologique. B. kann mit guten Gründen als Beginn der Abfassungszeit des Apologeticus die Abwesenheit Gerhohs von Reichersberg im Jahre 1163 (vielleicht August) feststellen. Damals kam die Schrift Folmars gegen Gerhoh nach Reichersberg, und Arno ging sofort an die Arbeit zu einer Gegenschrift, noch bevor Gerhoh zurückgekehrt war. Vor Ende 1164, vielleicht vor den Tod des Erzbischofs von Salzburg (22. 6. 1164), der noch nicht als Verstorbener geschildert wird, ist das Werk wohl abgeschlossen worden. Mitten in der Ausarbeitung kehrte Gerhoh zurück und schrieb seine eigene Gegenschrift gegen Folmar, den Liber de gloria et honore Filii hominis. Auf S. 95 der Edition des Apologeticus von Weichert wird diese Schrift bereits von Arno angezeigt. Wichtigste Quelle aus der Patristik ist für Arno Joh. Damascenus. B. weist eingehend nach, daß Arno dabei die Übersetzung des Cerbanus benutzt hat, freilich eine bessere Überlieferung, als wir sie heute in Admont und Reun noch besitzen. Mindestens an einer Stelle aber hat Arno auch die Umarbeit des Damasceners durch den Lombarden an Hand der Übersetzung Burgundios übernommen. Von lateinischen Quellen sind unmittelbar neben einer Stelle aus der Glossa ordinaria Bernhard von Clairvaux, Rupert von Deutz und der Lombarde gekannt. Ob er Hugo von St. Viktor unmittelbar benutzte, ist nicht

sicher festzustellen. Gilberts Kommentare aber scheinen in Reichersberg gewesen zu sein. Wichtig ist, daß der Einfluß Gerhohs zwar groß, aber doch nicht so stark gewesen ist, wie Ghellinck angenommen hat. B. kann die selbständige Benutzung von Ambrosius, Augustinus, Hilarius, Gregors u. a. feststellen. Gut belegt B. auch, daß die Ansicht Ghellincks, Arno sei der früheste Zeuge für die Ps. Autorschaft Hugos an der Summa sententiarum, nicht stichhaltig ist. Denn die Summa vertritt die Ansicht nicht: Christus in eo, quod homo est, filius Dei non est (33). Da Arno sich ausdrücklich auf Hugos „Sententiae novi testamenti" beruft, glaube ich, daß es sich um den 2. Teil von De sacramentis handeln muß, der in den frühen Hss so betitelt wird. Wahrscheinlich hat Arno den Schlußsatz des 2. Kap. (PL 176, 373 A) falsch gedeutet, wo Hugo schreibt, daß Christus Filius Dei secundum divinitatem, Filius hominis secundum humanitatem sei. Das Mißverständnis wäre bei der Christologie der Reichersberger schon verständlich, besonders da es sich nicht um ein Zitat bei Arno handelt, sondern um eine lose Inhaltsangabe, die vielleicht noch nicht einmal aus eigenem Studium stammt. — Da die Ausgabe des Cerbanus von Szigeti, Budapest 1940, kaum erhältlich ist, hat B. eine neue beigefügt. Sie benutzt zwar die gleichen Überlieferungen von Reun und Admont. Aber B. hat auch die offenbar bessere und frühere Textgestaltung, wie sie in den Zitaten der Reichersberger noch erhalten ist, eingearbeitet. Mein früheres Bedenken, ob der Lombarde den Text, wie er von Szigeti ediert wurde, benutzt habe (vgl. Schol 17 [1942] 440 ff.), ist durch B. verstärkt, aber zugleich auch gelöst worden, da er mit mir eine bessere Urüberlieferung der Übersetzung und zugleich ihre Bearbeitung mit der Übersetzung Burgundios durch den Lombarden annimmt. Weisweiler

Betti, H., Animadversiones in Summam ‚Totus homo': Ant 27 (1952) 333 bis 348. — B., der eine Ausgabe vorbereitet, beschäftigt sich näher mit einer Summa zu den Sakramenten ‚Totus homo', die Landgraf zuerst eingeführt und später auch D. van den Eynde benutzt hat. Sie ist in mehreren Hss erhalten und wird verschiedenen Verfassern zugeschrieben. B. zeigt an einer Reihe von Beispielen, daß eine doppelte Rezension erhalten ist, deren eine durch spätere Einschübe entstanden ist, die einer anderen Summa ‚Notandum' entnommen sind. Die erste Summa ist vor 1215, die zweite nach dem Dekret Innozenz' III. verfaßt. Als Urheber von ‚Totus homo' werden Petrus von Poitiers, Innozenz III. und ein ‚monachus niger Alanus' genannt. Nach Ausschluß der beiden ersten käme Alanus von Tewkesbury, Benediktiner in Canterbury, in Betracht. Da nur eine Hs ihn nennt, bleibt die Zuteilung unsicher. Doch müßte man m. E. diese Spur weiterverfolgen. Pelster

Guido de Orchellis, Tractatus de sacramentis ex eius Summa de sacramentis et officiis ecclesiae editus studio et cura PP. Damiani et Odulphi *Van den Eynde* O. F. M. Accedit Summarium eiusdem tractatus e codice Duacensi 434 I (Franciscan Inst. Publ. Text ser. 4). gr. 8° (XLVIII u. 366 S.) St. Bonaventure, N. Y. 1953, Franc. Inst. (oder Paderborn, Schoeningh und Louvain, Nauwelaerts). Doll 5.—. — Die Ausgabe ist nach den beiden Hss von Paris und den Haag hergestellt, das Summarium nach der Hs von Douai. Doch sind die Überschriften in der Summa von den Herausgebern (leider ohne Klammern) beigefügt, so daß der Text recht lesbar geworden ist. E. datieren die Summa kurz nach dem zitierten Laterankonzil 1215. Sie nicht viel später anzusetzen, zwingt die gut belegte Benutzung durch die Summa aurea des Wilhelm von Auxerre (1220—1227). Bemerkenswert ist, daß Guido in ihr erst im 4. Buch benutzt wird. Das führt zu dem berechtigten Schluß, daß die Summa aurea wohl kurz nach 1220 (1222—1225) verfaßt ist, wie V. Doucet aus anderen Gründen bereits vermutete. Denn Guidos Werk muß Wilhelm noch bei der Herstellung seiner Summa in die Hände gekommen sein (XLI). Guido benutzt *sehr* reichlich ältere Autoren für sein Werk. Die Herausgeber konnten unter den 311 Nummern, in die sie die Summe aufteilten, 41 feststellen, die von Praepositin abhängig sind, und 53, in denen die Quästionen Stephan Langtons benutzt wurden. Das 6. Buch des Traktates De mysteriis evangelicae legis von Papst Innocenz III. ging fast ganz in die Eucharistielehre über, ebenso De eleemosyna in die Darstellung vom Almosen. Ferner sind noch zwei Predigten Innocenz' benutzt. Sehr ausgiebige Quelle war Tankreds Summa de matrimonio und die Disputationes Simons von Tournai.

Daneben erscheinen als zweitrangige Quellen noch der Lombarde, die Glosse des Ps. Peter von Poitiers und des Clm 22 288, der jüngst von Landgraf edierte Sentenzenkommentar Stephans, die Glossa ordinaria, das Dekret Gratians, die Historia scholastica des Peter Comestor, das Rationale von Joh. Beleth und vielleicht das Speculum Ecclesiae. Sehr interessant ist, daß ältere Autoren wie Robert von Melun, Alanus von Lille, Gandulph, Robert Courçon und selbst Petrus Cantor mit seinem so ähnlichen Werk der Summa de sacramentis fehlen. Diese Quellenanalyse darf aber nicht dazu verleiten, anzunehmen, es handle sich um eine bloße Kompilation Guidos. Dagegen spricht schon die Benutzung durch die Summa aurea, die mehrmals Stellung gegen Guidos Ansichten nimmt. Auch die durch Guido hergestellte Verbindung der frühscholastischen Werke Praepositins und Stephans von Langton mit der Summa aurea gibt der Summa Guidos ihre besondere dogmengeschichtliche Bedeutung. Kurze und genaue Wiedergabe zeichnet sie aus. Die Herausgeber stellen als Sonderansichten u. a. Lehren über den Charakter, die Material- und Wirkursächlichkeit der Taufe, den Einfluß der Taufe auf die Reue fest. Über die Art der Gegenwart Christi in der Eucharistie bringt Guido zwar zunächst die Fragestellung Innozenz' III. Die Lösung aber ist seine eigene: Videtur quod sub illa totali specie tantum semel sit totus Christus, ita quod sub nulla eius parte (n. 76). Bemerkenswert ist auch die Lösung zur Frage, ob die Kirche Ehehindernisse aufstellen könne: Substantiam matrimonii non potest mutare auctoritas ecclesiae; sed potest legitimare personas et impedimenta amovere quae faciunt personas illegitimas (n. 214). — Ein kleines, aber weiteres wichtiges Ergebnis der Untersuchung: De officiis ecclesiae ist mit dem hier veröffentlichten Traktat De sacramentis ein einheitliches Werk. Das sagt Guido ausdrücklich: De sacramentis et de ministrorum officiis in hoc opere tractare proposuimus (XII). Die Quästionen 425 und 466 in Cod. Douai 434 sieht E. nicht als echt an. Die dortige Namensangabe Guidos könnte vielleicht auch anders gelesen werden, etwa Guiardus. Die in der Hs enthaltenen Quästionen 166—183 sind nur Exzerpte aus Guidos Summa (XIV ff.). So bringt die Edition neben einem guten Text auch sonst noch mancherlei Klärung in die noch so dunkle Zeit des beginnenden 13. Jahrhunderts. Der gebotene Text wird auch inhaltlich zur Aufhellung beitragen. — Es sei bei dieser Gelegenheit auf die wertvolle Untersuchung von *Van den Eynde, Nouvelles Questions de Hugues de Saint-Cher* in den Mélanges J. de Ghellinck, Gembloux 1951, 815 bis 835 hingewiesen. In ihr konnte er aus Cod. 434 I in Douai neben den von O. Lottin bereits festgestellten 9 Quästionen noch fünf weitere sicher Hugo von St. Cher zuerteilen (n. 428—432). Von diesen 14 handeln 7 über die Sakramente: je eine de sacramentis in communi, de baptismo und de matrimonio und vier über die Buße.

Weisweiler

Mansion, A., Autour de la date du Commentaire de Saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque: RevPhLouvain (1952) 460—471. — Den Kommentaren des hl. Thomas zu Aristoteles kommt dank neuerer Forschungen eine erhöhte Bedeutung zu. Während man sie früher im Vertrauen auf die Angaben des Tholomeus de Lucca in die Zeit Urbans IV. (1261—1264) verlegte, stellt sich immer mehr heraus, daß wenigstens der Großteil dem Ende des italienischen Aufenthaltes und mehr noch der zweiten Pariser Lehrzeit angehört. Sie bilden so in manchen Punkten den Schluß der Lehrentwicklung von Thomas. Für die Datierung des Kommentars zur Ethik hat R. A. Gauthier eine treffliche Untersuchung geliefert (vgl. Schol 1952, 158 f.), die jedenfalls der Wahrheit recht nahekommt (nach De malo 1270 oder 1271). Bei solch schwierigen Untersuchungen ist es stets vorteilhaft, daß noch ein zweiter von anderem Gesichtspunkt die Ergebnisse nachprüft und ergänzt. Das hat der bewährte Aristotelesforscher M. getan. Thomas verweist im Kommentar l. 1 lect. 17 bei der Frage, ob die Menschen nach dem Tode irgendwie leben, ob sie erkennen, was hier vor sich geht, ob sie dadurch verändert werden, auf frühere Schriften: Sed alibi haec plenius disseruimus. M. geht nun die Schriften, die in Betracht kommen, durch: Sentenzenkommentar, De veritate, De anima. Kein Werk entspricht den drei Forderungen. Erst die Summa 1 q. 89 erfüllt alle. Also ist der Ethikkommentar später. Das kommt der Datierung von Gauthier (nach 1 II) auf neuem Weg recht nahe. — Eine beiläufige Bemerkung verdient alle Beachtung. Bekanntlich fehlt Buch 11 der Metaphysik sowohl in der arabischen Übersetzung als auch in der Media, erst Moerbeke hat es übersetzt.

Je nachdem nun Buch 12 als 11 oder 12 zitiert wird, kann man schließen, daß der Verfasser die Redaktion und Übersetzung Moerbekes kennt oder nicht. M. und Gauthier betonen nun, daß die Ausgaben und auch die Hss hier öfter die alte Zählung nach der neuen verbessert haben, daß man also bei Schlüssen aus einer Zahl vorsichtig mehrere Hss einsehen muß. Ferner weist M. gegenüber G. mit Recht darauf hin, daß man aus Benutzung oder Nichtbenutzung nicht sogleich auf ein festes Datum schließen dürfe. Thomas schrieb, um gelesen zu werden. Damit er aber von seinen Lesern verstanden werde, mußte er die Kenntnis der neuen Übersetzung bei ihnen voraussetzen. Dazu war aber eine gewisse Zeit notwendig. Ich füge hinzu: Hatte Thomas zu aller Zeit und an allen Orten die neue Übersetzung zur Hand? De animalibus wird noch nach der arabischen Übersetzung zitiert, da die griechische bereits geraume Zeit bekannt war. — M. möchte die Florentiner Datierung von De partibus animalium (Dezember 1260) auf die ganze Übersetzung von De animalibus ausdehnen, wie dies in der Hs vom Cesena geschieht. Ich glaube, es ist besser diese Ausdehnung zu unterlassen. Wie leicht konnte die Datierung eines Teiles auf das Ganze übertragen werden. Überdies scheint nach der Überschrift des Cod. Leopold. Faesul. 168 De partibus zuerst übersetzt zu sein, nicht die Hist. animal.: Inquit Wilhelmus interpres: Iste liber, qui inscribitur De partibus animalium immediate sequitur librum meteorologicorum, ut dicit Alexander. Später paßte man sich natürlich der Reihenfolge der arabica an.

Pelster

Gauthier, R. A., Les articuli, in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis: RechThAncMéd 19 (1952) 271—326. — Veranlaßt wohl durch die Pariser und Oxforder Verurteilungen und durch den Korrektorienstreit, begann man ein vergleichendes Studium der Lehre des hl. Thomas. Material boten vor allem der Kommentar zu den Sentenzen, das Jugendwerk des Heiligen, und die Summa theologiae, das Werk des reifen Lehrers. Die erste Schrift dieser Art sind die Articuli, eine einfache Gegenüberstellung der wirklich oder scheinbar voneinander abweichenden Ansichten im Kommentar und in der Summa. Sie gewähren einen guten Einblick in die Auffassungen der thomistischen Lehre in jener Zeit. Eine mehrfach geäußerte Absicht der Herausgabe ist jetzt durch die sorgfältige Arbeit von G. verwirklicht. Der Verf. bietet den ursprünglichen Text mit einem sehr umfassenden handschriftlichen Apparat und außerdem 11 spätere Zutaten, so daß ein eingehendes Studium möglich ist. Unter den Zutaten ist die erste von Interesse. Sie hat ihre Artikel systematisch geordnet: Natura divina, angelica, humana. Diese Zutaten, Abkürzungen, Umstellungen und die zahlreichen Hss lassen das Interesse erkennen, das man bis ins 15. Jahrhundert diesen Articuli zuwandte. G. hebt auch die verschiedene Stellungnahme hervor, die sich in den Überschriften offenbart. Die einen berichten objektiv ohne jede Konkordierung, in anderen, wie den von G. ‚Volens complecti' benannten Articuli, sieht man den Versuch einer Konkordierung, andere endlich verraten direkte Feindseligkeit. — Einige Bemerkungen und Fragen seien gestattet. Im kritischen Apparat, der zudem wegen des Fehlens der Zeilenzählung wenig übersichtlich ist, steht man einer solchen Masse gegenüber, daß man nur sehr schwer zu einer Klarheit kommt. M. E. hätte man ohne großen Schaden die Varianten der Supplemente auf diesen Teil beschränken können. Wäre es nicht überhaupt besser, falls nicht besondere Gründe vorliegen, zu dem alten Brauch der Leonina zurückzukehren? Dort findet man die für die einzelnen Familien charakteristischen Varianten, ohne daß man sich durch einen Urwald durcharbeiten muß. Anstatt des recht problematischen Stammbaumes würde man sich gern mit einer Zusammenstellung der Familien begnügen. Man sieht auch nicht klar, welche Hss nun zugrunde gelegt wurden. M. E. stehen Cod. Durham B. I 11, der abgesehen von einzelnen Kürzungen bei Angabe der entsprechenden Artikel von Thomas einen so gut wie fehlerlosen Text bietet, und Cod. Klosterneuburg 322 (ohne die Randverbesserungen), der wenigstens indirekt aus England stammt, dem Original recht nahe. Zur Familie Wien Nationalbibli. Cod. 4593 und 4939 (W und H) kann ich als dritten Zeugen Cod. 122 (59) des Caius-Gonville College Cambridge (saec. 13/14) hinzufügen. Er hat zwar noch das ‚melius' statt ‚aliter' im Titel, aber schon den Zusatz: Unde frequenter videtur dicere contraria. — G. macht es sehr wahrscheinlich, daß die erste Zusammenstellung aus Dominikanerkreisen stammt. Ich füge hinzu: aus England.

Denn das stets sich wiederholende ‚in pede' ist ein fast untrügliches Zeichen für englischen Ursprung. Dagegen dürfte die Konkordanz ‚Volens complecti' wahrscheinlich Pariser Erzeugnis sein. ‚In pede' fehlt vollständig, und dreimal wird auf ein Quodlibet Parisius verwiesen. — G. verlegt die Schrift nach etwa 1280. Freilich ist es bei Hss aus dieser Zeit sehr schwer, zu entscheiden, ob sie Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts geschrieben sind. Wir haben noch ein anderes Kriterium. Thomas von Sutton in seiner Konkordanz ‚Veritatis et sobrietatis verba loquor' hat offenbar die Articuli benutzt, wie auch G. durch Gegenüberstellung der einzelnen Nummern von neuem zeigt. Sutton lehrte und schrieb aber in den beiden letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts. Freilich sagt G.: ‚Veritatis que tout le monde, en dehors de lui (Pelster) attribue à l'italien Benoît d'Asinago'. Er verlegt deshalb ‚Veritatis' nach etwa 1320. Ich werde in kurzem zeigen, daß für Benedikt als Verfasser auch nicht die Spur eines Beweises besteht. Es bleibt also bei der Datierung nach etwa 1286 und vor 1300. Pelster

Meier, L., Zur Biographie des Duns Skotus: WissWeish 15 (1952) 216—221. — M. berichtet über die Ergebnisse seiner Reise nach Nordschottland (Blairs), um dort den Geburtsort von Duns Skotus festzustellen, und über einige andere Punkte der Chronologie des Scotus. Im bischöflichen Seminar zu Blairs liegt nämlich eine durch Grant gefertigte Abschrift des Monasticon Scoticanum des Regensburger Schottenmönches Marianus Brockie, dem Longpré seine Angabe des Geburtsortes Littledean entnommen hatte. Brockie hatte im 18. Jahrhundert ein von Tweede im 16. Jahrhundert angefertigtes Register, das auf älteren Urkunden beruhte, benutzt und aus ihm die Angaben über die Familie Duns in Littledean genommen. Brockie erwähnt nun für 1358 und 1388 einen Wilhelm Duns aus Littledean, für 1234 ebenfalls einen Wilhelm und einen Jakob Duns von Littledean, endlich für 1278 einen Cuthbertus de Duns in Castro de Duns. M. möchte sämtliche Nachrichten als für die Bestimmung des Geburtsortes und der Familie von Scotus belanglos verwerfen. Dies scheint mir nun doch übertriebener historischer Skeptizismus zu sein. Richtig ist, daß sie keine volle Sicherheit ergeben; es mag anderswo auch eine Familie Duns gegeben haben. Aber die genauen Angaben der Namen und der Jahre sind doch nicht der Phantasie von Brockie oder Tweede entsprungen. Sie stammen sicher aus Urkunden, die Tweede benutzt hat. Es bleibt noch die Frage, die nur ein schottischer Lokalhistoriker lösen kann: Ist die Familie Duns in Littledean dieselbe wie jene des Cuthbertus de Duns in Castro de Duns, so daß aus einer ursprünglichen Ortsbezeichnung ein Familienname wurde? Nach Analogie vieler anderer Fälle ist dies recht wahrscheinlich. Das zweimalige Magister generalis für Minister generalis bei Brockie erklärt sich ungezwungen aus einem Verlesen Brockies, der mit der Franziskanerverfassung wohl weniger vertraut war. Er löste M. oder Mr. in Magister auf. Da nun, soweit meine Kenntnis reicht, Scotus immer nur Duns oder Douns, nicht de Duns genannt wird, so dürften wir wohl nicht mit absoluter Sicherheit, aber mit guter Wahrscheinlichkeit an Longprés Johannes Duns von Littledean festhalten. — M. hebt mit Recht das von ihm nochmals nachgeprüfte Datum 17. März 1291 als Tag der Priesterweihe als eines der wichtigsten Lebensdaten hervor; aus ihm ergibt sich als Geburtsdatum mit großer Wahrscheinlichkeit etwa 1266. Etwas bedenklich scheint die Bemerkung der Universitätsstatuten für die Bestimmung der Studienzeit des Scotus. Dieselben stammen aus der Zeit jedenfalls nach 1330, vielleicht erst kurz vor 1350. In den alten von 1253 ist die Zeit noch unbestimmt; bei den späteren hat man den Eindruck, daß manches neu ist. Zudem muß man hier und anderswo berücksichtigen, daß eine Verordnung oft nur auf dem Pergament stand. Die via privilegii, gratiae et consuetudinis war im Mittelalter recht breit. Ist Scotus nach Beendigung des Pariser Lehramtes 1306 erst nach England zurückgekehrt oder gleich nach Köln gewandert?
Pelster

Pelster, Fr., Die Quästionen des Johannes von Walsham O. F. M. Ein Beitrag zur Erforschung der Franziskanerschule von Cambridge: FranzSt 34 (1952) 129 bis 146. — Doucet, V., Le Studium Franciscain de Norwich en 1337 d'après le ms Chigi B. V 66 de la Bibliothèque Vaticane: ArchFrancHist 46 (1953) 85—98. — Ohne Zweifel war Oxford das bedeutendste Studienhaus der englischen Franziskanerprovinz,

in dem ein Marrton, Ware, Scotus, Conington und viele andere lehrten. Cambridge und noch mehr die anderen Studienhäuser wurden daher in der bisherigen Darstellung etwas vernachlässigt. Und doch lehrten einige der besten Magistri auch in Cambridge und später einzelne im großen Konvent zu Norwich. Im 1. Aufsatz stellt der Verf. zusammen, was bisher über die Lehrer in Cambridge zumal dank den Forschungen von A. G. Little bekannt war. Er beschäftigt sich alsdann mit dem literarischen Nachlaß des *Johannes von Walsham,* der in Cod. 182 des Corpus Christi College Oxford erhalten ist. Es sind 9 Quästionen, die teils in Cambridge, teils in Norwich um 1365 disputiert wurden. Sie zeigen die unabhängige Stellung der Franziskanerlehrer. Walsham ist viel mehr Schüler von Bonaventura als von Scotus. Ockham lehnt er durchaus ab. Auch bei Walsham finden wir den tiefgreifenden Einfluß Heinrichs von Gent auf die englische Theologie. — *Doucet* macht wichtige Mitteilungen über das bedeutende Franziskanerstudium in *Norwich,* das seit 1337 zu jenen gehörte, an denen die Sentenzenerklärung als Vorbereitung für die zweite Lesung an einer Universität anerkannt wurde. Hier liegt ein Grund, weshalb oftmals der Sentenzenkommentar eines Mendikanten jenem der übrigen Baccalarii überlegen war. Er weist ferner in Cod. B. V 66 der Vat. Chisiana (früher Assisi) eine Sentenzenvorlesung nach, die 1337—1338 Roger Roseth O. F. M. in Norwich hielt und außerdem Quästionen eines Haverel und eine Determinatio des Bartholomaeus de Repps. O. F. M. in Norwich, später 1351 Magister in der Cambridger Liste. In der gleichen Hs findet sich der Oxforder Kommentar des Johannes Went, der schon durch Cod. A. 939 der Stadtbibl. Bologna bekannt war. — Die Chigi-Hs ist völlig unübersichtlich und schwer zu lesen. Ein Glück, daß andere Hss Roseths zur Ergänzung vorhanden sind. Cod. Brügge 192 (1374 im Kolleg der Bernardiner in Paris geschrieben) hat die gleichen Fragen wie die Chigi-Hs. Es ist eigentlich kein Kommentar, sondern eine Sammlung von Fragen und Artikeln im Anschluß an den Lombarden. Nur steht im Cod. Brügge f. 34^{r} zu Quaestio 3 der Artikel: utrum modi arguendi et regule tradite a Philosopho ad regulandum modos arguendi tenent in divinis (ein berüchtigtes Problem der Ockhamisten); in Quaestio 4 f. 35^{v} Utrum tot sint partes in medietate alicuius caritatis sicut in tota caritate. Sie fehlen in Chigi oder sind bei der Schwierigkeit der Hs übersehen. Ein Rätsel gibt vorläufig Cod. Brüssel 1551 auf. Nach Notizen von Ehrle sind dort 30 Fragen gezählt, darunter neben jenen von Chigi und Brügge auch andere, z. B.: 2 Utrum sit dare maximum calorem, qui potest produci; 3 Utrum sit dare maximam albedinem; 4 Utrum substancia sit inperfeccior accidenti; 6 Utr ... possit percipi actus, quo non meretur; 30 Utrum aliqua creatura possit esse infinita. Es muß wohl eine Neubearbeitung sein. Die Arbeit von D. ist wichtig. Nur so können wir allmählich in die Probleme und den Geist des 14. Jahrhunderts eindringen. Maxima und Minima, Continuum und Indivisibilia z. B. werden hier bei theologischen Problemen verwandt. Subjektives und objektives Gewissen kommen zur Sprache. Notwendig wäre auch die Erforschung der Zeit um und unmittelbar nach Scotus. Ockham steigt keineswegs als einsamer Stern aus dunkler Nacht hervor. Pelster

Löhr, G. M., O. P., Dominikaner an der Universität Heidelberg: ArchFrPraed 21 (1951) 272—293. — Ders., Die Dominikaner an den ostdeutschen Universitäten: ArchFrPraed 22 (1952) 294—320. — Der Altmeister der Dominikanergeschichte in Deutschland stellt hier die Namen der in Heidelberg, Wittenberg, Frankfurt an der Oder, Rostock und Greifswald im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts studierenden und lehrenden Dominikaner mit gewohnter Sorgfalt und Sachkenntnis aus den Matrikeln zusammen. Dabei fügt er nach den Quellen die noch erreichbaren Daten über Leben und Stellung hinzu. Die Artikel sind nicht nur für die Geschichte des Ordens interessant. Sie gewähren Einblick in Vorbildung, Studiengang, Examina, Auslagen bei Promovierung, die eidliche Verpflichtung an der gleichen Universität, an der man immatrikuliert war, auch zu promovieren, und anderes. Manche bekannte Männer begegnen uns: Der Kölner Dominikaner Gerhard von Elten war einer der ersten Professoren aus dem Orden in Heidelberg; Köllin verfaßte hier seinen Kommentar zu 1 II der Summa. Johann Heinrich Mensing und Johannes Tetzel waren in Wittenberg bzw. in Frankfurt, der Begründer der Rosenkranzbruderschaft Alanus de Rupe in Rostock, wo Johannes Hoppe 1519/20 und Kornelius de Snekis 1520 über 1 II der Summa lasen. Pelster

Gottes ausstrahlendes Licht

Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps.-Dionysius Areopagita

Von Otto Semmelroth S. J.

Die Theologie des Ps.-Dionysius Areopagita untersuchen in einem Teil, der Gott in sich, und einem anderen, der Gott als Schöpfer in seinem Hervorgehen in die Vielheit der Kreatur behandelt, bedeutet immer Gefahr, daß die dynamische Auffassung des Areopagiten vom Sein, auch vom göttlichen Sein, verschleiert wird. Sobald Dionysius Gott denkt, sieht er ihn in der Bewegung des Hervorgehens. Die πρόνοια, jene alles durchwaltende Vorsehung Gottes, ist nicht eine Kraft, die von Gott ausgeht, sondern ist Gott selbst, insofern er die Dinge zusammenhält. Es wird geradezu die Freiheit des Schaffens bei Dionysius in Frage gestellt, da Gott bei ihm nicht ist, ja geradezu nicht sein kann, ohne Pronoia zu sein, ohne nach außen hervorzugehen. Gott ist das Gute und Schöne. Wie aber kann etwas gut sein, ohne einen ἀγαθουργὸς πρόοδος zu tun? So ist denn die Theologie des Ps.-Areopagiten vor allem Schöpfungslehre. Sie kann eigentlich gar nichts anderes sein, da die Urgottheit in ihrem eigensten Wesen einer menschlichen Theologie gar nicht erreichbar ist, sondern nur in ihren Ausgängen erkannt werden kann; anderseits aber dennoch Gott wahrhaft erkannt werden kann dadurch, daß man seine Ausgänge erkennt. So „findet man, daß die ganze heilige Hymnologie der Theologen (= heiligen Schriftsteller) die Namen Gottes entsprechend den guteswirkenden Ausgängen der Urgottheit ausprägen“[1]. In sich ist Gott der Namenlose. Seine Namen empfängt er nur von den geschaffenen Dingen, in die der Ureine hervorgegangen ist, in denen er daher auch irgendwie erfaßt werden kann. „Auf die Ursache von allem, die über allem ist, wird sowohl die Namenlosigkeit passen als auch alle Namen des Seienden ... Von allem Seienden her wird sie harmonisch gefeiert und mit Namen belegt.“[2] Wo Dionysius also über Gott spricht — sein Buch „Über göttliche Namen“ ist diesem Gegenstand ganz gewidmet —, da muß er seine Schöpfungslehre niederlegen. Wäre Gott nicht in die Vielheit der Geschöpfe hervorgegangen, so gäbe es gar keine Theologie. So stehen für den Ps.-Areopagiten die Tat der Schöpfung und die (intellektuelle) Mitteilung der Offenbarung in unmittelbarer Einheit und müssen gemeinsam behandelt werden.

---

[1] Div. Nom. I, 4 — 589 D. — Die Kolumnenzahlen beziehen sich immer auf PG III.
[2] Div. Nom. I, 7 — 597 A.

I. Schöpferischer Hervorgang

1. Aus der Einheit in die Vielheit

a) Das ausstrahlende Licht. Die Geschöpfe sind in der Lichttheologie des Dionysius die Strahlen, in denen das göttliche Urlicht nach außen hervorstrahlt — in einer Vielheit von Strahlen, da das unzugängliche Licht des Ureinen schon im innergöttlichen Bereich gebrochen wird durch die (virtuelle) Vielheit in Gott. „Wenn wir die überwesentliche Verborgenheit Gottes Leben oder Wesen oder Licht oder Logos nennen, so meinen wir damit nichts anderes als die aus ihr zu uns hervorgehenden Kräfte."[3] Der Prohodos des schaffenden Gottes läßt als Photophanie[4] eine Vielheit aufleuchten, die schon in Gottes geeinter Vielheit grundgelegt ist. Denn die δυνάμεις sind — so faßt es auch Lossky[5] auf — nicht eine Zwischenwirklichkeit zwischen Gott und Welt, sondern eine Wirklichkeit in Gott, irgendwie von seinem Wesen geschieden. Durch diese innergöttliche Struktur strahlen die ἐλλάμψεις nach außen und entfalten sich in eine immer vielfältigere Struktur. Dionysius versucht das neuplatonische Urproblem, wie der ureine Gott schaffend in die Vielheit hervorgehen könne, nicht zu lösen, indem er zwischen Gott und vielfältige Welt irgendwelche Zwischenwesen einschaltet, die an der Einheit Gottes teilhaben, doch auch Mittler sein können für eine Vielfältiges schaffende Tätigkeit des Einen. Nach ihm gehen die Strahlen des unzugänglichen Lichtes durch eine schon innergöttlich irgendwie vorhandene Vielheit hindurch und leuchten in die Vielheit der geschaffenen Welt hinein, so daß man in den verschiedenen Geschöpfen verschiedene Eigenschaften und Vollkommenheiten abgebildet findet[6], die Gottes Wesen in einsförmiger Weise eigen sind, wie es das 15. Kapitel der „Himmlischen Hierarchie"[7], ins einzelne gehend, darlegt. Bei Dionysius ist nicht so sehr die Schöpfung der vielfältigen Welt durch Gott, die Teilhabe der geschaffenen Dinge an den Reichtümern Gottes — Dionysius vergleicht sie einmal mit der Stimme, die eine und dieselbe ist und an der doch viele teilnehmen[8] — das Problem, das der weiteren Erklärung bedürfte, als vielmehr die Frage, wie er sich die Vielheit der Kräfte in Gott denkt, an denen die Geschöpfe teilnehmen. Wohl betont er, daß Gott schaffend nichts von seiner Einheit und Selbstgleichheit verliert; „die über alles

[3] Div. Nom. II, 7 — 645 A. — Vgl. Schol 25 (1950) 389—403.

[4] Cael. Hier. I, 1 — 120 B.

[5] La notion des analogies chez Denys l'Aréopagite: ArchHistDoctrLittMA 5 (1930) 283 f.: „Les dynameis — vertus qui procèdent de Dieu — sont Dieu lui-même, quoiqu'elles ne sont pas la substance qui est inconnaissable."

[6] τὴν ὑπερούσιον ἱδρῦσαν ἀκτῖνα ταῖς ἑκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιφαίνεται: Div. Nom. I, 2 — 588 C.

[7] Cael. Hier. XV, 2 ff. — 328 C.

[8] Div. Nom. V, 9 — 825 A.

erhabene urgöttliche Seligkeit geht zwar in göttlicher Güte aus sich selbst hervor, um mit denen, die an ihren heiligen Gaben teilnehmen, Gemeinschaft zu schließen; gleichwohl tritt sie aus ihrer wesenhaften, unbeweglichen Ruhe und Stetigkeit nicht heraus. Allen, welche Gottes Bild in sich tragen, sendet sie in entsprechenden Maßen ihre Strahlen zu und verbleibt doch in Wirklichkeit in sich selbst, ohne dem eigenen Sichselbstgleichsein im mindesten entrückt zu werden."[9] Dennoch schließt dieses Sichselbstgleichsein nicht ein Auseinandergefaltetsein in eine irgendwie verwirklichte Vielheit von innergöttlichen Kräften aus, an denen dann die ins Dasein gerufenen Geschöpfe Anteil bekommen. Was in die Vielheit der Schöpfung ausstrahlt, ist eben nicht das göttliche Wesen selbst, sondern die προνοητικαὶ ἐνέργειαι[10].

Ins Vielfältige und Mannigfaltige gehen die schöpferischen Lichtstrahlen aus. Diese Mannigfaltigkeit aber ist in einer bestimmten Struktur geordnet. Ihr bestimmendes Prinzip ist die Dreierordnung. Was läge nun für Dionysius näher als in dieser durch die ganze Schöpfung durchgehenden Dreierstruktur einen Abglanz der göttlichen Trias zu sehen? Und doch findet man beim Areopagiten nirgends einen ausdrücklichen Hinweis darauf, daß diese innergöttliche Dreifaltigkeit der Personen sich durch das aus Gott ausstrahlende Licht in die Welt hineinprojiziert. Gerade hier zeigt sich deutlich, daß die Lehre vom dreifaltigen Gott wenig im Blickpunkt seiner Betrachtung steht. Über die Beziehung der Schöpfung zur Dreifaltigkeit finden wir nur den Hinweis, daß die Schöpfertätigkeit den drei göttlichen Personen gemeinsam sei[11]. Man könnte allerhöchstens einen virtuellen Hinweis auf eine Beziehung der innerweltlichen Dreierstruktur zur Dreiheit in Gott auffinden, da es für Dionysius feststeht, daß die verursachten Dinge die Abbilder der Ursache in sich tragen[12]. Ausdrücklich wird die personelle Verschiedenheit in Gott als Urbild einzig für alle Vater- und Sohnschaft auf Erden angeführt[13].

b) Kosmisch-physischer oder freier ἔρως ἐκστατικός? Ein Versuch, das christliche Dogma mit den philosophischen Gedankengängen des Neuplatonismus spekulativ zu durchdringen, mußte vor allem auch in der Lehre von der Schöpfung seine Krise finden, nicht zuletzt in der Frage, ob der Schöpfungsakt, durch den die Gottheit aus sich heraustritt, eine freie Tat des persönlichen Schöpfers oder ein naturnotwendiges Ausstrahlen seines Lichtes sei. Schon die Grundgedanken einer Lichttheologie, nach der das strahlende, unzugängliche Licht der Urgottheit nur in den geschöpflichen Ausstrahlungen betrach-

[9] Eccl. Hier. III, III, 3 — 429 A. [10] Cael. Hier. XIII, 3 — 301 A.
[11] Τῆς ὅλης θεότητός ἐστιν . . . τὰ αἰτιολογικὰ πάντα: Div. Nom. II, 3 — 640 B. Eccl. Hier. I, 3 — 373 C.
[12] Ἔχει μὲν τὰ αἰτιατὰ τὰς τῶν αἰτίων ἐνδεχομένας εἰκόνας: Div. Nom. II, 8 — 645 C. [13] Div. Nom. II, 8 — 645 C.

tet werden kann, scheint für die Schöpfung als naturnotwendigen Prozeß zu sprechen. So hat man denn auch dem Areopagiten den Vorwurf des Pantheismus oder Emanatismus nicht erspart. Wir werden zu entscheiden haben, ob dieses Urteil sich aus einem inneren Verstehen des Werkes und Anliegens areopagitischer Theologie rechtfertigen läßt oder ob nicht vielleicht doch zu sehr von gewissen Ausdrücken her, also mehr äußerlich, geurteilt wird. Es könnte den emanatistisch klingenden Worten des Verfassers doch vielleicht ein anderes Verständnis zugrunde liegen, eine Auffassung, die er eben von der christlichen Lehre her in sich trug und durch die philosophische Darstellung mit einer gewissen Unklarheit behaftete. Weertz hat eine Reihe der auseinandergehenden Meinungen über diesen Punkt registriert[14]:

„Die Meinungen der Erklärer gehen sehr auseinander. Die traditionelle Erklärung, die von Maximus, Thomas, Pachymeres, Dionysius Carthusianus, Corderius u. a. vertreten wird, hält fest, daß Dionysius korrekt gedacht habe, wenn auch der Ausdruck sehr an die Platoniker erinnere. Skotus Eriugena und andere haben aus Dionysius eine pantheistische und emanatistische Weltanschauung geschöpft. Nach Baumgarten-Crusius hat Dionysius einem gnostischen Emanatismus gehuldigt. Engelhardt meint: Der Emanatismus des Dionysius ist ein ganz geistiger. Siebert spricht von einem dynamischen Pantheismus des Dionysius. Niemeyer behauptet, daß Dionysius nicht den christlichen Begriff einer freien Schöpfung habe. Kanakis dagegen meint, anstatt von einem gnostischen oder geistigen Emanatismus zu sprechen, solle man nach dem Charakter des ganzen areopagitischen Systems in den fraglichen Äußerungen das Streben des Platonismus überhaupt nach der Ideenverbindung und strengen Systematisierung anerkennen. Kanakis urteilt von allen neueren Erklärern wohl am günstigsten über die dionysische Schöpfungslehre."

Die Mannigfaltigkeit der Charakterisierung von seiten derer, die in der Schöpfungslehre des Dionysius nicht die freie und persönliche Tat Gottes finden, mag schon die Eindeutigkeit des unfreien, naturnotwendigen Hervorgehens in Frage stellen. Bei einer Untersuchung der Lehre des Dionysius werden wir Elemente finden, die nur durch eine freie Schöpfungstat des persönlichen Schöpfers erklärt werden können, während andere Elemente, für sich allein genommen, allerdings mehr einem naturnotwendigen Prozeß das Wort zu reden scheinen.

„Gewisse Wendungen haben manche dazu verleitet, in den Ausführungen des Dionysius eine Art von Pantheismus zu erblicken. Diesem Vorwurf gegenüber ist aber nachdrücklichst darauf hinzuweisen, daß Dionysius über das Verhältnis von Gott und Welt auch eine Reihe zweifellos christlicher Gedanken vorlegt."[15] Feder stellt hier zwar nur Behauptung gegen Behauptung. Ginge man auf das eigentliche Anliegen des Areopagiten tiefer ein, so würde man doch wohl finden, daß sein Gott der freie, väterlich schenkende Schöpfer ist. Bei der

[14] Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita: ThGl 1914, 818 ff.

[15] A. Feder S. J., Des Aquinaten Kommentar zu Ps.-Dionysius De Divinis Nominibus: Schol 1 (1926) 339.

Darstellung dieser Schöpfertätigkeit Gottes bewegt sich der neuplatonisch denkende Dionysius allerdings in Gedanken und Ausdrucksweisen, die eine emanatistische Erklärung der Weltwerdung zwar nicht eindeutig behaupten, aber doch zulassen. Wer dann den Absichten des Dionysius, die christliche Lehre philosophisch zu durchdringen, nicht nachgegangen ist, wird leicht in diesen pantheistischen Klängen einen Gegensatz hören zu den anderen Ausdrücken, die eine christliche Schöpfungslehre wiedergeben.

Für Dionysius ist die geschaffene Welt zwar der aus dem Urlicht hervorstrahlende Lichtschein. Aber dieses Licht ist als väterliches Geschenk auf uns herniedergestrahlt[16]. Die Schöpfung ist nicht ein naturnotwendiges Herausfließen des Geschöpfes aus der Gottheit, sondern eine Anteilgabe, in der der persönliche προών [17] als Prinzip der geschaffenen Dinge diesen von seinen Vollkommenheiten als Geschenk mitgegeben hat[18]. So besteht denn ein scharfer Gegensatz zwischen dem Licht, das in den Geschöpfen strahlt kraft der κοινωνία, die Gott ihnen in seinem Licht gegeben hat, und Gottes eigenstem Licht. Gott ist das Licht φύσει, während die Geschöpfe Licht sind durch Gottes (freie) θέσις[19]. Wer abwägend anderen mitgibt von dem, was er selbst ist und hat, scheint doch wohl von einem naturnotwendigen Ausfließen-Müssen weit entfernt zu sein. Gott aber teilt jedem, nach Würdigkeit abwägend, seine Gaben mit[20]. Dionysius bringt andere Bilder und Vergleiche, mit denen er die Unbestimmtheiten und Irrtumsgefahren des Bildes vom ausstrahlenden Licht gerade auch im Kapitel der Schöpfungslehre korrigiert. Wenn er die schöpferische Teilgabe des Ureinen an die vielen Geschöpfe mit dem Siegel vergleicht, das viele wesentlich gleiche und doch verschieden vollkommene Abdrücke hervorruft[21], so wollen solche und ähnliche Bilder vor der Gefahr einer emanatistischen Mißdeutung seiner Schöpfungslehre warnen. H. Koch[22] kommt denn auch zu dem Urteil: „Es ist klar, daß die Begriffe Photodosia, Cheiragogos und die ihnen gleichbedeutenden Wendungen persönliche Beziehungen, Mitteilungen von Geist zu Geist in sich schließen." Nach dem areopagitischen Verständnis ist eben doch die göttliche Lichtausgießung φωτοδοσία, das Hervorfließen freier πρόοδος, die Schöpfung Berufung zum Sein[23], Führung ins Dasein[24].

---

[16] Πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότως φοιτῶσα: Cael. Hier. I, 1 — 120 B.

[17] Div. Nom. V, 10 — 825 B. [18] ἐδωρήσατο: Cael. Hier. I, 4 — 376 B.

[19] Cael. Hier. XIII, 3 — 301 D.

[20] Ἑκάστῳ τὰ θεῖα ζυγὰ διανέμει κατ' ἀξίαν τὴν ἀποκλήρωσιν. Eccl. Hier. I, 2 — 373 B. [21] Div. Nom. II, 5 — 644 A.

[22] Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften: ThQschr 77 (1895) 405.

[23] Cael. Hier. IV, 1 — 177 C.

[24] Ein von Dionysius mit Vorliebe gebrauchter Ausdruck.

Mit der von Dionysius als Herzensanliegen vertretenen Transzendenz der Urgottheit dürfte ein pantheistisch-emanatistisches Hervorgehen der Geschöpfe aus Gott auch schwer vereinbar sein. Nennt er auch Gott eben deshalb, weil die vielfältigen Kreaturen von ihm kommen, den Vielnamigen, so macht doch sogleich der Begriff des Namenlosen einen Emanatismus unmöglich. Denn Gott ist namenlos, weil er weit über den Geschöpfen steht und von diesen aus nicht erreicht werden kann[25]. Ist Gott auch für alle Dinge das verursachende Prinzip, so ist er selbst doch gewissermaßen nicht, weil er über jede Wesenheit erhaben ist[26]. Wenn die Geschöpfe von Gott herkommen, so ist doch die Gottheit nicht irgend etwas vom Geschöpf, ebensowenig wie die Dinge, die in uns Freude und Traurigkeit hervorrufen, selbst froh oder traurig sind[27].

Die Geschöpfe gehen aus Gott hervor als Geschenke des göttlichen Ἔρως. Die Art und Weise, wie Dionysius diese Ekstasis des göttlichen Eros im Akt des Schaffens darstellt, weist darauf hin, daß die Photodosia ein freies Geschenk der göttlichen Liebe ist. Allerdings kann man nicht einfachhin aus der Tatsache, daß der göttliche Eros als treibende Kraft dieses Mitteilens dargestellt wird, die Freiheit dieses Aktes ableiten. Steitz[28] behauptet sogar: „Es leuchtet ein, daß die Liebe, die Gott zum Hinaustreten aus sich selbst und zum Überströmen seiner Überfülle bewegt, trotz ihres ekstatischen Charakters keinen ethischen, sondern denselben kosmischen und physischen Charakter trägt wie alle übrigen Kategorien und im Grunde auf reiner Naturnotwendigkeit beruht." Thomas von Aquin sieht dagegen in der Tatsache, daß die offenbarende Schöpfungstätigkeit Gottes aus liebender Güte geschieht, einen Gegensatz zur Notwendigkeit. „Deus superapparet, id est de sursum apparet, benigne, quasi non ex necessitate, sed ex gratia."[29] Es bleibt in Wirklichkeit nicht eindeutig, ob der ἔρως, der Gott zum Schaffen bewegt und dadurch ἐκστατικός[30] wird — Gott heißt ja ἔρως, weil er durch die Liebe bewegt wird, ἔραστος dagegen heißt er, weil er die Geschöpfe durch die Liebe zu sich hinbewegt[31] —, ob dieser Eros eine naturnotwendig wirkende Kraft in Gott ist oder Freiheit in sich schließt, wenn auch gerade die Gegenüberstellung im zuletzt angeführten Zitat die frei sich entschließende Liebe in Gott auszusagen scheint. Im Lichte der gesamten Auffassung und Ausdrucksweise des Areopagiten scheint jedenfalls die schaffende Photodosia ein freies Geschenk der göttlichen Liebe und Gutheit zu sein.

---

[25] Div. Nom. I, 6 — 596 A. [26] Div. Nom. I, 1 — 588 B.
[27] Div. Nom. II, 8 — 645 D.
[28] Die Abendmahlslehre der griech. Kirche: Jahrbuch f. deutsche Theologie 1866, 202.
[29] Super De Divinis Nominibus, Cap. I, lectio 1.
[30] Div. Nom. IV, 13 — 712 B. [31] Div. Nom. IV, 14 — 712 C.

In diesem Gesamtzusammenhang muß man auch die nach unfreier, naturnotwendiger Schöpfung klingenden Stellen deuten. Ein Emanatismus im eigentlichen Sinn jedenfalls ist bei Dionysius ausgeschlossen. Das hat auch Siebert erkannt, der damit jedoch den Areopagiten nicht von jedem Pantheismus und Emanatismus freispricht. Er mildert ihn in einen dynamischen Pantheismus. „Der Gesamtkosmos bildet eine große Emanation aus dem Einen, zwar nicht eine substantielle, welche durch die transzendente Setzung der Gottheit ausgeschlossen wird, sondern dynamische." [32] Was aber hat man sich unter einer dynamischen Emanation vorzustellen? Werden darunter Kräfte verstanden, die, aus der Gottheit ausfließend, die Kreaturen ins Dasein führen, so wird man nicht leugnen können, daß diese Auffassung dem Areopagiten gerecht wird. Nach Dionysius läßt die Gottheit ihre Gaben ausfließen, und durch dieses Ausfließen „wird sie einsförmig geschieden" [33]. Wenn aber Gott aus sich selbst heraus die vielen Dinge ins Dasein führt und deshalb gesagt wird, das Eine vervielfältige sich [34], dann kann hier das Hervorfließen in der παραγωγή ebensowenig als ein Überfließen der Gottheit im substantiellen Sinn gemeint sein, wie Dionysius das πολλαπλασιάζεσθαι im strengen Sinn verstanden hat. Ist aber das Hervorgehen der Schöpfung aus Gott keine substantielle Emanation, dann braucht man aus diesen Stellen auch keineswegs eine Naturnotwendigkeit des Schöpfungsvorganges abzuleiten.

Wirkliche Schwierigkeiten machen einzig zwei Stellen, die fast eindeutig eine Naturnotwendigkeit des Hervorganges der Geschöpfe aus der Gottheit darzutun scheinen. Das *All*, das aus der Gottheit wie aus einer Wurzel hervorgeht [35], scheint sein Dasein nicht als freies, persönliches Geschenk zu besitzen. Doch nimmt der Zusammenhang diesem Bilde die Schärfe. Es handelt sich da um die Frage, warum die Gottheit παντοκράτωρ genannt wird. Die Antwort ist, weil sie der allherrschende Thron ist, der das All aus sich wie aus einer allherrschenden Wurzel hervorbringt. Der Begriff des παντοκράτωρ schließt eine persönliche Herrschaft und Machtvollkommenheit ein und nimmt dem Bild von der Wurzel die Betonung der Naturnotwendigkeit, die darin liegen könnte. Gott läßt aus den in ihm liegenden Kräften die Geschöpfe ins Dasein treten, er gibt ihnen mit von seinem Eigenen. Darin dürfte das Tertium comparationis liegen, nicht aber in der Notwendigkeit, mit der das Hervorgehen aus der Wurzel geschieht.

Auch das andere Bild, das den Areopagiten auf den ersten Blick als Vertreter eines naturnotwendigen Emanationsprozesses der Geschöpfe aus der Gottheit erscheinen läßt, ist eben doch ein Vergleich, der nicht in allen Elementen einfachhin auf die gemeinte Wirklichkeit übertragen werden darf. Der Zusammenhang mit den sonstigen Äußerungen muß die richtige Deutung ergeben. „Wie unsere *Sonne*, ohne zu überlegen und vorher zu wählen, sondern einfachhin durch ihr Sein alles erleuchtet, was gemäß seiner Eigenart an ihrem Lichte teilnehmen kann, so entsendet auch das Gute allem Seienden in passender Ordnung die Strahlen der ganzen Gutheit." [36] Will dieses Bild, das sich so passend in die Lichttheologie des Areopagiten einfügt, den Hervorgang der Geschöpfe als ein naturnotwendiges Ausgestrahltwerden behaupten? Um an dieser Vermutung vorbeizukommen, wird man nicht gut mit Stiglmayr [37] zu der Unterscheidung seine Zuflucht nehmen können, es sei hier die Rede von einem Ausstrahlen auf die schon bestehenden Geschöpfe. Eine solche Unterscheidung liegt dem Areopagiten fern und läßt sich auch der Wahrheit entsprechend nicht durchführen. Denn das ausstrahlende Wirken der göttlichen Kräfte ist wesentlich das gleiche, ob es nun die Geschöpfe hervorbringt oder den schon bestehenden seine Gaben mitteilt.

[32] Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dion. Areop. im systemat. Zusammenhang dargestellt, Jena 1894, 49.

[33] ἡνωμένως διακρίνεται: Div. Nom. II, 11 — 649 B.

[34] πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τὸ ἓν ὂν ἐκεῖνο τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων: ebd. [35] Div. Nom. X, 1 — 936 D. [36] Div. Nom. IV, 1 — 693 B.

[37] Übersetzung von De Div. Nom. in BKV Bd. II, S. 56, Fußnote 2.

Aber zunächst einmal ist nicht ausgemacht, daß die Worte „οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος" auch zum Tertium comparationis gehören. Gehören sie aber doch dazu, so werden sie zu bedeuten haben, daß die Gottheit ihre Gaben ihrem ureigensten Wesen entsprechend und in verschwenderischer Fülle ausgießt, in jener Fülle, in der die Gottheit allem Seienden vom Eigensten mitgibt im Sinne jenes Ausspruches Christi, daß Gott seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte. In die Unklarheit dieses Vergleiches bringt das Ganze der sonstigen Ausführungen des Dionysius Licht, die den Hervorgang der Geschöpfe aus Gott deutlich als persönlichen Akt des schenkenden Schöpfers darstellen. Gar zu große Klarheit gerade in diesem Punkte kann auch Enfältigkeit sein, die die Tiefe der Problematik, die in der Schöpfungsfrage liegt, nicht sähe, während dem philosophisch Denkenden die Probleme des Wie durch die positiven Aussagen der Offenbarung nicht beiseite geräumt werden. Jedenfalls scheint ohne Zweifel, daß der Pseudo-Areopagite den πρόοδος der Gottheit in die Vielheit der Schöpfung als persönlichen, schenkenden Akt des freien Gottes aufgefaßt hat.

2. Die geordnete Vielheit

a) Sein-an-sich, Gesamtsein, Einzelsein. Wie kann der überwesentliche (ὑπερούσιος) Gott die οὐσία ins Dasein führen? Daß die Gottheit über alles Geschöpfliche weit hinausliegt in einer unerreichbaren Transzendenz, das ist nicht nur unüberlegte Behauptung areopagitischer Überschwenglichkeit. Mit dem Vorwurf des Schwulstes der Sprache ist man nicht allzutief in seine Geistigkeit eingedrungen, der die Gottheit so erhaben und groß vor Augen stand, daß die anscheinende Überschwenglichkeit seiner Sprache realistische Wiedergabe dessen ist, als was Gott ihm bewußt war, Dionysius ist von der Überwesenheit Gottes zuinnerst durchdrungen.

Wie kann nun diese überwesentliche Gottheit Urheber einer unüberbrückbar unter ihr liegenden vielfältigen Geschöpflichkeit sein? Wie können geschöpfliche Wesen Bilder der urgöttlichen Vollkommenheit[38] sein? Erst recht wenn man den Bildbegriff in seinem neuplatonischen Gehalt sieht, dem im Abbild das Urbild irgendwie gegenwärtig ist. Gewiß ist diese Bildauffassung bei Dionysius nicht der Grundgedanke seiner Theologie wie bei den Alexandrinern. Dennoch muß der Bildbegriff, wenn er ihn anwendet, mit dem neuplatonischen Realismus gefüllt sein. Wodurch dann erst recht die Frage entsteht, wie der Abgrund zwischen geschöpflichem Bild und übergeschöpflichem Urbild überbrückt wird.

Der Neuplatonismus suchte der Lösung dieses seines Urproblems näherzukommen durch Einschaltung irgendwelcher Mittelwesen, die nicht Gott waren und doch vor der Schöpfung standen, mitschöpferisch tätig waren. Das konnte das Problem aber nur verschieben, nicht lösen. Waren diese Mittelwesen geschaffen, so bleibt die Frage, wie der Abgrund zwischen ihnen und dem Einen überbrückt werde; waren sie innergöttliche Kräfte, Stadien eines innergöttlichen Prozesses, so lagen sie in jenem überwesentlichen, unerreichbaren Bezirk, von dem her der Hervorgang in die Vielheit der Schöpfung eben so problematisch ist.

[38] εἰκόνες τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος: Cael. Hier. III, 2 — 165 B.

Dionysius lehrt die geeinte Vielheit in Gott, durch die das schöpferische Licht in die außergöttliche Schöpfung in vielfältiger Weise hinausprojiziert wird. Dadurch wird die Spannung dieses Problems natürlich auch nicht gelöst, sondern nur in der „geeinten Vielheit" Gottes konzentriert. Irgendwelche außerhalb des göttlichen Bezirkes zwischen der einen Gottheit und der vielfältigen Schöpfung stehende mitschöpferische Mittelwesen, die selbst nicht im eigentlichen Sinne Geschöpfe wären, gibt es beim Pseudo-Areopagiten nicht. Auch jene Dreiheit, in die er den Schöpfungsprozeß oder vielmehr seine Termini aufteilt, enthält ein solches Zwischenwesen nicht. Wir müssen die Objekte der urgöttlichen Schöpfertätigkeit untersuchen, um zu sehen, wie der Übergang von der Einheit in die Vielheit erfolgt.

„Fürs erste ist dies zu behaupten, daß der göttliche Friede dem Frieden-an-sich und dem Frieden in seiner Totalität und jedem Einzelfrieden das Bestehen verleiht und daß er alles miteinander verbindet in jener unvermischten Einigung, dergemäß alle Dinge ungeteilt geeinigt sind und doch je in der eigenen Art unerschütterlich und unversehrt bestehen, so daß sie nicht durch Mischung mit den gegensätzlichen Elementen getrübt werden und gar nichts von ihrer Klarheit und Reinheit bei der Einigung einbüßen."[39] Hier teilt der Areopagite die Tätigkeit des schöpferischen Einen zunächst einmal in zwei Gebiete. Die Welt um sich her sieht er als eine Vielheit aus Einzelwesen. Und er weiß, daß all dieses Viele von der Gottheit schöpferisch ins Dasein gerufen ist. Anderseits weiß er auch, daß die ganze Vielheit der Schöpfung auch die Einheit Gottes, aus der sie hervorgegangen ist, widerspiegeln muß. Hat er von der Gottheit gesagt, daß sie ἡνωμένως διακρίνεται, so sieht er, daß die vielfältige Schöpfung „gemäß dem vorhergedachten Idealbild jedes einzelnen geeint wird"[40]. Alle Dinge ins Dasein führen und die zahllose Vielheit der geschaffenen Dinge in geordneter Einheit zusammenhalten, das sind die beiden Teile der schöpferischen Tätigkeit Gottes über dieser Welt. So ist Gott denn der Urheber des ὅλον εἶναι wie des καθ'ἕκαστον εἶναι, der ὅλη ζωή wie der καθ' ἕκαστον ζωή, der ὅλη σοφία wie der καθ'ἕκαστον σοφία usw. Der individualistische Blick unseres heutigen Denkens sieht bei Betrachtung der Schöpfung immer nur das, was Dionysius das καθ'ἕκαστον nennt. Das Ganze des Kosmos steht allerhöchstens als Resultat einer Sammlung der einzelnen Dinge vor unserem Geist, ist also das Sekundäre, während die Einzeldinge primär existieren. Für den Neu-

[39] . . . ὅτι τῆς αὐτοειρήνης καὶ τῆς ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστόν ἐστιν ὑπόστασις καὶ ὅτι πάντα πρὸς ἄλληλα συγκεράννυσι κατὰ τὴν ἀσύγχυτον αὐτῶν ἕνωσιν, καθ' ἣν ἀδιαιρέτως ἡνώμενα καὶ ἀδιαστάτως ὅμως ἀκραιφνῆ κατὰ τὸ οἰκεῖον ἕκαστα εἴδος ἕστηκεν: Div. Nom. XI, 2 — 949 C.

[40] κατὰ τὸ ἑνὸς ἑκάστου προεπινοούμενον εἶδος ἡνῶσθαι λέγεται: Div. Nom. XIII, 3 — 980 B.

platoniker Dionysius ist es umgekehrt. Das erste ist ihm das Ganze, das ὅλον εἶναι, die ὅλη ζωή, die ὅλη σοφία usw. Und in der Tätigkeit des Schöpfers sieht er zuerst sein das Ganze hervorbringendes und harmonisch zusammenhaltendes Wirken. Die Einzeldinge existieren nur, indem sie am Ganzen teilnehmen. Jedem Einzelleben wird erst an letzter Stelle der Anteil am Leben gegeben. Vorher bekam das Gesamtleben, die Gesamtweisheit, das Gesamtsein das Leben, die Weisheit, das Sein usw. Das ὅλον εἶναι die ὅλη ζωή, ὅλη σοφία usw. (oder auch ἡ πᾶσα ζωή usw. genannt) sind die in die geschöpfliche Wirklichkeit übergeführten göttlichen Ideen oder Analogien.

Wenn Dionysius vom Schöpfungsprozeß spricht, dann gibt er drei Stufen an, nicht nur die eben genannte Zweiteilung. Vor dem Einzelseienden, Einzellebenden usw. liegt das Gesamt-Sein, Gesamt-Leben usw., durch das dem einzelnen der Anteil am Sein, Leben usw. zufließt. „Es wird zuerst dem Leben-an-sich verliehen, daß es Leben ist, und dann allem Leben insgesamt und dann jedem einzelnen Leben, daß es der eigenen Natur entsprechend das sei, was es zu sein von Natur aus bestimmt ist.“ [41] Haben wir nun nicht hier jenes Zwischenwesen gefunden, das zwischen dem eigentlichen Geschöpf und dem Schöpfer steht, selbst nicht geschaffen im eigentlichen Sinn und doch auch nicht der Schöpfer selbst, jene Zwischen-ξωή, die über der geschaffenen Gesamt-ζωὴ steht, der sie mitschöpferisch Anteil am Leben gibt, und doch unter der ξωὴ αἰώνιος, die der lebendige Schöpfer selbst ist, aus dessen Ureinheit das Leben in die Vielheit überfließen muß, wenn es sich mitteilen will?

In Wirklichkeit scheint, wie gesagt, die ὅλη ξωή usw. die Idee oder Analogie des betreffenden Geschaffenen zu sein, die aber schon in den realen Bereich des Geschöpflichen übergeführt ist und so gewissermaßen die λόγοι der Einzelgeschöpfe in sich gesammelt enthält [42]. Die αὐτοζωή oder αὐτοσοφία usw. dagegen liegen noch im innergöttlichen, (virtuell) vielfältigen Bereich, in jener Region, in der die ureine Gottheit in die Vielheit der Ideen und Analogien hinausgetreten ist. Da sind schon das Leben, die Weisheit usw. als (virtuell) vielfältige δυνάμεις aus der Einheit der ζωὴ αἰώνιος hinausgetreten, um von hier aus dann in die Vielheit der geschöpflichen Welt hervorzugehen. Wenn Dionysius also von dem Schöpfungsprozeß sprechen will, in dem das göttliche Leben und Sein an die Geschöpfe mitgeteilt wird, dann muß er „sprechen von dem ewigen Leben (ζωὴ αἰώνιος), aus welchem das Leben-an-sich (ἡ αὐτοζωή) und das Gesamt-Leben (πᾶσα ζωή oder sonst auch ὅλη ζωή) stammt und von welchem an alles, was irgendwie am Leben Anteil

[41] Div. Nom. VI, 2 — 856 C.

[42] ἐν τῇ ὅλῃ τῶν ὅλων φύσει πάντες οἱ τῆς καθ'ἕκαστον φύσεως λόγοι συνειλημμένοι εἰσὶ κατὰ μίαν ἀσύγχυτον ἕνωσιν: Div. Nom. V, 7 — 821 AB.

hat, das jedem (ἑκάστῳ) eigentümliche Leben verpflanzt wird“[43]. Wenn auch das αὐτοεῖναι, die αὐτοζωή usw. im innergöttlichen Bereich liegen, so ist doch Gott selbst „über alle Kraft, selbst über die αὐτοδύναμις hinaus“[44]. Denn die δυνάμεις in Gott, in deren Bereich jenes αὐτοεῖναι, αὐτοζωή usw. liegt, ist, wie wir früher schon sahen, nicht die Urgottheit selbst, die in unzugänglichem Licht ruht. Es ist der Bereich der (virtuellen) Scheidung in Gott, die wir früher behandelt haben. Das Ureine, die Urgottheit, die über allem ist, sie ist das Urprinzip alles Seins. „Es ist die überweise und allweise Ursache, welche sowohl der Weisheit an sich wie der Gesamt-Weisheit und der Einzel-Weisheit Subsistenz verleiht.“[45]

Es gibt also bei Dionysius keine schöpferischen Mittelwesen zwischen Schöpfer und Geschöpf, die nicht selbst auch im wahren Sinn geschaffen wären. Die oberste Stufe der geschaffenen Wesen wird „nicht durch andere heilige (geschaffene) Wesenheiten (οὐ δι'ἄλλων ἁγίων οὐσιῶν), sondern von der Urgottheit selbst in heiliger Ordnung gehalten“[46]. Deshalb „stehen sie unvermittelt um Gott“[47], von dem selbst sie ihre Erleuchtungen erhalten[48] und nach dem sie sich unvermittelt (ἀμέσως) ausrecken[49].

Statt irgendeines Mittelwesens, das an der Einheit wie an der Vielheit teilhätte, bietet dem Areopagiten vielmehr die Tatsache, daß einerseits die Gottheit eine „geeinte Vielheit“ in sich schließt und anderseits die geschöpfliche Welt zuerst in ihrer vielfältigen Einheit und Ganzheit gesehen wird, von der aus die Einzelwesen Teil an der ihnen gehörigen Vollkommenheit bekommen, die Brücke über den Abgrund zwischen der vielfältigen geschaffenen Welt und der ureinen Gottheit.

b) Hierarchie. Wenn die geeinte Vielheit Gottes schöpferisch aus sich heraustritt in die Vielheit des Geschaffenen, dann muß sich in der Mannigfaltigkeit der Geschöpfe auch die Einheit des Schöpfers abbilden. Die geschaffene Welt kann nicht ein wildes Neben- und Durcheinander von Einzelwesen sein ohne ein Prinzip, das sie zu einer Einheit zusammenhält. Das ist dem Areopagiten selbstverständlich. „Nichts von allem Seienden ist ohne Anteil am Einen.“[50] Die das All in eine heilige Einheit fassende Ordnung ist ein Grundanliegen des Pseudo-Dionysius. Die Durchführung dieser straffen Ordnung in der Lehre von den Hierarchien hat ihm den charakterisierenden Namen des Doctor hierarchicus eingetragen.

---

[43] Div. Nom. VI, 1 — 856 A.
[44] Div. Nom. VIII, 2 — 889 D.
[45] ἡ ὑπέρσοφος καὶ πάνσοφος αἰτία καὶ τῆς αὐτοσοφίας καὶ τῆς ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστόν ἐστιν ὑπόστασις: Div. Nom. VII, 1 — 868 A.
[46] Cael. Hier. VII, 2 — 208 D.
[47] Cael. Hier. VII, 4 — 212 A.
[48] Cael. Hier. VII, 3 — 209 A.
[49] Ebd. 209 C.
[50] Div. Nom. XII, 2 — 977 C.

Wie die Strahlen des Sonnenlichtes immer dunkler werden, je weiter sie sich von der Lichtquelle entfernen, so ist es auch mit den Strahlen der schöpferischen Gottesgüte. In der Nähe des schöpferischen Ursprunges leuchten in diesen Strahlen mehr der göttlichen Vollkommenheiten auf. Je weiter sich die schaffende Ausstrahlung vom göttlichen Mittelpunkt entfernt, desto mehr verliert sie von ihrer gleißenden Einheit, desto mehr zerstreut sie sich in die Vielheit, und desto mehr verschwinden in ihr die göttlichen Vollkommenheiten. Das Licht wird dunkler. „Die Vervollkommnung wird über dem Hinaustreten in die tieferen Ordnungen verdunkelt"; daher „ist die unmittelbare Anteilnahme jener Engelordnungen, welche an erster Stelle zu Gott sich erheben, lichtvoller als die der mittelbar zur Vollkommenheit geführten Geister"[51]. Und da bei Dionysius das gleißende Licht das Bild vor allem für die vollkommene Einheit ist, so ist es folgerichtig, daß das Dunkelwerden des ausgestrahlten Lichtes ein Hinaustreten in jeweils mannigfaltigere Vielheit bedeutet. Das unzugängliche Licht Gottes selbst, von dem alles Licht ausgeht, ist gänzlich einsförmig und deshalb vollkommene Helligkeit. Seine Strahlen aber gehen in immer größerer Vielheit auseinander, je weiter sie sich von der Lichtquelle entfernen. Das Bild von den Radien des Kreises, die sich um so mehr voneinander entfernen, je mehr sie vom Mittelpunkt weggehen, ergänzt hier das Bild vom Licht, das in immer größere Vielheit und deshalb immer tiefere Dunkelheit ausstrahlt[52]. „In jeder heiligen Ordnung besitzen die höheren Abteilungen auch die Erleuchtungen und Kräfte der tiefer Stehenden, dagegen sind die letzten Stufen der Vorzüge der höheren nicht teilhaft."[53] Auch in der Darstellung der Stufen der kirchlichen Hierarchie und ihrer Fähigkeiten legt Dionysius dasselbe dar. Die jeweiligen höheren Stufen besitzen die Vollkommenheiten der tiefer stehenden, nicht aber umgekehrt. „Die göttlicheren Gewalten kennen nebst der eigenen Wissenschaft auch das heilige Wissen, das den ihrem Rang untergeordneten Ständen eignet"[54], während die untergeordneten Stufen in jeder Hierarchie nur der teilweisen Vollkommenheit teilhaftig sind[55].

Mit dem Vergleich, der die Geschöpfe selbst als Strahlungen des göttlichen Lichtes erkennen läßt, mischt sich, wenn auch selten, der Vergleich der Geschöpfe mit Spiegeln, auf die Gottes Licht einstrahlt und die dann, wenn auch verdunkelt, dieses Licht an die tieferstehenden Geschöpfe weiterstrahlen. In der hierarchisch geordneten Schöpfung sollen die einzelnen Mitglieder der Hierarchie „zu lautersten, fleckenlosen Spiegeln werden, welche imstande sind, den urgöttlichen Strahl

[51] Cael. Hier. VIII, 2 — 240 C.
[52] Div. Nom. V, 6 — 821 A.
[53] Cael. Hier. V — 196 B.
[54] Eccl. Hier. V, I, 7 — 508 C.
[55] Cael. Hier. XII, 2 — 292 C.

aus der Urquelle des Lichtes in sich aufzunehmen, zu spiegeln, welche dann, von dem einstrahlenden Glanze heilig erfüllt, diesen hinwieder neidlos über die nächstfolgenden Ordnungen leuchten lassen, so wie es den urgöttlichen Ordnungen entspricht“ [56]. Diese urgöttlichen Ordnungen bestimmen das Dunklerwerden des schöpferischen Lichtes in den tieferen Stufen. Es ist nicht ein unmerklicher Übergang vom Hellen zum Dunklen wie beim Licht der Sonne, sondern das göttliche Licht strahlt aus in einer mannigfaltigen Schöpfung, die sich in scharf voneinander abgehobenen Stufen vom Mittelpunkt der Lichtquelle entfernt. Es ist die Ordnung der Hierarchie, die bis in ihre letzten Ausläufer eine heilige Ordnung ist, weil alle ihre Stufen überstrahlt sind vom übergöttlichen, schöpferischen Lichte. „Wer von Hierarchie spricht, offenbart eine heilige Ordnung des Alls, ein Bild der urgöttlichen Vollkommenheit.“ [57] Von dem Licht des heiligen Gottes durchstrahlt, ist die ganze Welt eine heilige Ordnung, in der es keine Scheidung zwischen weltlich und heilig, diesseitig und jenseitig gibt. In dieser heiligen Gottesordnung sind auch die tiefsten Stufen der unbelebten Schöpfung von dem Lichte Gottes durchdrungen, das diese materiellen Dinge immer noch als Symbole der höheren Dinge erkennen läßt. Es gibt nicht einen materiellen, irdischen Bereich, der in irgendeiner Selbständigkeit neben einem heiligen Bereich bestände. Auch die niedersten materiellen Stufen stehen im Dienst des nach oben strebenden Geistes. „Die materiellen Lichter sind ein Sinnbild der immateriellen Lichtergießung.“ [58] So ist denn die ganze Schöpfung, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, vom göttlichen Licht durchstrahlt und deshalb bis in ihre letzten Bezirke eine heilige Ordnung. Hierarchie ist der Inbegriff der Ordnung aller heiligen Dinge [59].

Heilige Dinge aber sind alle Kreaturen. Denn das durch alle Geschöpfe hindurchstrahlende göttliche Licht läßt in allen Geschöpfen das Abbild der göttlichen einsförmig-vielfältigen Vollkommenheit aufstrahlen. „Es gibt nichts vom Seienden, was vollständig ausgenommen wäre vom Besitz irgendeiner (von Gott ausstrahlenden) Kraft; vielmehr hat es entweder eine intellektuelle oder eine vernünftige oder eine sinnliche oder eine Lebens- oder eine Seinskraft.“ [60] Die beiden Hauptbereiche der hierarchischen Ordnung sind die Welt der reinen Geister und die Welt der geistig-körperlichen wie der untermenschlichen Welt. Die letztere, von Dionysius die kirchliche Hierarchie genannt, umfaßt alles, was nicht zur Hierarchie der reinen Geister gehört. Es gibt auf der Erde eben keinen Bereich, der außerhalb der hierarchisch geordneten Kirche einen Bestand hätte. Beide hierarchischen Reiche sind wieder in drei Hierarchien geordnet. Hipler sieht zwischen beiden hierarchischen Ordnungen einen Unterschied, den aber nur er gefunden hat, ohne daß diese Unterscheidung in den Ausführungen des Ps.-Areopagiten begründet wäre. Hipler sagt: „Dieser Hierarchien gibt es sowohl im Himmel als auch auf Erden drei, nur mit dem Unterschied, daß jene

[56] Cael. Hier. III, 2 — 165 A.
[57] Cael. Hier. III, 2 — 165 B.
[58] Cael. Hier. I, 3 — 121 D.
[59] ἱεραρχίαν ὁ φήσας ἁπάντων ὁμοῦ συλλήβδην ἔφη τὴν τῶν ἱερῶν διακόσμησιν: Eccl. Hier. I, 3 — 373 C.
[60] Div. Nom. VIII, 3 — 892 B.

zeitlich nebeneinander bestehen, diese aber sich nacheinander in der Art folgen, daß die folgende die vorhergehende aufhebt und mit dem Aufhören der Hierarchie der Natur und des Gesetzes die der Gnade und mit deren Ende die der Glorie eintritt, wo dann die irdische Hierarchie den einzelnen Stufen der himmlischen eingegliedert wird. Alle Hierarchien aber enden in Jesus ebenso wie jede einzelne in ihrem Vorsteher." [61] Hipler dürfte hier das Wesen der kirchlichen Hierarchien nach Dionysius nicht richtig gesehen haben. Der Unterschied zwischen himmlischer und irdisch-kirchlicher Hierarchie ist ein wesentlicher, der es nicht gestattet, daß ein Geschöpf die Grenzen seiner hierarchischen Stufe überschreite, um in eine höhere Stufe aufgenommen zu werden, wenn auch am Ende die hierarchische Ordnung auf dieser Erde aufhören wird. Ein Eingegliedertwerden der Geschöpfe, die in der Erdenzeit der kirchlichen Hierarchie angehörten, in die Stufen der himmlischen Hierarchie lehrt Dionysius nicht. Nicht nur die himmlische Hierarchie der reinen Geister ist in drei zeitliche, nebeneinanderstehende Hierarchien geteilt, sondern auch die kirchliche Hierarchie dieser Erde. Das geht schon daraus hervor, daß es die Aufgabe der Hierarchie ist, von oben nach unten das urgöttliche Licht aufnehmend weiterzustrahlen auf die tieferstehende Ordnung. Insofern kann man auch sagen, daß Dionysius schöpferische Zwischenwesen annimmt: Die jeweils höhere hierarchische Stufe ist mitschöpferisch tätig mit der Quelle alles Guten, indem sie weitergibt, was sie von oben empfangen hat. Da Dionysius von der ersten englischen Hierarchie spricht, spricht er nicht von der Ordnung, die zuerst *ist*, sondern die zuerst *wirkt*, sie ist die πρωτουργὸς ἱεραρχία [62]. Das hätte keinen Sinn, wenn in der hierarchischen Ordnung die eine Stufe die andere zeitlich ablöste. Auch in der kirchlichen Hierarchie ist die höhere Stufe mitschöpferisch tätig in der Austeilung der Gottesgüter an die tieferstehenden Ordnungen. „Das ist überhaupt ein von dem göttlichen Prinzip aller Ordnung in gottgeziemender Weise aufgestelltes Gesetz, daß die Glieder der zweiten Ordnung durch die Vermittlung der ersten an den urgöttlichen Einstrahlungen teilhaben." [63] „Nach Dionysius läßt Gott nicht nur die Engel, sondern auch die Menschen und selbst die niederen Naturdinge an seiner Wirksamkeit, Vorsehung, Liebe teilnehmen, er wirkt durch Mittelwesen. In dem ganzen Reich des Seienden herrscht ein inniger Zusammenhang, indem alle Kraft und Wirkung von Gott ausgeht, sich durch die Dinge von oben nach unten fortpflanzt und schließlich wieder in Gott als dem Endziel endigt." [64]

„Wie viele Ordnungen der überhimmlischen Wesen es gibt, wie beschaffen sie sind und wie ihre Hierarchien vollendet werden, das weiß nur, wie ich denke, das göttliche Urprinzip derselben"; das ist die Überzeugung des Areopagiten. Dennoch aber braucht er über die himmlische Hierarchie der reinen Geister nicht zu schweigen. „Wir sollen darüber nichts aus eigenem Antrieb vorbringen; was aber die Verfasser der Heiligen Schriften in Bildern gesehen haben, das wollen wir, nachdem wir darüber geheimnisvolle Lehren empfangen haben, nach besten Kräften auseinandersetzen." [65] So legt er denn die hierarchische Ordnung der Engelwelt dar, wie er sie in der Heiligen Schrift zu finden glaubt und wohl erstmalig in jener ausdrücklichen Ordnung in die kirchliche Überlieferung eingeführt hat. Das Auffälligste in der von Dionysius dargelegten Engelhierarchie ist die Dreierordnung, die, allerdings unausgesprochen, die Dreiheit des göttlichen Schöpfers widerspiegelt. Sind doch die himmlischen Hierarchien vollkommenstes Abbild der göttlichen Vollkommenheit, da sie noch nahe an der Quelle des Lichtes stehen und in ihnen die Strahlen dieses Lichtes noch am wenigsten in die Vielheit auseinandergegangen sind. Es gibt neun verschiedene Gruppen von

[61] Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften, Regensburg 1861, 54.

[62] Cael. Hier. XIII, 3 — 300 C.

[63] Cael. Hier. VIII, 2 — 240 D.

[64] Weertz a. a. O. 822.

[65] Cael. Hier. VI, 1 — 200 C.

Engeln, von denen je drei immer nebeneinanderstehen. Drei einander untergeordnete Gruppen bilden die drei himmlischen Hierarchien. Das Licht der urgöttlichen Einheit, das aus dem innergöttlichen Bezirk durch die in Gott herrschende Struktur hindurch in den Bereich des Geschöpflichen strahlt, muß die Geschöpfe als die Lichtbilder dieser innergöttlichen Struktur erscheinen lassen, sowohl jener innergöttlichen Vielheit, die wir früher betrachtet haben, jener Vielheit von Kräften, die in Gott einsförmig bestehen, in den geschöpflichen Lichtbildern aber in eine wirkliche Vielfalt auseinander gestrahlt sind; wie auch jener in Gott herrschenden Dreiheit der Personen, als deren Bild doch wohl der Pseudo-Areopagite sicherlich überall im Geschöpflichen die hierarchische Dreiheit gefunden hat. Die oberste Stufe der himmlischen Hierarchie, jene Dreiheit, die der Urgottheit noch am nächsten steht und deshalb ihr Licht am ungeschwächtesten empfängt, nehmen die Chöre der Thronen, Cherubim und Seraphim ein. Durch sie vermittelt, gelangt das urgöttliche Licht zur zweiten Stufe, die von der Dreiheit der Gewalten, Herrschaften und Mächte eingenommen wird. Die dritte Stufe der himmlischen Hierarchie, die das göttliche Licht von der zweiten empfängt und dann selbst an die Menschen weitergibt, umfaßt die Dreiheit der Engel, Erzengel und Fürstentümer[66].

Die kirchliche Hierarchie, in die sich von der himmlischen Hierarchie her das göttliche Licht weiter in die Tiefe und damit auch in größere Vielheit und Dunkelheit ausgießt, umfaßt die ganze Schöpfung, soweit sie unter den reinen Geistern der Engelwelt steht. Auch die untermenschliche Schöpfung ist in diese kirchliche Hierarchie eingereiht. Dionysius denkt hier ganz im Geiste der kosmisch-universalen Auffassung griechischer Patristik, für die es keine eigentliche Trennung zwischen Natur und Übernatur, keinen Bereich, in dem von der Erlösung abstrahiert werden könnte, gibt. Alles ist entweder Glied der kirchlichen Hierarchie oder ist überhaupt nicht im eigentlichen Sinn.

Die oberste Stufe der kirchlichen Hierarchie nehmen die drei Ordnungen der Weihenden ein, der Bischof (Hierarch), dem vor allem die Tätigkeit des Vollendens zukommt, der Priester, dessen eigentliche Aufgabe das Erleuchten ist, und der Diakon (Liturge), dem die Reinigung eigentümliche Aufgabe ist. Die unterste Stufe der kirchlichen Hierarchie besteht aus der Dreiheit der zu Weihenden, an denen die oben genannten drei Ordnungen das Reinigen, Erleuchten und Vollenden vollziehen. Es sind die drei Stände der Unvollkommenen, der Gemeindeglieder und der Mönche. Diese hierurgische Tätigkeit aber geschieht — und das ist die mittlere Ordnung der kirchlichen Hierarchie — durch die an sich leblosen Dinge der untermenschlichen Schöpfung in den Sakramenten. In der triadischen Ordnung der dionysischen Hierarchie sind es die drei Mysterien der Taufe, Eucharistie und — nicht der Firmung, wie Stiglmayr in den Vorbemerkungen zu seiner Übersetzung sagt, sondern der Myronweihe. Auch in den leblosen, untermenschlichen Geschöpfen leuchtet das göttliche Licht, allerdings in verdunkelter Kraft. Deshalb können die untermenschlichen Geschöpfe Sinnbilder des Höheren sein, sowohl für die Geister der himmlischen Hierarchie wie auch für die urgöttlichen Offenbarungen selbst[67]. Dieses symbolhafte Hülle-Sein für die strahlenden Lichter des Göttlichen ist die eigentliche Aufgabe aller untermenschlichen Geschöpfe: die sakramentale Aufgabe, durch deren Erfüllung diese Geschöpfe die Hüllen bieten, in denen die drei Ordnungen der weihenden Stufe das göttliche Licht den Weihebedürftigen zukommen lassen. So kommt es denn, daß die an sich untermenschlichen Geschöpfe nun die zweite Stufe der kirchlichen Hierarchie zwischen den Weihenden und den Weihebedürftigen ausmachen.

Um zum Schluß die Frage nach etwaigen Mittelwesen beim Schöpfungsakt noch einmal zu berühren, folgende Feststellung:

[66] Cael. Hier. VI ff. — 200 ff.

[67] Cael. Hier. II, 5 — 144 B.

Man muß die Existenz solcher Mittelwesen nach Dionysius insofern bejahen, als jeweils die höheren hierarchischen Stufen, alle Vollkommenheiten der tieferen auch besitzend, die schöpferischen Ausstrahlungen Gottes an die tieferen Stufen mitschöpferisch vermitteln. Die hierarchisch gegliederte Schöpfung besteht nicht aus verschiedenen Stufen, die vom Schöpfer etwa in gleicher Unmittelbarkeit, nur in jeweils verschiedener Vollkommenheit ins Dasein gesetzt worden wären. Vielmehr sind die Geschöpfe gleichzeitig wie Spiegel, die das schöpferische Gotteslicht aufnehmen und dann, allerdings in gewisser Verdunkelung, an die tieferstehenden Geschöpfe weiterstrahlen. Dionysius hat eine durchaus dynamische Auffassung von der Schöpfung. Es ist ein ständiges lebendiges Ausstrahlen des schöpferischen Lichtes durch alle Stufen der Schöpfung hindurch und ein stets nach oben drängendes Hinwenden aller Geschöpfe zum Urlicht zurück.

II. Das offenbarende Wort

1. Schöpfung und Offenbarung

„Eros und Agape nennen die Hagiographen Gott, ... sofern er Offenbarung seiner selbst durch sich selbst ist und gütiger Hervorgang aus der überhohen Einigung."[68] Offenbarung und Hervorgang stellt Dionysius als Gottes Tätigkeit hier nebeneinander. Es fragt sich, ob es sich hier um zwei verschiedene Tätigkeiten handelt, die zwar beide Gott zugesprochen werden, aber doch nicht dasselbe sind, wie wir etwa gewohnt sind, Gott zuerst als Schöpfer zu sehen, der die Geschöpfe, vor allem die verstandesbegabten zuerst ins Dasein ruft, um sie dann durch seine Offenbarung in Gedankenaustausch mit sich zu bringen. Oder handelt es sich hier vielmehr im Sinne des Areopagiten um die gleiche Tätigkeit Gottes, die sowohl schöpferischer Hervorgang wie sprechende Offenbarung ist? Wenn etwa die obersten Ordnungen der Engel πρωτουργοὶ καὶ διδάσκαλοι genannt werden[69], so kann er hierin natürlich zwei nebeneinanderstehende, verschiedene Tätigkeiten gemeint haben. In Wirklichkeit handelt es sich nach des Areopagiten Meinung um zwei Aspekte der gleichen Tätigkeit dieser Engelwesen, die dadurch, daß sie bei der Schöpfung durch die Weitergabe des schöpferischen Lichtes an die unteren Stufen mitwirken, zugleich mitoffenbarend tätig sind. An anderer Stelle nämlich wird dieses mitschöpferische Weiterleiten des göttlichen Lichtes jener Tätigkeit gleichgestellt, die die Engel ausübten, als sie die Offenbarung des Gesetzes im Alten Testament vermittelnd weitergaben[70]. Nicht nur das schaffende Wirken Gottes nennt Dionysius πρόοδος Gottes aus seiner Ureinheit in

[68] Div. Nom. IV, 14 — 712 C.
[69] Cael. Hier. XIII, 3 — 304 A.
[70] Cael. Hier. IV, 2 — 180 B.

die Vielheit der geschaffenen Welt, sondern auch das offenbarende, erleuchtende Wort Gottes. Das Gesetz, nach dem die Erleuchtung vor sich geht, ist ihm das „Gesetz des göttlichen Hervorganges“ [71]. Den Begriff „Hervorgang“ gibt Dionysius also, wenn auch nicht mit der gleichen Häufigkeit wie den der schöpferischen Tätigkeit, auch dem offenbarenden Heraustreten Gottes aus seiner unzugänglichen Ferne.

Ausgiebiger noch findet sich der Begriff der Ausstrahlung und Erleuchtung und Lichtergießung, den wir zunächst mehr dem offenbarenden Wirken Gottes zuteilen möchten, auch auf das schöpferische Wirken Gottes angewendet. Daß der Pseudo-Areopagite im Rahmen seiner Lichttheologie vor allem das offenbarende Wort Gottes, das die Finsternis des geschaffenen Geistes erhellen soll, als einen Strahl des göttlichen Lichtes ansieht, ist natürlich. Wenn er etwas über die Geheimnisse Gottes erfahren und seine gewonnenen Erkenntnisse anderen mitteilen will, dann mahnt er, „das Haupt emporzuheben zu den erhabensten Lichtstrahlungen der Schrift“ [72]. Aber wir sahen bereits im ganzen Zusammenhang der areopagitischen Lichttheologie, daß ihm die Schöpfung Ausstrahlung des göttlichen Lichtes ist. Beides, offenbarendes Gotteswort wie schöpferisches Mitteilen, ist ihm Hervorgehen des Ureinen in die Vielheit. Beides aber ist zugleich ἔλλαμψις [73], dieses Hervorgehen ist das der vielen Strahlen aus dem einen gleißenden Licht. Nicht nur in den Heiligen Schriften, in denen er den „vernünftigen und intellektuellen Wesen“, die „an seiner über alle Vernunft und Intelligenz erhabenen, in sich vollkommenen und urvollkommenen Weisheit Anteil haben“ [74], die Gegenstände ihrer Erkenntnis mitteilt, „leuchten die Strahlen des göttlichen Lichtes zu uns nieder“ [75], sondern auch in der schöpferischen Tat erweist sich die Urgottheit als „gutesgewährendes Prinzip jeder heiligen Lichtstrahlung, wie sie selbst es über sich in den Heiligen Schriften überliefert hat“ [76].

Schöpfung und Offenbarung werden bei Dionysius also tatsächlich als gleichartige Äußerung des göttlichen Lebens betrachtet. Das aber kommt nicht vor allem daher, daß beides irgendein göttliches Wirken nach außen ist. Auch für Dionysius ist das Bild des göttlichen Lichtes und seiner Strahlungen vor allem der Aufhellung geschöpflicher Erkenntnis zugeordnet. Der Grund, warum auch das schöpferische Gotteswirken von Dionysius mit Vorliebe Lichtergießung genannt wird, ist der, daß ihm auch die Schöpfung vor allem Offenbarung ist. Die hierarchisch gegliederte Schöpfung ist bei ihm ἱεραρχικὴ ἐπιστήμη [77]. Daher sind die höheren hierarchischen Ordnungen für die tieferen

[71] Cael. Hier. VII, 3 — 209 C.
[72] Cael. Hier. IV, 4 — 181 C.
[73] Cael. Hier. IV, 3 — 180 C.
[74] Cael. Hier. IV, 1 — 200 C.
[75] Div. Nom. I, 3 — 589 B.
[76] ebd.
[77] Cael. Hier. IV, 1 — 177 C.

„Offenbarer der urgöttlichen Verborgenheit“ [78]. Man könnte nun sagen, das seien sie durch ihr Mitwirken an der Weitergabe des offenbarenden Gotteswortes, durch das sie z. B. das alttestamentliche Gesetz vermittelt haben. In Wirklichkeit aber sind die hierarchischen Ordnungen nach Dionysius durch ihr Dasein Offenbarung Gottes. Es wird gar nicht eigentlich geschieden zwischen der einen und der anderen Art von Offenbarung. Die Schöpfung selbst ist eine heilige Wissenschaft „gemäß den von Gott in sie hineingelegten Erleuchtungen“ [79]. Nicht so sehr dadurch, daß die höheren hierarchischen Wesen den tieferstehenden die göttlichen Erkenntnisse mitteilen, sind sie Offenbarung, sondern durch ihr Dasein offenbart die hierarchische Schöpfung ihren Betrachtern das Licht Gottes. Da Dionysius vom Zweck der Hierarchie spricht, fragt er, „was sie ihren Beschauern nütze“ [80].

Der neuplatonische und überhaupt griechische Einfluß auf Dionysius wirkt sich hier aus. Plato, der den erkentnismäßigen Aufstieg von den äußeren Dingen zu den Wirklichkeiten der idealen Welt als Aufgabe des Menschen aufstellte, wobei der Eros, die von Einsicht gefüllte, bewußt gewordene Liebe die emporführende Kraft ist [81]; Aristoteles, dem die philosophische Erkenntnis der Welt Gottesdienst ist [82]; die neuplatonische Philosophie, in deren Mittelpunkt der Logos steht, dessen Strahlen in den Geschöpfen der denkende Mensch erforschen soll, haben das Denken des Pseudo-Areopagiten mittelbar oder unmittelbar geprägt, so daß auch für ihn die Schöpfung vor allem Offenbarung ist und der Aufstieg des Menschen immer vollkommeneres Eindringen in die Erkenntnisgemeinschaft mit Gott, der sich dem Menschen sowohl in seinem positiven Offenbarungswort wie im Gotteswort der Schöpfungstat kundtut. Es ist uns Heutigen vielleicht zu wenig bewußt, daß das christliche Leben uns auch in den Offenbarungsquellen als eine Lebensgemeinschaft vorgelegt wird, die Erkenntnisgemeinschaft mit Gott ist. „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus.“ [83] So hat auch Christus selbst das religiöse Leben vor allem in die Erkenntnis verlegt. Eine Erkenntnis allerdings, die nicht theoretisch bleiben darf, wie sie es in der griechischen Philosophie blieb, sondern die im tätigen Leben praktisch wird, sowohl nach der Forderung Christi wie auch nach den Ausführungen des Ps.-Dionysius, dessen Lehre gerade hierin durchaus einen christlichen Charakter zeigt. So ist denn der erste und wichtigste Zweck und Sinn der Schöpfung der, den die ganze Lichttheologie des Dionysius ausprägt: Leuchtender

[78] Cael. Hier. IV, 2 — 180 A.
[79] Cael. Hier. III, 1 — 164 D.
[80] Cael. Hier. IV, 2 — 180 A.
[81] Vgl. G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft, Frankfurt a. M. 1939.
[82] Vgl. K. Schilling-Wollny, Aristoteles' Gedanke der Philosophie, München 1928.
[83] Joh 17, 3.

Abglanz des göttlichen Urlichtes zu sein, so daß es nicht nur mit dem Geschaffensein gegebene Tatsache, sondern vom Schöpfer intendierter Zweck ist, wenn „die Offenbarung ihren Weg durch die ähnlichen, heilig geformten Bilder nimmt“ [84]. Nicht nur die Engel sind ihren Namen gemäß Boten Gottes, die durch ihr ausdrückliches Wort die Offenbarung Gottes an die niedriger stehenden hierarchischen Stufen weitergeben, sondern durch ihr Dasein schon sind „alle Chöre der Engel Offenbarer und Künder (ἄγγελοι) derer, die vor ihnen sind“ [85]. Ja auch die sinnlichen Dinge sind in diesem Sinne Boten und Künder Gottes. Der Satz, daß „das Wesen unserer (d. h. der kirchlichen, irdischen) Hierarchie die gottgegebenen Offenbarungen bilden“ [86], bedeutet im Sinne des Dionysius sowohl, daß diese Hierarchie durch Gottes Offenbarung geschaffen und uns kundgemacht wurde, wie auch daß diese Hierarchie selbst wesentlich Offenbarung Gottes ist. Dieser Gott ist in seinem ureigenen geistigen Bereich ohne Worte und wenigsprechend, in seiner offenbarenden Schöpfung aber ist er auf einmal vielsprechend geworden [87]. „Die Theophanie — Erscheinung Gottes in den Kreaturen — ist der Zweck des Schöpfers; der Zweck des Geschöpfes ist die θέωσις — Vergottung, die θεοειδὴς ἕξις — gottförmiger Zustand.“ [88]

2. *Das gottgegebene Wort*

Alles, was von Gott her nach außen hervorgeht, ist Offenbarung des Guten und Schönen. Die ganze Schöpfung ist Wort der überwesentlichen Gottheit und fordert jeden außergöttlichen Geist auf, den Sinn dieses Wortes zu erforschen und soviel wie möglich von Gottes Wesen zu erkennen. Weil alle Geschöpfe Strahlen des von Gott ausgehenden Lichtes sind, ist es die Aufgabe der mit geistigem Sehvermögen ausgestatteten Geschöpfe, in diesen Strahlen ein wenig von dem unzugänglichen göttlichen Urlichte zu sehen. Dieses göttliche Licht selbst aber ist dem geschaffenen Geistesauge so unzugänglich, daß selbst sein Abglanz, wie er in den Geschöpfen zu uns herniederstrahlt, noch zu grell für unser Auge ist. Jedenfalls leuchtet Gottes Licht in den übermenschlichen Geschöpfen noch mit einer ins Dunkel hüllenden Grelle. Daher „ist es uns unmöglich, die Geheimnisse der überhimmlischen Geister zu kennen und ihre ganz heiligen Vollendungen zu kennen, wenn nicht irgendwie uns jemand sagen würde, in was uns die Urgottheit durch sie ... in geheimnisvoller Weise eingeweiht hat“ [89].

---

[84] Cael. Hier. II, 3 — 140 C.
[85] Cael. Hier. X, 2 — 273 A.
[86] Eccl. Hier. I, 4 — 376 B.
[87] πολύλογός ἐστιν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία: Myst. Theol. I, 3 — 1000 C.
[88] V. Lossky, a. a. O. 283.
[89] Cael. Hier. VI, 1 — 200 C.

Denn wenn auch Gott durch das schöpferische Hervorgehen aus seiner geheimnisvollen Einheit uns in die Vielheit Zerstreuten einiges von sich kundgemacht hat, so bleibt er doch auch nach dieser Kundgabe immer noch der Verborgene. „Verborgen ist er auch nach der Offenbarung oder, um es göttlicher zu sagen, auch in der Offenbarung.“ [90] Wenn also Gott sich mit einer gewissen Eindeutigkeit uns geistbegabten Geschöpfen kundtun will, ohne seine einsgestaltige Wahrheit der vielgestaltigen Mißdeutung preiszugeben, dann muß er selbst eine absolut klare und eindeutige Instanz geschaffen haben, die der in der Schöpfung gegebenen Offenbarung die nicht umzudeutende Erklärung gibt. Diese Instanz ist das positive Wort der göttlichen Offenbarung. Ein kirchliches Lehramt ist bei Dionysius, dem die ganze kirchliche sakramentale Hierarchie gleichzeitig, ja wesentlich lehrende Hierarchie ist, nicht eigens in seinen Einzelheiten entwickelt.

Es muß uns eben „einer sagen, in was uns die Urgottheit durch die Schöpfung eingeweiht hat“, wie wir Dionysius oben sagen hörten. So wird denn die positive Offenbarung Ergänzung der offenbarenden Schöpfung. Auch Weertz [91] hat darauf hingewiesen, „daß Dionysius die Bilder selbst fast ausschließlich aus der Heiligen Schrift hervorholt, oder vielleicht besser gesagt, daß er im allgemeinen nur solche Bilder anführt und bespricht, die er auch in der Schrift findet“. Gewiß, er mag auch viele Bilder für Gott und seine Eigenschaften selbst im geschöpflichen Bereich gefunden haben, denn die ganze Schöpfung spricht ihm ja in Bildern von dem, was Gott über sich selbst mitteilt. Er bevorzugt aber die Bilder, die die Schrift bietet, weil ihm positives Offenbarungswort Gottes und die offenbarende Schöpfung in steter Wechselwirkung stehen. Die ganze Schöpfung ist Bild der göttlichen Vollkommenheit. Die positive Offenbarung autorisiert diese Bildersprache der Schöpfung durch ihren eigenen Gebrauch, und sie deutet und verdeutlicht sie, indem sie im erklärenden Wort von Gottes Geheimnissen berichtet.

Was ist nun nach dem Ps.-Areopagiten die positive Offenbarung Gottes, wo hat sie ihren Niederschlag gefunden, wie tritt sie an den Menschen heran? Er hat einmal geschrieben, die Offenbarung werde gegeben ταῖς ἐγγράφοις τε καὶ ἀγράφοις μνήσεσι [92]. So ähnlich dieser Ausdruck dem Tridentinischen Wort ist, daß die Wahrheit enthalten sei „in libris scriptis et sine scripto traditionibus“ [93], Dionysius meint damit, daß Gott sich nicht nur in seinem ausdrücklich gesprochenen bzw. geschriebenen Wort offenbart, sondern ebenso in der nicht in Büchern geschriebenen Offenbarung der Schöpfung. Zugleich scheint dieser Satz darauf hinzuweisen, daß es für Dionysius nur diese beiden

[90] Ep. III — 1069 B. [91] A. a. O. 653. [92] Eccl. Hier. I, 5 — 376 D.
[93] Sess. IV. Denz. 783.

Offenbarungsquellen gibt: die ungeschriebene Offenbarung durch die ganze hierarchisch geordnete Schöpfung und die positive, ausdrückliche Offenbarung im geschriebenen Wort. Wie steht es beim Areopagiten mit der Überlieferung, die den Menschen späterer Zeiten das gottgegebene Offenbarungswort weitergibt?

Der Ausdruck παράδοσις, den man wohl auch mit „Überlieferung" übersetzen kann, findet sich bei Dionysius sehr häufig. Es ist der Begriff, der im Zusammenhang der Offenbarungsmitteilung neben den Begriffen für die Heilige Schrift am häufigsten vorkommt. Handelt es sich nun hier um die beiden Offenbarungsquellen von Schrift und Überlieferung, die unsere Theologie bestimmen? Wenn die ἱερὰ παράδοσις das ist, worin die zu Reinigenden in der Kirche eingeführt werden, um an dem teilzunehmen, was der Besitz der Kirche ist[94], steht dann diese „heilige Überlieferung" als die gleichwichtige zweite Offenbarungsquelle neben der Heiligen Schrift, oder ist sie ein übergeordneter Begriff, der sowohl Schrift wie mündliche Überlieferung umfaßt, oder ist sie vielleicht gar identisch mit der Heiligen Schrift?

Die Heilige Schrift, die ἱερώταται [95] und πανίεραι Γραφαί [96], in der er eine „bewundernswerte Belesenheit" [97] zeigt, ist für Dionysius Gegenstand einer tiefen Ehrfurcht. Da sie den Heiligen Geist als Urheber hat[98] und deshalb jenes Wort ist, durch das die Gottheit selbst über sich Mitteilung gemacht hat[99], deshalb ist sie für Dionysius so maßgebend, daß er „das in der Schrift Gesagte wie einen Kanon der Wahrheit gebraucht" [100]. Und das nicht nur in übernatürlichen Wahrheiten — eine eigentliche Trennung dieser Wahrheiten von den „natürlichen" Dingen gibt es bei Dionysius, dem Erben griechischer Patristik, gar nicht —, sondern, wie er ausdrücklich versichert, auch für philosophische Dinge; denn „auch die Natur von Zeit und Ewigkeit muß man aus der Schrift erkennen" [101]. So ist ihm die Durchforschung der Heiligen Schrift ein Herzensanliegen. Hat er nun auch die häufige Berufung auf positive, anerkannte Autoritäten mit den späteren Neuplatonikern gemeinsam, so ist es ihm doch freudiges Bewußtsein, als solche Autorität jene Schriften zu besitzen, die er im wirklich christlichen Verständnis als unfehlbares Gotteswort erkennt. Sie ist ihm so sehr Autorität, daß jeder, der ihr widerspricht, auch im Widerspruch steht mit der Philosophie des Dionysius[102].

In welchem Verhältnis steht nun das, was Dionysius παράδοσις nennt, zu der Heiligen Schrift? Seine Sprechweise läßt es kaum zu,

---

[94] λοιπαὶ τῶν καθαρομένων ἐν μυήσει ἤδη γεγόνασιν ἱερᾶς παραδόσεως: Eccl. Hier. VII, III, 3 — 557 C.
[95] Eccl. Hier. I, 2 — 372 C.
[96] Eccl. Hier. III, III, 6 — 432 C.
[97] Weertz, a. a. O. 653.
[98] Eccl. Hier. III, III, 5 — 432 B.
[99] Div. Nom. I, 2 — 588 C.
[100] Div. Nom. I, 8 — 597 B.
[101] Div. Nom. X, 3 — 937 C.
[102] Div. Nom. II, 2 — 640 A.

eine Überlieferung als irgendwie unabhängige Offenbarungsquelle neben der Heiligen Schrift anzunehmen. Die Schrift ist ihm die Quelle, aus der er sein Wissen über die Offenbarungswahrheiten nimmt, nicht nur tatsächlich, sondern grundsätzlich. Wenn er nach der Natur irgendeines Gegenstandes forscht, etwa nach der Hierarchie, die er beschreiben will, dann fragt er, „wie dieser Gegenstand durch die Heilige Schrift beleuchtet wird“ [103]. Außerdem zu fragen, was etwa eine mündliche kirchliche Überlieferung dazu sagt, hält er nicht für nötig. Inhaltlich jedenfalls wird sie ihm nach seiner Überzeugung nichts Neues zu sagen haben. Dionysius läßt eine παράδοσις nur insoweit gelten, als ihr Inhalt in der Schrift niedergelegt ist. So interessiert ihn bei der Durchforschung dessen, was über Gott geoffenbart ist, nur das, was „in Übereinstimmung mit den heiligen Schriften die geheime Überlieferung unserer gotterfüllten Lehrer uns erklärt und geschenkt hat“ [104]. Ist also auch formell die Paradosis und die Schrift nicht einfachhin dasselbe, so geht doch der Offenbarungsinhalt, den die Überlieferung gibt, nicht über den der Heiligen Schrift hinaus. Bei Dionysius handelt es sich in der „Überlieferung“ immer irgendwie um die Heilige Schrift. Die Paradosis als Tätigkeit bewegt sich um die Schrift, sei es daß Gott sein Wort in der Heiligen Schrift an uns Menschen übergibt, so daß die Heilige Schrift θεοπαράδοτα λόγια [105] wird, sei es, daß in der Paradosis der Inhalt der Schrift durch die hierarchischen Lehrer der Kirche an andere übergeben wird, sei es — und in diesem Sinn gebraucht Dionysius den Begriff der Paradosis am meisten —, daß die Heilige Schrift selbst uns die Wahrheiten der Offenbarung überliefert. Die Heilige Schrift überliefert den Lobgesang der Gottheit denen auf der Erde [106]. Die Wahrheiten über die Engelchöre hat uns die Offenbarung der Heiligen Schrift überliefert [107].

Daß Dionysius christlich sein wollte, zeigt sich in seiner ehrfurchtgetragenen Hochschätzung der Schrift in besonderer Betonung. Der christliche Neuplatonismus Alexandriens hat hier ganz sicher auf ihn eingewirkt, nicht so sehr in seiner weitgehenden spirituellen Schriftauslegung — Dionysius sucht und findet in der Deutung der Symbole immer den realen, in der Schrift selbst angedeuteten Anknüpfungspunkt, so daß seine Schriftauslegung nicht den Eindruck der Willkür macht wie die Deutungsweise der alexandrinischen Schule — wohl aber in der absoluten Autorität, die der Schrift zugesprochen wird. Die Schrift ist der einzige Kanon der Wahrheit, und zwar in dem doppelten Sinn: als negative Norm, so daß „man nicht wagen darf, über die überwesentliche und verborgene Gottheit etwas zu sagen oder

[103] Cael. Hier. VII, 2 — 208 A. [104] Div. Nom. I, 4 — 592 B.
[105] Zum Beispiel Eccl. Hier. I, 4 — 376 B.
[106] Cael. Hier. VII, 4 — 212 A. [107] Zum Beispiel Cael. Hier. VI, 2 — 201 A.

auch nur zu denken entgegen dem, was uns in gottförmiger Weise aus den Heiligen Schriften dargelegt wird“ [108]. Aber auch positiv, so daß man nicht glauben darf, außerhalb der Schrift Gottes Wahrheit zu finden. „Denn die gottgegebene Schrift ist eine allumfassende und wissensreiche Offenbarung jeglicher Gottesworte, Gotteswerke und Gotteserscheinungen, heiliger Reden und heiliger Taten, mit einem Worte, all des Göttlichen und Heiligen, was in Worten und Werken von der wohltätigen Urgottheit unserer Hierarchie gewährt worden ist.“ [109]

---

[108] Div. Nom. I, 2 — 588 C.

[109] Τὰ θεοπαράδοτα λόγια, τὰ περιεκτικῶς καὶ ἐπιστημονικῶς ἐκφαντορικὰ πάσης θεολογίας, θεουργίας, θεοφανείας, ἱερολογίας, ἱερουργίας, ἑνὶ λόγῳ πάντων τῶν θείων καὶ ἱερῶν ἔργων τε καὶ λόγων τῶν ὑπὸ τῆς ἀγαθουργοῦ θεαρχίας τῇ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίᾳ δεδωρημένων . . . Eccl. Hier. V, III, 7 — 512 C.

Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon

Von Heinrich Weisweiler S. J.

II. Die verstärkte Einzeichnung des Zuges der zärtlich liebenden Mutter

Aufgabe dieses zweiten Teiles der Untersuchung über den Einfluß des Dogmas von Chalcedon auf das frühe Marienbild des Westens* wird die Darstellung sein, wie der Zug von der zärtlich liebenden Mutter ihres Kindes in das Bild eingezeichnet wurde. Sollte doch gerade er für das ganze Mittelalter von so großer Bedeutung werden. Aus der Lehre des Konzils von der Wesensgleichheit des Kindes und der Mutter hat er wohl seine stärkste Anregung in der Frühzeit empfangen. Damit ist er mit dem Konzil aufs engste verbunden.

Der *erste Teil* der Arbeit hat gezeigt, wie das Dogma des Konzils der einen Person des Herrn unter Beibehaltung der beiden vollen und unvermischten Naturen zunächst für die weitere Vertiefung des Bildes der Virgo-mater gloriosa von Bedeutung wurde. Dadurch daß durch die feierliche Definition des unerhörten Geheimnisses der Einheit in den beiden ganzen Naturen das *Wunder* spekulativ noch erhabener erschien, wurde auch die Mutter dieser Geburt noch stärker erhoben. Ihre Größe ward darüber hinaus noch weiter sichtbar, weil ihr Kind nach dieser Definition ihr *wesensgleich* blieb. Radbert hat daher aus beiden Gründen sich nicht gescheut, von ihr als der ‚deificata' in der Höhe ihrer Mutterschaft und Auserwählung zu sprechen[265].

Der vorliegende *zweite Teil* ist eine weitere Folgerung aus der Lehre des Konzils. Die *Größe* der Mutterschaft hat naturgemäß auch den Blick für das mütterliche Innenleben gestärkt. Bereits der erste Teil hat hier gezeigt, daß man nicht bei der ontischen Größe der Mutter-Jungfrau stehenblieb. Sie ist auch seelisch dieser Stellung würdig. Die *Wesensgleichheit* mit ihrem Kind aber führte noch weiter. Sie ließ den Blick langsam auf das irdisch mütterliche Lieben von Mutter und jungem Kind mit den Küssen der Mutter und ihren zarten Umarmungen fallen. Am deutlichsten läßt sich dieser Zug bei *Ambrosius Autpertus* und seinem Kreis zeigen. Von dort soll daher dieser zweite Teil ausgehen und dann, rückwärts schreitend, zur *Entwicklungslinie* vorstoßen.

* Siehe den 1. Teil in Schol 28 (1953) 321—360.

[265] Vgl. Anm. 139 in Teil 1 dieser Arbeit.

Ambrosius Autpertus und sein Kreis

Die beste Arbeit über die Marienpredigt, die als sermo 208, Adest nobis, dilectissimi fratres, dies valde venerabilis, unter den Sermones des hl. Augustinus gedruckt ist, hat uns jüngst Abt J. Winandy in seiner Untersuchung über Autpertus geboten: L'oeuvre littéraire d'Ambroise Autpert[266]. Eine ganze Reihe von Handschriften schreiben sie Ambrosius Autpertus zu[267]. Spricht die äußere Bezeugung also schon sehr für Autpert, so konnte Winandy sie noch verstärken durch den Vergleich mit dem Sermo De purificatione[268], der ebenfalls in mehreren Handschriften Autpert zugeschrieben wird[269]. Beide Predigten sind aufs engste bis zur Wortwahl untereinander und mit dem Apokalypsekommentar Autperts verbunden[270].

Wenn wir, auf diesem Ergebnis aufbauend, das Marienbild des Abtes von Sankt Vinzent am Volturno bei Benevent[271] zeichnen, so unterscheidet es sich von allen bisher gezeichneten durch das ausführliche Hervorheben der Mutterliebe des Kindes in den Umarmungen und Küssen der Mutter und des Herrn. Dies Bild ist in seinen

---

[266] RevBén 60 (1950) 105 ff.

[267] Vgl. die Liste bei Winandy, a. a. O. 105, bei H. Barré, La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750—1150 environ: Études Mariales 7 (1949) 67 f., und G. Quadrio, Il trattato ‚De Assumptione beatae Virginis' dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia assunzionistica latina, Roma 1951, 75 f. Bei letzteren sind auch die Hss angegeben, welche die Predigt anderen Verfassern zuschreiben, so vor allem Augustin in Cod. 1171 der Bibl. von Troyes (s. 9—11) und Cod. Phill. der Preuß. Staatsbibl. (s. 11—12); Hieronymus in Cod. 159 der Bibl. zu Troyes (s. 9); Ambrosius in Cod. 5 der McClean Coll. im Fitzwilliam Museum (s. 9); Alkuin in Cod. 117 der Bibl. von Reims (s. 12), Cod. 439 ders. Bibl. (s. 10) und Cod. lat. 3781 der Nationalbibl. von Paris (s. 11); Odo (von Cluny) in Cod. 136 und 366 der Bibl. von Utrecht wie Cod. 1396 von Troyes. H. Barré fügt noch hinzu: Les Lovanistes auraient rencontré la plupart du temps Fulbert (a. a. O. 68). Er fordert aber mit Recht eine Nachprüfung.

[268] PL 89, 1291—1304.

[269] Vgl. Winandy, a. a. O. 103, und H. Barré, a. a. O. 69 f.

[270] Siehe Winandy, a. a. O. 104 ff. — H. Barré wünscht zwar noch eine umfassendere Untersuchung der Vergleichspunkte der Predigt mit den sicher echten Schriften Autperts über die Forschungen Winandys hinaus. Die bisher vorliegenden Ergebnisse führen Barré aber schon zum Endurteil: Jusqu'à plus ample informé, rien n'empêche de retenir le nom d'Ambroise Autpert (a. a. O. 70). Unsere vorliegende Untersuchung kann weitere Abhängigkeiten bzw. Gleichheiten besonders mit dem Apokalypsekommentar und dem Sermo de Purificatione feststellen und damit die Echtheit der Predigt erhärten. — Zur Echtheitsfrage vgl. ferner M. Jugie, La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, Città del Vaticano 1944, 282 (s. 9), und S. Alameda, Desorientación asuncionista de los siglos VIII—XIII y sus causas: Estudios Marianos 6 (1947) 214 (Fulbert von Chartres, was aber wegen der Verschiedenheit in der Assumptafrage unmöglich ist). Für unsere Untersuchung wäre übrigens die Frage der Authentizität der Predigt nicht ausschlaggebend, da die gleichen Ideen, von denen die Untersuchung hier handelt, sich auch im Apokalypsekommentar wie in der Predigt de Purificatione finden.

[271] Zum Lebensschicksal des in der Provence Geborenen, der am 4. 10. 777 zum Abt gewählt und am 30. 1. 784 auf der Reise nach Rom starb, vgl. J. Winandy, Les dates de l'Abbatiat et la mort d'Ambroise Autpert: RevBén 59 (1949) 206—210.

Grundzügen biblisch im Lukasevangelium begründet. Es findet sich daher in bestimmter Urform bereits in den frühen Schriften vor Autpert. Daher kann es sich nur darum handeln, nicht ein „Entweder-Oder" aufzustellen, sondern, wie wir es bereits bei Radbert entwikkelten, nur darum, ein „Mehr oder Weniger" in den verschiedenen Marienbildern zu finden. Wir möchten, um einen festen, historischen Ausgangspunkt mit einem wirklich gezeichneten, zärtlich liebenden Marienbild zu haben, von Autpert und seinem Kreis ausgehen, wo es ausgeprägt ist. Von dort wird es dann leichter sein, den geschichtlichen Frühspuren nachzugehen.

Bereits in der Predigt über die Reinigung Mariens tritt diese starke irdische Mutterliebe gegen das Kind deutlich hervor. Die Verkleinerungen zeigen das schon: infantulus[272], parvus filius[273], parvissimus[274], tantillus infans[275]. Dasselbe tun Ausdrücke kund wie lactasti, fovisti, aluisti[276], osculaveris ut parvulum[277], pectoris arcana reserasti[278].

Gut zeigt sich bereits in dieser Predigt der Hintergrund dieser menschlichen Mutterliebe zum Kind. Sie ist ganz eingebettet und verbunden mit der Liebe zu ihrem *Gott*. So wird deutlich, daß es nicht ein neues Marienbild ist, sondern nur die stärker ausgeführte Linie eines Zuges des früheren. Maria steht im Tempel als liebende Mutter, aber nicht nur eines Menschen, sondern des Gottessohnes[279]. Ja gerade das Wort von der lactatio und vom Mutterschoß sind, wie wir es teilweise bei Radbert bereits sahen, tief verbunden mit der Gottheit ihres Kindes. Dieses ihr liebes Kind hat sie als Gott angebetet und anbetend selbst gefürchtet, wenn sie es auch nach seiner Menschheit hin gehegt und genährt hat[280]. Das erscheint Autpert als das besondere „Wunder", daß sie ihr Kind als Gott und Mensch auf den Händen tragen, anbeten und küssen durfte[281].

---

[272] PL 89, 1293 A. [273] Ebd. [274] Ebd. 1294 A.
[275] Ebd. 1294 B.
[276] Ebd.
[277] Ebd.
[278] Ebd.
[279] Stat hic Virgo et Mater, non cuiuscunque, sed Dei: PL 89, 1293 A.
[280] Et quia prae omnibus immensitatem eius cognovisti, quem tu parvissimum ex te natum vidisti, procul dubio quem infantem genuisti, Deum omnipotentem tremens adorasti, adorans tremuisti, quem tamen secundum humanitatem Filium recognovisti, lactasti, fovisti, aluisti: PL 39, 1294 A/B.
[281] Quis putas nobis possit indicare in te huiusmodi obsequia animi tui sensum, o beatissima Virgo, cum hinc cerneres ex te natum tantillum infantem, illinc attenderes Deum immensum? Hinc creatum, illinc creatorem; hinc infirmum, illinc fortissimum; hinc alendum, illinc alentem; hinc non loquentem, illinc angelos docentem? Quis, inquam, pectoris arcana nobis reserare valeat, quibus modis cogitatum ad utraque flectebas, cum unum eundem Deum et hominis Filium manibus tenens hinc adorares ut Dominum, illinc osculaveris ut parvulum? Quis ad tam *ineffabile miraculum non* obstupescat? Quis non pene elinguis fiat?: PL 89, 1294 B.

Ebenso tritt das in der Predigt auf die Himmelfahrt Mariens hervor[282]. Maria ist gleich von Beginn der Predigt an die virgo lactans angelorum et hominum cibum nutriens[283]. Der Prediger preist die „glücklichen Küsse", die sie den Lippen des Kindes bei der Stillung aufdrücken durfte[284]. Diese mütterliche Liebe zum Kind hat das irdische Leben überdauert. Denn droben in der Herrlichkeit kann es gar nicht anders sein, als daß der Sohn auf dem Thron der Herrlichkeit sich der Mutter wieder aufs engste verbindet, wie sie es in seiner Kindheit getan: Teque ipse rex regum ut matrem veram et decoram sponsam prae omnibus diligens amoris amplexu sibi associat. Nec mirum si dignetur tibi adgaudere Deus regnans in coelis, quem tu parvulum ex te hominem natum toties osculata es in terris[285]. Bei allen diesen Ausführungen aber fehlt nicht der Hinweis auf die Gottheit des Kindes. Die „glücklichen Küsse" ihres echten Menschenkindes, das mit seiner stillenden Mutter spielt, sind verbunden mit den Befehlen des gleichen, der aus dem Vater geboren und dessen eingeborener Sohn ist[286]. Wir dürfen wohl wieder in dem doppelten „verus filius ex te et verus filius ex patre" den Nachklang des Streites um Chalcedon heraushören. Den gleichen Gedanken der Größe der Mutterliebe zum Ewigen, der ihr Sohn war, spricht Autpert kurz nachher noch einmal — ähnlich wie nach ihm Radbert — aus: Wer hätte je ahnen können, daß er, der die Erde trägt, sich von schwachen Frauenhänden hätte tragen lassen; wer hätte glauben können, daß das Brot der Engel sich ernähren ließ; daß die Kraft der Himmel schwach werde; daß das Leben aller sterben würde[287]. Daraus folgt für Autpert ein Doppeltes: das Magnificat Mariens und das unsrige[288]. Und wiederum nimmt aus

[282] Seine Meinung zur Himmelfahrt beschreibt er mit den Worten: Sed nec invenitur apud Latinos aliquis tractatorum de eius morte quidpiam aperte dixisse ... Vera autem de eius assumptione sententia haec esse probatur, ut secundum apostolum sive in corpore sive extra corpus ignorantes assumptam super angelos credamus: PL 39, 2130 n. 3. [283] PL 39, 2131 n. 4.

[284] O felicia oscula lactentis labris impressa, cum inter crebra indicia reptantis infantiae, utpote verus ex Patre Deus Dei Unigenitus imperaret: PL 39, 2131 n. 5. — So auch bei Ps.-Alkuin, De nativitate, PL 101, 1303 B.

[285] PL 39, 2134 n. 11. — Vgl. Ps.-Alkuin, De nativitate, PL 101, 1307 C.

[286] Siehe oben Anm. 284.

[287] Quis, inquam, posset aestimare, ut portaretur manibus femineis portator orbis, panis angelorum aleretur, virtus coelorum infirmaretur, vita omnium moreretur: PL 39, 2132 n. 7. Die gleichen Worte finden sich bei Ps.-Alkuin, De nativitate, PL 101, 1304 A. — Fast derselbe Text findet sich im Apokalypsekommentar: Et quis umquam potest aestimare, quam magnum et admirabile sit ... vitam angelorum, ne fame moriatur, lacte mulieris nutriri, eum qui orbem portat, puellae manibus baiulari, Dei virtutem humana imbecillitate lassari: Magna Bibliotheca, Coloniae 1618, t. 9 p. 2, 461 F. Vgl. Winandy, L'oeuvre littéraire 105. Zur Quelle der antiarianischen Gegenüberstellungen siehe unten, letztes Kapitel über Maximus von Turin.

[288] Magnificet ergo in his anima Mariae Dominum; magnificet et nostra: PL 39, 2132 n. 7. — Vgl. Ps.-Alkuin, De nativitate, PL 101, 1306 A.

der Gottessohnschaft Mariens irdische Mutterliebe ihre Urbegründung und führt sie weit aus aller bloßen Menschenliebe hinaus[289]. Von dieser Sicht aus wird eine andere Gedankenführung Autperts erst ganz verständlich: Wie man in der Schrift lese, daß er geweint, nie aber daß er gelacht habe, so ist auch Mariens wie aller Heiligen Freude einzig die Betrachtung ihres Kindes[290]. Der Gedanke an ihr göttliches Kind macht die Mutter auch erst so demütig: In Deo salutari suo[291]. Das Marienbild hat also nicht gelitten; es ist nur durch den weiteren Zug vertieft.

Auch die Fürbittkraft Mariens für uns erhält aus dieser irdischen Mutterliebe ihre besondere innige Färbung. Aus der mütterlichen Zärtlichkeit folgt zunächst ihre eigenartige mütterliche Seligkeit. Mehr noch: auch die kindliche Liebe des Sohnes am Thron des Vaters zur Mutter hat in ihrer zärtlichen Liebe auf Erden einen ihrer besonderen Gründe, wie Autpert in der Predigt De assumptione ausführt: quem tu parvulum ex te hominem natum osculata es in terris[292]. Aus beidem folgt nun die eigene Fürbittkraft auch für uns: Has ergo tuas felicitates possidens convertere ad nostram miseriarum salutem[293]. Darin liegt unser tiefes Vertrauen zu ihr gleichfalls begründet[294].

Vielleicht sind die fürbittenden und vertrauenden Folgen der zärtlichen Liebe noch ausdrücklicher im Sermo De purificatione gezogen. Hier ist der Gedanke noch weiter dahin verfolgt, daß Maria droben in dieser Mütterlichkeit alle umhegt, die durch die Gnade ihrem Kinde beigesellt sind. Sie gehören alle nun in ihren mütterlichen Schutz und ihre mütterlich feine Fürsprache[295]. Hier ist Maria auch als typus ecclesiae in diese Mütterlichkeit einbezogen. Beim Weg von Bethlehem nach Jerusalem ließ sich der Herr von der Mutter tragen, weil sie die

[289] Quaecumque igitur anima sancta talibus fuerit incitamentis occupata, nihil concupiscit terrenum, nihil transitorium, nihil quod ad tempus arridet, nihil quod ad praesens delectat . . .: PL 39, 2132 n. 8. Vgl. Ps.-Alkuin, De nativitate, PL 101, 1305 B.

[290] Et quidem Dominum Jesum legimus doluisse, flevisse, ex itinere fatigatum fuisse, opprobria et contumelias sustinuisse . . ., numquam tamen legimus eum risisse, properatum in praesenti fuisse. Hinc plane, hinc in spe gaudent omnes electi, cum coeperint adversitatibus mundi fatigari . . . Sed in his pressuris atque angustiis nequaquam possent subsistere et, quod his maius est, gaudere, nisi veraciter in conspectu Dei et hominum humiles essent: PL 39, 2133 n. 9.

[291] PL 39, 2133 n. 10.

[292] PL 39, 2134 n. 11. [293] Ebd.

[294] Inter haec igitur, fratres carissimi, cum toto mentis affectu beatissimae Virginis nos intercessionibus committamus . . .: PL 39, 2134 n. 12. — So auch Ps.-Alkuin, De nativitate, PL 101, 1308 A.

[295] Non enim desinit huc usque offerre, quem genuit, cum suis sanctis intercessionibus eundem redemptorem electis uniri facit et, ut verum fatear, materno affectu id ipsum piissima facit. Omnes enim filios deputat, quos divina gratia Christo consociat. Quando enim non ipsa mater electorum, quae fratrem genuit eorum? Si, inquam, Christus credentium frater, cur non ipsa, quae Christum genuit, sit credentium mater: PL 89, 1297 B/C.

erste judenchristliche Kirche darstellt. Diese hat ja auch wie sie den Herrn zur Kenntnis der Heiden gebracht[296]. In ähnlicher, aber vielleicht noch deutlicherer Form wird die Mutter unter dem Kreuz in ihrer dortigen Mütterlichkeit zum Typus der Kirche: *Maternis* visceribus tribulationis gladio verberatis, videbis in cruce pendentem, quem angelo nuntiante concepisti[297]. Während die Juden ihr Kind verachteten und die Jünger flohen, blieb ihre mütterliche Anteilnahme[298]. Doch war das mehr als bloßes irdisches Lieben. Nach Autpert beruht die mystische Bedeutung darin, daß Maria unter dem Kreuz Typus der Kirche ist. Das Durchbohren ihres Herzens bedeutet das Durchdringen des Gotteswortes in die Seelen der Gläubigen im Glauben[299].

Der mütterliche Zug der Zärtlichkeit hat so das Marienbild nicht ‚verniedlicht'. Dafür ist er zu stark in das Sein und die Aufgabe ihres *Gottes*kindes wie in ihr Bild der glorreichen Gottesgebärerin eingebettet. Das sagt Autpert ausdrücklich in der Predigt auf die Himmelfahrt Mariens: Haec (Maria) mirabili atque inaestimabili modo omnium rerum et suum peperit Salvatorem[300]. Auch der Sermo De purificatione enthält außer den schon angeführten ähnliche Worte: Generat puella suum et omnium creatorem[301]. Im Kommentar zur Apokalypse wird gleichfalls beides, Göttliches und Menschliches, ineinander sich ergänzend dargestellt. Winandy hat bereits darauf hingewiesen, wie sich die Stelle auch im Sermo De assumptione fast gleichlautend findet. Das Marienbild der zärtlichen Mutter wird benutzt, um die Größe der Menschwerdung darzutun: Wer hätte je gedacht, daß der ewige Gott von der Milch der Mutter genährt und auf ihren Armen getragen werde[302]. Zugleich aber ist dies Marienbild auch ein Bild der Demut ihres Kindes und hat somit auch seine Rückwirkungen auf die Christusauffassungen. Gewiß scheint es ursprünglich mit aus dem Christusbild

[296] Iam vero, dilectissimi, si quaeritur, quid mystice significatum fuerit in eo, quod Redemptor noster a matre, a parentibus ex propria civitate in Jerusalem ad templum Domini se portari voluit, invenimus ipsam gloriosam matrem et Virginem eiusque propinquos figuram gessisse illius ecclesiae, quae ex Judaea in apostolis credidit. Quando enim ecclesia non virgo, cuius membra apostolus affatur dicens: Despondi enim vos . . .? Quando ipsa non mater, de qua per psalmistam dicitur: Mater Sion dicet homo; et Dominus in evangelio: Quicunque fecerit voluntatem . . .? Mater itaque et propinqui Redemptorem nostrum a Nazareth in Jerusalem ad templum Domini deferunt, quia primitiva illa in primis discipulis ecclesia a Judaeis repulsa eiusdem Redemptoris dispensationem ad notitiam gentium perduxit: PL 89, 1294 C/D.

[297] PL 89, 1301 A.

[298] Quae dum fierent, necesse fuit materna piaque viscera ex eiusdem Redemptoris passione gladio tribulationis transfigi: PL 89, 1301 B.

[299] Sed iam ista, ut coepimus, quid mystice significent, breviter demonstremus. . . . Se devote, ut decet, attendamus, ipsam beatam Virginem, cuius animam gladius transfodisse perhibetur, typum ecclesiae praetendisse reperimus, cuius animam gladius pertransiit, scilicet verbum praedicationis: PL 89, 1301 B/D.

[300] PL 39, 2131 n. 4. [301] PL 89, 1294 B.

[302] Winandy, L'oeuvre littéraire 105. Siehe den Text oben Anm. 287.

des demütigen Herrn entstanden zu sein; aber später hat es auch die umgekehrte Wirkung gehabt.

Von interessanter Bedeutung wird dieser mütterliche Zug auch für die Fortgestaltung des Bildes der Apokalypse von der *mulier amicta sole*. Autpertus sieht in ihr wieder Maria als Typus der Kirche, auch wenn nicht alle Einzelheiten der Beschreibung der Apokalypse unmittelbar auf Maria angewandt werden können. Denn in ihrem persönlichen Bild (species) findet sich oft auch das allgemeine der Gesamtheit (genus)[303]. In Marias Schoß wurde das Haupt der Kirche mit dieser vereint. Maria selbst aber wurde das ausgezeichnete Glied der Kirche. Nach ihr wird die Gemeinschaft eine Frau genannt, weil die Kirche auch in ihrem Schoß täglich in den Gläubigen den Leib Christi gebiert. Hierbei wird genau wie oben in der Predigt De purificatione das mütterliche Sorgen Marias hervorgehoben und auch die gleiche Psalmstelle angewandt, die von der Mutter spricht: Mater Sion dicet homo[304]. Bei der Exegese des Kampfes, den der Drache mit dem Weibe führt, um ihr das Kind zu entreißen, wird dann von Autpert auch die als Schützerin der Kirche glorreiche Mutter mit ihrem siegenden Kind beschrieben: Stetit tunc idem draco ante virginem Mariam, ut natum corporis caput deglutiret. Stetit immo postea semper ante ecclesiam, ut membra capitis deglutiat[305]. So wirkt sich ihre Mütterlichkeit im Schutz der Kirche aus.

Dies Marienbild muß in weiten Kreisen beliebt geworden sein. Winandy weist auf zwei Predigten hin, in denen es in ganz ähnlichen und teilweise wörtlichen Übereinstimmungen wie im Sermo De assumptione gezeichnet wird. Die eine ist unter dem Namen Alkuins in PL 101, 1300—1308 gedruckt als Predigt auf die Geburt Mariens. Es handelt sich wohl um eine mit manchen Zitaten versehene Bearbeitung des Sermo De nativitate: Celebritas hodierni diei, wie er sich in Monte

[303] Quia plerumque genus invenitur in specie, ipsa beata ac pia Virgo hoc loco personam gerit ecclesiae, quae novos cotidie populos parit, ex quibus et generale mediatoris corpus formatur. Non autem mirum, si illa typum ecclesiae praetendat, in cuius beato utero capiti suo eadem ecclesia uniri meruit. Nam et in sequenti lectione aliqua narrantur, quae iuxta litteram beatae Virgini specialiter congruere possunt, sed electorum ecclesiae secundum mysticam narrationem generaliter conveniunt. Sequamur ergo per omnia genus in specie et totum etiam, quod uni aptari posse videmus, de omnibus dictum intelligamus: Bibl. magna, 424 C/D.

[304] „Et in utero habens, clamat parturiens et cruciatur ut pariat." Haec beatae Virgini Mariae secundum litteram aptari nequeunt, quia cruciatum in partu habere non potuit, quae nullum peccatum libidinis in conceptu contraxit. Sed iuxta mysticum intellectum certissime ad ecclesiam refertur, cuius excellentissimum membrum ipsa beata Virgo esse cognoscitur. Idcirco autem electorum ecclesia mulier vocatur, non quo mollis in fide vel actu, sed quo redemptoris sui corpus in credentibus populis cotidie pariat. Nisi enim ecclesia pareret, nequaquam eidem eius filius diceret: Quicunque fecerit . . .; nequaquam et per psalmistam diceret: Mater Sion dicet homo . . .: Ebd. 424 Hf. — Vgl. die ähnliche Stelle aus den Predigten oben Anm. 296.

[305] Ebd. 425 F.

Cassino Cod. 305 findet[306]. Jedenfalls hängen alle drei Predigten bis in die Wortwahl eng zusammen. Winandy glaubt, vielleicht in allen eine Eigenarbeit Autperts sehen zu dürfen[307]. Wenn das auch bei der Kürze und der wenigen Vergleichsmöglichkeit schwer zu entscheiden ist, so ist es doch sicher, daß es sich um das gleiche Marienbild in allen handelt. Neben der mater gloriosa steht die irdisch zärtlich liebende Mutter. So z. B. im Nebeneinander oder besser Ineinander der Bilder: Singulariter sane Deus magnificatur in Maria, dum ipsa verbo concepit Filium et sine dolore peperit et lactavit regem et Salvatorem omnium saeculorum[308]. Oder kurz vorher: O genitrix gloriosa! O felicia oscula lactantis labris impressa[309]. Auch in der Glorie sind wieder beide Bilder verbunden: Kein Wunder ist es, wenn der Herr Maria droben liebt, die ihn als Kind so oft auf Erden geküßt hat[310].

Eine Predigt über die Aufnahme Mariens in den Himmel mit dem gleichen Incipit *Celebritas hodiernae diei* findet sich gedruckt unter den *ps.-ildefonsischen Predigten, sermo 7*[311] wie unter denen des Ps.-Maximus von Turin[312]. Auch sie steht in enger Verbindung mit der Predigt Ps.-Alkuins De nativitate[313]. Aber mitten in die Texte, die aus Ps.-Alkuin genommen sind, ist ein anderer Text wohl aus einer dritten Quelle eingefügt, der ein Marienbild zeichnet, das noch stärker, als es selbst bei Autpert geschehen war, die zärtliche Mutterliebe herausstellt. Es sei die Stelle ganz gebracht, da sie sehr bezeichnend ist: Lacta, Maria, creatorem tuum, lacta panem coeli, lacta praemium mundi. Praebe lambenti mamillam, ut ille pro te praebeat percutienti maxillam ... Lacta ergo eum qui te fecit, qui talem fecit te, ut ipse fieret in te. Lacta eum qui fructum fecunditatis tibi dedit conceptus et decus virginitatis non abstulit natus[314]. Also ein fünfmaliges „lacta" und darüber hinaus noch das so konkrete Muttertun: praebe lambenti mamillam, in neun Migne-Zeilen.

[306] Vgl. Winandy, L'oeuvre littéraire 111. [307] Ebd. 116.
[308] PL 101, 1304 Df. [309] Ebd. 1303 B.
[310] Ebd. 1307 C. — Andere ähnliche Stellen siehe oben in Anm. 284—289.
[311] PL 96, 267 C — 269 C. [312] PL 57, 867 B — 868 D.
[313] Zwei Teile sind wörtlich gleich: PL 96, 268 A (1. Abschnitt und Anfang des 2.) = PL 101, 1302 Df. bzw. PL 39, 2131 n. 4 und PL 96, 268 B/C (2. Teil des 3. Abschnitts) = PL 101, 1302 A/B. Außerdem ist der Schluß wörtlich aus Ps.-Alkuin genommen: PL 96, 269 B/C = PL 39, 2134 r. K. und PL 101, 1308 A/C. Den vorhergehenden Teil des Schlußabsatzes findet man in der ps.-ildefonsischen Predigt 13 am Ende: PL 96, 269 A/D = PL 96, 282 Df. Die gleichen Stellen aus Ps.-Alkuin finden sich zwar auch bei Autpertus, De assumptione (PL 39, 2131 = PL 96, 268 A, 1. Abschnitt sowie der Schluß). Da aber der mittlere Teil (PL 96, 268 B/C) nur in Ps.-Alkuin steht, wird diese Predigt wohl die einzige unmittelbare Quelle für Celeritas gewesen sein. Man könnte fragen, ob die Schlußausführungen nicht vielleicht von Autpert, De assumptione genommen seien, da auch hier der lange Einschub von Ps.-Alkuin (PL 101, 1308 A/C) fehlt. Da die letzten Worte von Celebritas aber sicher wieder aus Ps.-Alkuins Anregung stammen, müßte mindestens dieser wieder Abschlußquelle gewesen sein, wenn man nicht lieber annimmt, daß nur der störende Einschub erneut wegblieb. [314] PL 96, 268 A/B.

Man findet bei den *ps.-augustinischen* Predigten einen Sermo mit ganz ähnlichen Marienzügen. In der *119. Predigt* heißt es nämlich auch am Schluß, Maria möge ihrem Schöpfer die Milch reichen; sie möge das Himmelsbrot nähren, den Preis der Welt. Es wird der Satz vom Hinreichen der Mutterbrust wiederholt, damit der Herr dafür für sie einst das Ohr zum Schlag dem Wächter geben könne. Ja dieser Gedanke wird noch weiter ausgeführt: Für ihre Milch wird der Herr dann später für sie den Trunk Essig nehmen. Jetzt mögen ihre Hände ihn tragen, damit sie nachher für sie ans Kreuz geheftet werden können. Sie soll ihm ihre Leibessubstanz schenken, damit er ihr und uns nachher das ewige Leben geben könne[315]. Ganz kennzeichnend ist es aber noch, daß der Zusammenhang auch hier eigentlich kein Marienbild, sondern das Christusbild der Demut zeichnen wollte: Intrat artifex mundi angustias ventris humani[316]. In diesen Zielsatz ist das Marienbild eingeordnet. Beide hängen also wieder aufs engste zusammen und ergänzen sich.

Auch die *ps.-augustinische Predigt 128* In Natali Domini bringt das Bild der zärtlich liebenden Mutter, diesmal an der Krippe unmittelbar. Die Hörer werden aufgefordert, ihr zum Zeichen der Freude das „Lacta" zuzurufen: Stille, Mutter, Christus, der unser Herr und unsere Speise ist. Stille das Brot, das vom Himmel kam und nun in der Krippe liegt gleichsam als Nahrung für die frommen Tiere ... Stille den, der dich so schuf, daß er selbst in dir Mensch wurde[317]. Dieser Text, der auch in den *ps.-ildefonsischen Predigten 7 und 8* steht, findet sich teilweise bereits in der ältesten Überlieferung des Athanasianischen Bekenntnisses in Cod. Ambros. O 212[318]. Muratori hat in seinen Anecdota zuerst darauf aufmerksam gemacht. Unmittelbar nach dem Glaubensbekenntnis und von derselben Hand liest man nämlich: Lacta mater eum qui te fecit, quia talem te fecit, ut ipse fieret. Lacta eum qui fructum foecunditatis tibi dedit conceptus et decus virginitatis

[315] Occultatur in membris infantis potentia maiestatis. Deus pendet ad ubera genitricis. Pannorum vilium squalore contegitur; durissimi suffert praesepis angustias et totum misericors humiliter patitur, dummodo mundus, qui perierat, liberaretur.... Lacta Maria Creatorem tuum, lacta panem coeli, pretium mundi. Praebe lambenti mamillam, ut pro te ipse praebeat percutienti maxillam. Nutriatur infans lacte tuorum uberum, ut pro te etiam accipiat aceti potum. Ferant eum nunc manus tuae, ut manus pro te postea figantur in cruce. Postremo tu illi ut mater temporalem ministra substantiam, ut ipse nobis ... vitam tribuat sempiternam: PL 39, 1984 n. 5.

[316] Ebd.

[317] Igitur cum gaudio dicamus sanctae Virgini Mariae matri Domini nostri Jesu Christi, dicamus et non confundamur: Lacta, mater, Christum et Dominum nostrum et cibum. Lacta panem de coelo venientem et in praesepi positum velut piorum cibaria iumentorum. Illic enim cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe Domini sui: circumcisio scilicet et praeputium cohaerendo lapidi angulari, quorum primitiae fuerunt pastores et magi. Lacta eum, qui tamen te fecit te, ut et ipse fieret in te: PL 39, 1998 n. 2.

[318] Vgl. G. Morin, L'origine du symbole d'Athanase: JThSt 12 (1911) 342.

non abstulit natus[319]. Da der Satz aber in den Predigten vollständiger überliefert ist, kann es sich in der Hs der Ambrosiana nur um ein Exzerpt handeln. Es zeigt uns aber erneut, wie sehr im 8. Jahrhundert, aus dem die Handschrift stammt, die Idee verbreitet war.

Die ps.-augustinische Predigt 128 kennt aber auch die christologische Seite dieses zärtlich liebenden Zuges im Mutterbild. Das Genährtwerden an der Mutterbrust ist eine einzigartige Verdemütigung für den Herrn. Aber — und damit wird der weitere Zug dieses Marienbildes erneut betont — darin liegt unsere große Hoffnung dieses Bildes vom Christologischen aus: Das Schwache in der Welt erwählte der Herr, um das Starke zu beschämen (1 Kor 1, 27). Denn der Herr hat uns durch das Fleisch, das er annahm, große Hoffnung, tiefen Trost und reiche Gnade geschenkt. Er ward geboren auf eine Weise, die wir nicht kannten; aber von einer Mutter ward er gestillt und nahm Milch von der Mutterbrust. Das kannten wir[320].

Wie in einzelnen der ps.-augustinischen Predigten findet sich das gleiche Marienbild auch noch in einigen der *ps-ildefonsischen Sermones*. Neben der bereits behandelten 7. Predigt Celebritas hodierni diei bringt es auch die *8. Predigt* in enger Abhängigkeit von Autperts Predigt auf die Himmelfahrt Mariens Adest nobis[321]. Im weiteren Verlauf der Predigt hat der Verfasser die gleiche Idee noch aus dem ps.-augustinischen sermo 128 wörtlich entnommen und beigefügt[322]. Auch *Sermo 9* Merito itaque bringt dasselbe Bild z. T. wörtlich wie Autperts Adest nobis. Interessanterweise ist darin eingebaut ein Stück aus Ps-Ildefons, sermo 2, also der Predigt Radberts. Der Text zeigt gleich das noch etwas andere Bild Radberts der mater gloriosa an[323]. Friedlich finden sich also beide Züge nebeneinander und zeigen, daß sie nicht als Gegensätze empfunden waren, sondern als Ergänzungen des Gesamtbildes Mariens.

Aus diesen vielerlei Überlieferungen ist seine weite Verbreitung deutlich gemacht, wenn wir auch an dieser Stelle der Frage der Abhängigkeit der Predigten wie ihrer genauen Entstehungszeit nicht nachgehen können.

Das Bild hat kein stilles Einzelleben geführt, sondern verband sich bald mit den anderen Zügen zu neuer Einheit.

[319] E Bishop, Spanish Symptons, in Liturgica historica, Oxford 1918, 201, stellte diesen Satz als erster in Ps.-Ildefons sermo 7 und 8 fest. Dazu muß also nun noch Ps.-Augustinus sermo 128 beigefügt werden.

[320] Natus est imperator, ut absolveretur peccator. Sic enim scriptum est: Infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia. Dominus enim Jesus Christus per carnem, quam suscepit, tribuit nobis magnam spem, magnam consolationem, magnam gratiam. Natus est, quod non noveramus; lactatus est a matre, suxit, quod noveramus: PL 39, 1999 n. 6.

[321] O felix Maria! O genitrix gloriosa! O puerpera sublimis, cuius visceribus auctor coeli terraeque committitur. O felicia oscula labiis impressa lactantis, cum inter crepundia reptantis infantiae, utpote verus ex te filius tibi matri alluderet, cum ex Patre Dominus imperaret: PL 96, 270 C. — Siehe den gleichen Text Autperts oben in Anm. 284.

[322] Lacta ergo, mater, cibum nostrum; lacta panem coelestem, lacta cibum angelorum, lacta eum, qui talem fecit te, ut ipse fieret in te: PL 96, 271 B. Zum Schluß der Predigt vgl. Augustinus, sermo 192, 2, PL 38, 1012. Eng verbunden ist die ganze Predigt auch mit Ps.-Ildefons, sermo 7 Celebritas hodierni.

[323] O excellentissima, quam hodie paradisus excepit gaudens, quam cherubim et

Atto von Vercelli

Einen guten Einblick in diese Weiterentwicklung des Marienbildes bietet uns Atto von Vercelli († 960) in seiner Predigt zur Aufnahme Mariens in die Herrlichkeit ihres Sohnes. Seine enge Verbindung mit sermo 208 Adest nobis Autperts ist leicht festzustellen. Ist doch seine Grundauffassung zur Aufnahme Mariens fast wörtlich die Autperts: Sive in corpore sive extra corpus super choros angelorum in coelis exaltatam confitemur[324]. Auch der Grund, warum man den Körper Mariens nicht findet, ist bei beiden Predigern des Festes gleich: Der Herr allein weiß, was mit ihm geschehen ist, weil er aus der Jungfrau wunderbar Fleisch annahm[325].

Daneben ist auch der Einfluß des Ps.-Hieronymus-Briefes an Paula, also Radberts, feststellbar. Der Text von 1 Kor 15, 41 f. von der verschiedenen Klarheit der Sonne, des Mondes und der Sterne ist von Atto wie von Radbert auf Mariens Aufnahme in den Himmel angewandt[326]. Denn durch diese Verschiedenheit ist die Einzelaufnahme vor der allgemeinen Auferstehung möglich geworden. Vielleicht ist auch die Stelle Joh 3, 13 Nemo ascendit in coelum nisi qui de coelo descendit filius hominis, wenn auch in anderem Zusammenhang, von Atto aus dem Brief entlehnt[327].

Die Erweiterung des Marienbildes, die innerhalb der hundert Jahre seit Radberts Tod erfolgte, ist bei Atto deutlich sichtbar und auch ihre Quelle. Der erste Grund der Aufnahme Mariens in den Himmel liegt in ihrem „Dienst", den sie vor allen Menschenkindern dem Herrn geleistet hat. Daher gilt von ihr in besonderer Weise das Herrenwort, daß dort, wo seine Diener sind, auch er selber ist. Damit ist neben die bisher angegebenen Gründe der Aufnahme Mariens aus der wunderbaren Geburt und ihrem Tugendleben auch der des „Dienstes" an ihrem Kind in besonderer Weise getreten, und zwar des Dienstes der über den beim Kreuz hinausgeht und auch den bei der Geburt selbst übersteigt, wie er etwa von Ildefons betont war. Sie ist einfach-

seraphim cum laudibus prosequuntur, quam martyres candidati beatificant, quam sanctorum stolatus concelebrat numerus, cui omnium sanctarum virginum cum suis palmis victricibus exsultans occurrit exercitus: PL 96, 272 B. Vgl. sermo 2, PL 96, 252 A. — E. Bishop (JThSt 8 [1907] 290—293) glaubt in dem Zwischensatz in s. 9 zwischen der genannten Stelle O felicia oscula und O excellentissima mit den Worten: „O quam venerandum ... amplexatur" (PL 96, 272 A) eine Quelle für das Missale Gothicum zu sehen, wo man eine ähnliche Wortwahl findet. Bei der vielfachen Zusammenstellung von Quellen in der Predigt ist es vielleicht so, daß dieser Zwischensatz aus einer älteren Predigt genommen ist, die Quelle für das Missale gewesen sein könnte, falls nicht das Missale Grundlage für sie war. Für das Bild der liebenden Mutter enthält der Zwischensatz keine Andeutung.

[324] PL 134, 857 A. Die Formulierung Autperts siehe oben Anm. 282.

[325] Vgl. PL 134, 857 A und PL 39, 2130 n. 2.

[326] PL 134, 857 B und PL 30, 143 D. [327] PL 134, 856 C und PL 30, 138 Df.

hin die „Dienerin" des Herrn geworden. Wichtig dabei ist, daß sie von Atto in eine Reihe, wenn auch natürlich an besonderer Stelle, mit den andern Dienern gestellt wird. Das konnte bei der früheren so starken Betonung der mater gloriosa weniger geschehen[328]. Das Bild hat sich also etwas gewandelt, wenn auch Maria natürlich bei Atto weiter die mater gloriosa bleibt. Was sich geändert hat, ist wiederum, wie immer, nicht das Wesentliche, sondern die besondere Betonung von Elementen, die längst dem Bilde beigefügt waren. Aber der „Dienst" ist nun sogar mit an erster Stelle Begründung der Himmelfahrt geworden — sicher auch eine Auswirkung der irdisch-liebenden, umarmenden und küssenden Mutter aus dem Kreis des Ambrosius Autpertus.

Ps.-Augustinus, De Assumptione B. M. V.

Über die weitere Entwicklung unterrichtet Ps.-Augustinus, De Assumptione B. M. V.[329] Ist der Dienst an ihrem Kind für Atto noch kein Grund für die *leibliche* Aufnahme Mariens in den Himmel, so wird er das nun bei Ps.-Augustinus und bestimmt daher die dogmengeschichtliche Stellung dieser für die Lehre der Himmelfahrt im 12. und 13. Jahrhundert so grundlegenden Schrift.

Es ist ein doppelter Grund, den Ps.-Augustinus für die leibliche Himmelfahrt anführt, der aber letztlich in einen einzigen am Schluß der Schrift zusammenfließt. Zunächst entwickelt der Verfasser die Reinheit der Gottesmutter bei der Geburt: Non enim nisi talis conceptus talisque partus Deum decuerat, qui venerat redimere, quos voluit

[328] Atto schreibt: Prae cunctis enim mortalibus sancta Deigenitrix Christo Domino ministravit: PL 134, 856 A. Ein gutes frühes *Beispiel* für diesen Übergang bietet die *Paulus Diaconus* in fünf Hss zu Monte Cassino zugeschriebene 2. Homilie auf die Himmelfahrt Mariens (PL 95, 1570—1574). Die bei Migne nach dem Druck von Martène auf Spalte 1573 B fehlende Stelle hat das Florilegium Cassinense t. 2 54—55 abgedruckt, und sie wird nun auch von H. Barré, La croyance, a. a. O. 66 gebracht. Der Verfasser fragt im Zusammenhang, warum Maria dem Herrn nicht mit den Jüngern und den Frauen auf seinem Predigtweg gefolgt sei. Er antwortet: Si Dominus propter oves perditas missus est ..., quid necesse erat huic sanctissimae matri et Virgini inaestimabilis sanctitatis lumine praeditae, ut inter publicanos et peccatores suo Domino Filioque corporaliter adhaereret, a quo procul dubio spiritualiter in tempore nunquam creditur defuisse (PL 95, 1575 B). Daher hat der Herr auch Johannes wohl in hohen Lobsprüchen gepriesen, ihn aber nicht unter die Zahl der Jünger aufgenommen (extrinsecus quasi in sua libertate reliquerat: ebd.). Das aber schließt nicht aus, daß die Mutter ihm noch mehr als die anderen innerlich anhing. Das wird im Anfang der bei Migne ausgelassenen Stelle hervorgehoben: Adhaeserunt ergo licet Domino publicani et conversi iam a pravis operibus peccatores; adhaesit ei verba eius cupiens audire Maria (Magdalena); plus tamen adhaerebat totius sanctitatis et munditiae fulgore conspicua gloriosa haec semper Virgo et beatissima mater sua, quae amplius ei animae pariter et corporis splendore concordabat. Quae etiam nunc eidem Domino et Filio prae cunctis haud dubie creditur specialiter in coelestibus adhaerere. Es ist also noch ein deutlicher Trennungsstrich gezogen, aber auf der anderen Seite doch eine gewisse Verbindung hergestellt: prae cunctis.

[329] PL 40, 1114—1148.

creare: creare praesertim maiestate, redimere humilitate, humilitatis naturam de sanctificato corpore sumens sanctam et immaculatam de immaculato[330]. Der Urgrund dafür ist auch im Folgenden die Überlegung, daß es des Herrn heiligster Leib ist, den er so aus der Jungfrau genommen und der nun ist in der Glorie des Vaters. So stellt sich die Frage, ob nur dieser Leib des Kindes droben ist oder auch der Körper, aus dem er ihn nahm: Quantum igitur contueor, quantum intelligo, quantum credo, Mariae anima claritate fruitur Christi et gloriosis conspectibus eius ... possidens in Christo corpus suum, quod genuit, clarificatum in dextera Patris, et si non suum per quod genuit, tamen suum, quod genuit[331]. Es ist also für den Verfasser keine Frage mehr, ob Maria droben in der Seligkeit ist und dort die Freude des Körpers genießt, den sie einst geboren, also ihres Kindes. Es bleibt nur die Frage: Et quare non suum, per quod genuit? Die Antwort lautet: Es scheint nicht vernünftig (consentibile), anzunehmen, daß der Leib, der den Herrn geboren, der Verwesung anheimfiele: Si non obviaverit necdum perspecta auctoritas, vere credo: et per quod genuit, quia tanta significatio dignior coelo est quam terra... Illud ergo sacratissimum corpus, de quo Christus carnem assumpsit et divinam naturam humanae univit, non amittens, quod erat, sed assumens, quod non erat, ut Verbum caro hoc est Deus homo fieret, escam vermibus traditum, quia sentire non valeo, dicere pertimesco ...[332]. Damit ist der Grundgedanke des Dogmas von Chalcedon aus für Maria wie für den Herrn bis zur letzten Tiefe durchgeführt.

Neben diesen Grund der wundervollen Geburt des einen Leibes des Herrn aus der reinsten Jungfrau, deren Leib der Erde nicht anvertraut werden darf, tritt der andere der zweiten Entwicklungslinie des Dogmas. Wie bei Atto wird die Stelle bei Johannes 12, 26 dafür beigebracht, daß die Diener dort sind, wo der Herr ist. Aus ihr wird die Folgerung gezogen, daß dieser „allgemeine" Grundsatz in besonderer Weise für Maria gelte[333]. Ps-Augustinus zählt dabei die einzelnen und besonderen Dienste der Gottesmutter auf: das Tragen im Mutterschoß, die Geburt, die Ernährung und Pflege, das Legen in die Krippe, die Flucht nach Ägypten, allgemein die tiefe Mutterliebe während der ganzen Kindheit bis hin zum Kreuz[334]. Es war das nicht nur ein rein äußeres Mit-

[330] Ebd. 1143 Praef. [331] Ebd. 1146 c. 6. [332] Ebd.

[333] Quod (assumptio etiam corporis Mariae) me dicere multarum consideratio rerum invitat, quarum et illa est, quam suis aliquando ministris ipsa Veritas ait: Qui mihi ministrat ... Si enim haec est generalis sententia omnium per fidem et piam operationem Christo ministrantium, quanto magis et quomodo specialiter Mariae? Mariam namque operis exhibitione et fidei rigidissima veritate ministram Christi fuisse, omnis, qui sanum sapit, intelligit ...: PL 40, 1146 c. 7.

[334] Absque dubio enim opere ministratrix exstitit, quae hunc in utero gessit partuque profusum aluit et fovit atque, ut Evangelium ait, in praesepio reclinavit et a facie Herodis fugiens in Aegyptum abscondit et omnem infantiam eius matris affectu

wandern, sondern sie folgte dem Herrn mit dem Herzen echten Glaubens[335]. So ist der Schluß für den Verfasser gegeben: Sie muß als treueste Dienerin dort sein, wo der Herr ist. Wie sie vor allen anderen Menschen von der Gnade getragen war, muß sie es auch jetzt droben vor allen anderen sein. Es spricht hier auch der andere Zug des Marienbildes deutlich mit: Si omnium sanctorum mors est pretiosa, Mariae sane est pretiosissima, quam tanta comitata est gratia, ut mater Dei dicatur et sit[336]. Daher zieht der Verfasser die Schlußfolgerung, die Atto noch nicht hat: So muß sie auch mit *Leib* und Seele droben bei ihrem Kinde sein. Auch der Leib muß teilhaben an der Herrlichkeit. Auch ihr Leib muß unzerstört bleiben, da sie eine solche Fülle von Gnade erfüllte. Würdig ist es und geziemend, daß sie unversehrt lebt, die das Leben aller getragen; daß sie bei ihm lebt, den sie in ihrem Schoß getragen, geboren, gepflegt und genährt hat: sie die Dei genitrix, Dei nutrix, Dei ministratrix et Dei secutrix[337]. So verbinden sich alle Züge unseres bisher entwickelten Marienbildes der christlichen Frühzeit zur Begründung auch der Aufnahme ihres Leibes in den Himmel: die glorreiche Gottesmutterschaft wie ihre irdische Mutterliebe und Muttersorge. Damit ist der innere Höhepunkt dieses Marienbildes erreicht und eine Entwicklung der Jahrhunderte abgeschlossen. Es ist daher verständlich, daß der Traktat, schon bevor er mit dem Namen Augustinus verbunden war, seine Bedeutung im 12. Jahrhundert erlangte.

7. Rückblick auf die Entwicklung des Bildes (Beda, Venantius Fortunatus, Sedulius, Maximus von Turin, Ambrosius)

Es bleibt noch zu untersuchen, welche Gründe zu dieser Entwicklung besonders des Zuges der zärtlich liebenden Mutter näher geführt haben. Der letzte Grund liegt zweifellos im Marienbild der Evangelien. Sowohl bei Matthäus wie besonders bei Lukas ist die Mutter des Herrn in ihrer Schlichtheit auch als irdische, weil wahre Mutter gezeichnet. Von besonderer Bedeutung für diesen Zug in ihrem Bild wurde aber bezeichnenderweise nicht die Geburtserzählung. Sie war offenbar zu sehr christologisch gesehen, um den Zug zunächst zur Ausprägung zu bringen. Ausgegangen scheint er zu sein von der *Lukasstelle 11, 27* bei der Seligpreisung durch die Frau: Selig der Leib, der dich getragen, und selig die Brust, die dich gestillt hat.

---

prosecuta est, ita ut usque ad crucem, in qua filium iam virum perfectum vidit pendentem, ab eius indubitanter non recesserit consectatu: PL 40, 1146, c. 7.

[335] Non solum gressibus pedum tamquam pro reverentia Domini, verum etiam imitationis affectu: ebd.

[336] PL 40, 1147 c. 7.

[337] Ph 40, 1148, c. 8.

a) Beda Venerabilis

Es ist vor allem *Beda Venerabilis* († 735), der kurz vor Autpert gerade bei Gelegenheit dieses Schrifttextes das Marienbild auch der irdischen Mutter entwirft. Es ist bezeichnend, daß er das Marienbild der *mater gloriosa* bei Gelegenheit der Verkündigung Mariens durch den Engel Gabriel unter Berufung auf das Konzil von Ephesus gegen *Nestorius* zeichnet: Si autem idem homo qui Deus est, omittat Nestorius hominem tantum dicere ex Virgine natum et hunc a Verbo Dei non in unitatem personae sed in societatem inseparabilem esse receptam. ... Sanctum, inquit (Gabriel), vocabitur Filius Dei. Quid hic dicis, Nestoriane, qui beatam Virginem Dei negans esse genitricem, apertam videris impugnare veritatem. Ecce Deum dixit superventurum, Dei Filium nasciturum. Quomodo ergo aut Dei Filius Deus non est aut quae Deum edidit, quomodo Theotokos id est *Dei genitrix* non esse potest[338].

Dieser Zeichnung gegenüber ist bei Gelegenheit der Seligpreisung durch die Frau bei Luk 11 im Anschluß an deren Worte der *Mutterschoß* und die *Mutterbrust* hervorgehoben. Wie die Juden, so schreibt Beda, die echte Wesensgleichheit von Vater und Sohn leugneten, so haben später die Häretiker sich geweigert, die Lehre anzunehmen, daß Maria die Materie des *Fleisches* ihrem Kind geschenkt habe (carnis suae materiam ministrasse). So leugneten sie, daß das Kind der Mutter wesensgleich ward. Dann aber kann weder der Mutterleib noch die Mutterbrust seliggepriesen werden. Sie sind dem Kind ja wesensfremd. Denn Muttermilch und Muttersamen gehören wesenhaft zusammen. Man kann nicht das eine annehmen und das andere leugnen. So lehren auch die Naturkundigen, daß beides aus dem gleichen Urgrund entsteht. Daher hat der Herr sein Fleisch aus der Mutter genommen. So erheben auch wir, wie Beda schließt, unsere Stimme gegen *Eutyches* mit der Kirche, deren Typus dieses Weib ist, und preisen den Leib selig, der dich getragen, und die Brust, die dich genährt hat[339].

---

[338] In Luc. l. 1, PL 92, 317 C — 319 B.

[339] „Beatus venter, qui te portavit et ubera quae suxisti." Magnae devotionis et fidei haec mulier ostenditur, quae Scribis et Pharisaeis Dominum tentantibus simul et blasphemantibus tanta eius incarnationem prae omnibus sinceritate cognoscit, tanta fiducia confitetur, ut et praesentium procerum calumniam et futurorum confundat haereticorum perfidiam. Nam sicut tunc Judaei Sancti Spiritus opera blasphemando verum consubstantialemque Patri Dei Filium negabant, sic haeretici postea negando Mariam semper Virginem Sancti Spiritus operante virtute nascituro ex *humanis* membris unigenito Deo carnis suae materiam ministrasse verum *consubstantialemque matri* Filium hominis fateri non debere dixerunt. Sed si caro Verbi Dei secundum carnem nascentis a carne Virginis matris pronuntiatur extranea, sine causa venter, qui eam portasset, ubera quae lactassent, beatificantur. Qua enim consequentia eius lacte credatur nutritus, cuius semine negatur esse conceptus, cum ex unius eiusdemque fontis origine secundum physicos uterque liquor emanare probetur, nisi forte putanda

Der Text zeigt also ein Doppeltes. Im Marienbild des Autpertus ist bedeutend stärker noch die irdisch zärtliche Mutterliebe eingezeichnet, die das Kind nicht nur nährt, sondern auch mit ihren Küssen liebend umfängt. Das Preisen der Mutterbrust bei Beda dient noch mehr dem Hervorheben der wahren Menschheit des Herrn, wie es die Berufung gegen Eutyches deutlich zeigt. Dennoch aber scheint dieser Text uns einen Weg für das Entstehen des Zuges der ihr Kind küssenden Mutter zu zeigen. Im Streit gegen Nestorius geht der Blick Bedas zur mater gloriosa der echten *Dei*genitrix und in der Auseinandersetzung mit Eutyches zur Mutter des Kindes in der wesensgleichen *Menschen*natur. Von dort aus war es kein großer Schritt mehr bis hin zum liebenden Umfangen dieses Kindes auch in irdisch zärtlicher Mutterliebe. Ja Beda tut dazu schon einen Schritt weiter. Die Seligpreisung gilt formal bei ihm zwar noch in erster Linie dem Herrn: Dicamusque *Salvatori:* Beatus venter, qui te portavit. Aber er fügt — dem Evangelisten folgend — das Lob der Mutter mit den Versen des Sedulius hinzu: Vere enim beata parens, quae, sicut quidam ait, enixa est puerpera regem — Qui coelum terramque tenet per saecula, cuius — Numen ab aeterno complectens omnia gyro — Imperium sine fine manet, quae ventre beato — Gaudia matris habens cum virginitatis honore — Nec primam similem visa est nec habere sequentem[340]. Es ist also nur noch der Schritt notwendig, neben die mater gloriosa, die Mutter des ewigen Wortes, noch ausdrücklicher die irdische zu stellen, die den Herrn küßt und umfängt. Selbst das ist in den von Beda zitierten Versen des Sedulius angedeutet: *Gaudia* matris habens cum virginitatis honore. Maria ist, wenn auch noch sehr zurückhaltend, Subjekt ihrer Mutterfreude. Der Weg war also weit für das Bild Autperts in der Tradition geebnet, und zwar, wie Beda eigens hervorhebt, auch auf Grund der Stellung des Konzils gegen Eutyches für die leibliche Wesensgleichheit von Mutter und Kind. Neben den Zug der Zeit zur Kleinmalerei, wie ihn auch das Christusbild der Zeit zeigt[341], tritt also auch das dogmatische Anliegen der Lehre von Chalcedon als Begründung seines Marienbildes.

---

esset Virgo sementivam suae carnis materiam nutriendo in carne Dei Filio suggerere potuisse ... Quia conceptus ex utero virginali carnem non de nihilo, non aliunde, sed materna traxit ex carne. Alioquin nec vere Filius hominis diceretur, qui originem non haberet ex homine. Et nos igitur his contra *Eutychen* dictis extollamus vocem cum ecclesia catholica, cuius haec mulier typum gessit, extollamus et mentem de medio turbarum dicamusque Salvatori: Beatus venter, qui te portavit, et ubera, quae suxisti: PL 92, 479 Df. — Die Anspielung auf Leo den Großen ist aus den Worten deutlich: carnis suae materiam ministrans. Siehe den Text in Anm. 20 des 1. Teiles.

[340] Ebd. Vgl. Sedulius, Carmen paschale, l. 2, 63—68, PL 19, 599 Af.; CSEL t. 10, 48.

[341] Siehe etwa Autpert oben in Anm. 290.

b) Venantius Fortunatus und Sedulius

Etwas über 100 Jahre vor Beda hat Venantius Fortunatus († nach 600) auf dem Festland bereits einen Schritt weiter getan, ohne daß er zur Kenntnis Bedas gelangte. Nachdem G. M. Dreves[342] durch genaue Textvergleichungen die Echtheit des Marienhymnus Quem terra, pontus, sidera[343] und des Werkes In laudem Mariae[344] dargetan hat, fand die Echtheit beider Arbeiten immer mehr Zustimmung[345]. Für die Verfasserschaft In laudem Mariae konnte Dreves bereits auf Ratramnus hinweisen, der in De nativitate Christi, cap. 10 schreibt: Huic simile Fortunatus presbyter peregrinus sed coelestis civis, pauper rebus, censu fidei dives, in laudem Virginis Mariae sic fatur . . .[346]. Die handschriftliche Überlieferung des Hymnus geht bis in das 8./9. Jahrhundert zurück[347]. Er muß also mindestens in dieser Zeit entstanden sein. Beide Werke gehen nun darin über Beda hinaus, daß sie mit Luk 11 das Lob der beata ubera unmittelbar auf Maria und nicht nur auf Jesus, der dadurch geehrt werden soll, beziehen. So heißt es im Hymnus Quem terra, pontus, sidera: O gloriosa femina — Excelsa super sidera — Qui te creavit provide — Lactas sacrato ubere. Aber es ist bezeichnend, daß das Lactas sacrato ubere noch ganz ins Bild der mater gloriosa hineingehört. Das O gloriosa femina und Excelsa super sidera weist darauf deutlich hin, und auch das sacrata als Beiwort zu ubera macht das deutlich. In ganz ähnlicher Form liest man das auch in In laudem Mariae. Als Beleg sei nur die eine oder andere Stelle gebracht. Der Mutterschoß wird mit den Worten gepriesen: O uteri thalamus, nova unctio facta salutis — Qua deus atque caro novo honore. Von der Jungfrau selbst heißt es: O virgo excellens, vincens super omnia matres — Quam genus erexit, cui deus alta dedit. Ihre Ehre wird mit den Worten gepriesen: Cuius honore sacro, genitrix, transcendis Olympum — Et super astrigeros erigis ora polos. In dieses glorreiche Bild der reinen und wunderbaren Gottesgebärerin wird dann die mütterliche Freude eingezeichnet: Quis te tunc sensus, Domini pia mater habebat — Cum tibi talis erat fetus, honore novus — Praemia quanta uterum implebant et *gaudia* pectus — Coelorum artificem cum tua feret humus? Diese Verse stehen mitten in einer

[342] Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus (Veröffentl. aus dem kirchengeschichtlichen Seminar München II 3), München 1908.

[343] Ed. G. M. Dreves, Analecta hymnica, t. 50, 86 f.

[344] PL 88, 276 ff. oder textkritisch in Mon. Germ. hist., Auct. antiquissimi, t. 4 a, 371 ff.

[345] Zum gleichen Ergebnis kommt S. Blomgren, Studia Fortunatiana, t. 2, Uppsala 1934.

[346] PL 121, 100 B; vgl. Dreves, Hymnologische Studien, a. a. O. 16.

[347] Siehe Dreves, Analecta hymnica, t. 50, 87. — Christologisch ausgerichtet ist Strophe 5 des Hymnus Pange lingua gloriosi: Vagit infans inter arta — Conditus praesaepia, — Membra pannis involuta — Virgo mater adligat (ed. Dreves, ebd. 71).

Reihe von Versen über die Größe des Herrn, der ihr Kind war. Von ihm heißt es etwa im Vers vorher: Cuius transcendit sacra magnificentia coelum — Cuncta regens palma, sidera, rura, freta. Es ist also wiederum die Freude der mater gloriosa, die geschildert ist. Der Schritt zu den mütterlichen oscula et amplexus ist noch nicht getan. Die Höhe des Bildes des Sohnes läßt offenbar vor dem letzten kleinen und doch wesenhaften Schritt noch zurückschrecken. Aber auch so ist es interessant und sehr lehrreich, zu sehen, wie selbst dieses Bild bei Fortunatus nur gezeichnet wird unter Hinweis auf die in Chalcedon so hervorgehobene Wesensgleichheit von Kind und Mutter: Non deus in carnem est versus, Deus accipit artus — Non se permutans, sed sibi membra levans — Unus in ambabus naturis, verus in ipsis — Aequalis matri hinc, par deitate Patri — Non sua confundens sibi natura sed omnia nectens — De Patre natus habens divina, humanaque matris. So ist Venantius mit Zeuge des langsamen Übergangs wiederum unter dem Einfluß der Gedanken des Chalcedonense[348].

Auch Sedulius (saec. 5 med.) kennt diesen Übergang. Im Hymnus A solis ortus cardine entwirft er ein kurzes Lebensbild des Herrn. Dabei kommt er auch auf die Krippe zu sprechen: Feno iacere pertulit — Praesaepe non abhorruit — Parvoque lacte pastus est — Per quem nec ales esurit[349]. Wie der ganze Hymnus von Christus handelt, so auch diese Strophe.

Aber Sedulius ist auch der frühe Dichter der „gaudia matris", dessen Worte Beda später zum Lob der Mutterbrust begeistert haben, wie eben gezeigt wurde. Es ist für den Übergang interessant und lehrreich, daß bei Sedulius dieses erste persönlich an sie gerichtete Lob der Gottesmutter[350] im Carmen paschale eingebettet ist in eine christologische Stelle, in welcher der Glanz des Kommens des Herrn in die Jungfrauengeburt, aber auch in die Schlichtheit menschlicher Erscheinungsweise gedeutet ist[351]. An dieses Christusbild schließen sich, aufs engste verbunden, die Verse an, die Beda über Marias Lob zitierte: Salve sancta parens, enixa puerpera regem . . ., um dann mit dem nicht unwichtigen Vers zu schließen, der nicht mehr von Beda angeführt wird: Sola sine exemplo placuisti femina Christo (v. 69). Damit ist der Übergang zu Christus wieder gewonnen, der sich im Folgenden den Hirten zeigt. Mitten im christologischen Bild steht also das Lob der Mutter und, was für uns hier wichtiger ist, der Hinweis auf die

[348] Vgl. auch das ausdrückliche Lob auf das Konzil von Chalcedon im Hymnus an Justinus und Sophia: Reddite vota Deo, quoniam nova purpura quidquid — Concilium statuit Calchedonense, tenet (Mon. Germ. hist., Auct. antiquissimi, t. 4 a, 276; siehe A. Grillmeier — H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Würzburg 1953, t. 2, Einleitung). [349] Ed. Dreves, Analecta hymnica, t. 50, 58.

[350] Siehe A. Manser, LexThKirche: Sedulius.

[351] L. 2, 41 ff., PL 19, 597 A ff. und ed. Huemer, CSEL t. 10, 47.

„gaudia matris". Wir können also erneut feststellen, daß die Urlinie der Zeichnung des Marienbildes der sich an ihrem Kind freuenden Mutter weit zurückgeht und nicht dem Christusbild schadete, vielmehr mitten in seine Zeichnung hineingenommen wurde. Da Sedulius vor der Mitte des 5. Jahrhunderts seine Hymnen dichtete, stehen wir der Zeit sehr nahe, in der überhaupt der Muttername Mariens als *„mater Dei"* häufiger wurde. Noch bei Ambrosius ist er am Ende des 4. Jahrhunderts selten[352]. In der vorliegenden Untersuchung aber konnten wir feststellen, wie gebräuchlich, ja selbstverständlich er inzwischen geworden ist. Ob nicht auch hier das Dogma von Chalcedon in der Konsubstantialität von Mutter und Kind dem Streben der Zeit entgegenkam und es aufnahm? Jedenfalls ist es nicht auffällig, daß mit der Liebe zum ausdrücklichen Gottesmutternamen auch der Hinweis auf die Mutterfreude sich bald findet, wie es Sedulius belegt. Wir sehen also schon früh bei ihm in den ersten Umrissen jenen Zug des Marienbildes, der sich bei Ambrosius Autpertus und seinem Kreis dahin entwickelt, daß Maria immer stärker vom Objekt des christologischen Bildes zum Subjekt, aber in innigster Verbindung mit ihrem Kind, wird.

Maximus von Turin und Ambrosius

Ein gewichtiger Zeuge der Entwicklung zur Weiterführung der allgemeinen Mutterfreude zum konkreten Umarmen und Küssen ist Maximus von Turin (geb. um 380; gest. nach 465). Bereits im Carmen paschale des Sedulius konnten wir jene Gegenüberstellungen des Glanzes und der Schlichtheit im Christusbild feststellen: der ewige Gott in Windeln. Dieses Christusbild hat nun bei der engen Verbindung von Christusdarstellung mit dem Marienbild offenbar einen großen Einfluß auf die Gestaltung des konkreten Einzelzuges der zärtlich liebenden Mutter gehabt. H. Rahner hat darauf vor kurzem schon hingewiesen[353]. Bei Maximus wird der dogmengeschichtliche

[352] Siehe J. Huhn, Das Mariengeheimnis beim Kirchenvater Ambrosius: MünchThZ 2 (1951) 131 Anm. 2, wo zwei Stellen zitiert werden. Huhn weist dabei hin auf Fr. J. Dölger in Antike und Christentum 1 (1930) 122. Dort führt Dölger die geringe Benutzung des Mutternamens im 4. Jahrhundert auch darauf zurück, daß anscheinend „kirchliche Schriftsteller des 4. Jahrhunderts mit Rücksicht auf die heidnische Benennung μήτηρ θεῶν mit Absicht das daran anklingende μήτηρ θεοῦ und auch das später gebräuchliche θεομήτηρ vermieden und statt dessen das philosophisch genau abgewogene θεοτόκος gebrauchten". Die Gegner des Theotokos-Namens aber haben das Wort „Mutter" desto mehr angewandt, um mit dem Anklang an die heidnische Benennung der katholischen Lehre Schwierigkeiten zu machen (ebd.).

[353] Die Marienkunde in der lateinischen Patristik, in P. Sträter, Kath. Marienkunde, Paderborn 1952, I, 174. Er macht auch darauf aufmerksam, daß sich diese antiarianischen Gegenüberstellungen auch in der spanischen wie in der oberitalienischen Liturgie finden (ebd.). Unser Artikel konnte seine Ansicht bestätigen, daß sie hier „einen der wichtigsten Ansatzpunkte für die Gestaltung der für das Mittelalter typischen Jesusliebe und Marienminne" finden (ebd.).

Grund dieser christologischen Antithesen sehr deutlich. Er fragt sich am Ende der 12. Weihnachtshomilie: Sed fortassis hunc, qui natus praedicatur ex femina, dum vilibus obvolvitur pannis, dum iacere contentus est in praesepe, dum lacrimosis vagitibus concrepat, dum maternis lactatur uberibus, Deum esse diffidis?[354] Hier sind also schon die ganz konkreten Einzelzüge gezeichnet, die uns später im Marienbild begegnen. Die christologische Antithese richtete sich, wie die Frage am Schluß beweist, gegen den *Arianismus*. Daher fügt Maximus auch gleich das Gegenstück der göttlichen Herrlichkeit in der Antwort bei: Per ista, frater, adverte eum et ut hominem infirma pro infirmis pertulisse et ut Deum potentiam exercuisse coelestem. Hic namque, qui sordentibus circumdatur pannis, regiis per Chaldaeos muneribus honoratur. ... Hic qui femineo lacte nutritur, multa hominum millia parvissimo pane satiavit[355].

Diese antiarianischen Gegenüberstellungen finden sich in ihrer konkreten Form sehr häufig. Rahner weist auf Zeno von Verona (c. 365) hin[356]. Noch wichtiger für die kommende Mariologie ist es vielleicht, daß auch Hieronymus die Antithesen kennt[357]. Vor allem aber dürfte hier Ambrosius sehr mitgesprochen haben, der in dem Lukaskommentar schreibt: Ille igitur parvulus, ille infantulus fuit, ut tu vir possis esse perfectus; ille involutus in pannis, ut tu mortis laqueis sis absolutus; ille in praesepibus, ut tu in altaribus; ille in terris, ut tu in coelis; ille alium locum in diversorio non habebat, ut tu plures haberes in coelestibus sedibus mansiones[358].

Es war wiederum Leo der Große, der diese Antithesen mit dem Dogma von Chalcedon zusammenfügte und ihnen damit neue Kraft gab: Ingreditur ergo haec mundi infirma Filius Dei, de coelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens novo ordine, nova nativitate generatur ... Incomprehensibilis voluit comprehendi; ante tempora manens esse coepit in tempore; universitatis Dominus servilem formam obumbrata maiestatis suae immensitate suscepit ... Qui enim verus est Deus, idem verus est homo et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas et altitudo divinitatis. So heißt es im Brief an Flavian[359]. Aus dem Beweis gegen den Arianismus für die wahre Gottheit ist der Beweis gegen Eutyches auch für die wahre Menschheit geworden.

So sind die Antithesen in die von uns behandelten mariologischen Schriften der Zeit nach Chalcedon übergegangen. Wir fanden sie bereits bei Ildefons von Toledo wie vor allem bei Radbert. Besonders

[354] PL 57, 249 A. [355] Ebd. [356] L. 1, tract. 2, 9, PL 11, 278 B.
[357] De perpetua virginitate n. 18, PL 23, 212 B. — *Augustinus* wendet gleichfalls „lactare" christologisch an. Vgl. sermo 272 (PL 38, 1247).
[358] L. 2 n. 41, PL 15, 1649 B.
[359] PL 54, 765 Bf. Vgl. oben Anm. 19 in Teil A dieser Arbeit.

bei letzterem spiegeln sie die fortgeschrittene, ganz konkrete Bildentwicklung wider, wobei vielleicht bereits sermo 208 des Ambrosius Autpertus mit Quelle war: Qui coelum et terram adimplet, cui coelum thronus est, terra autem scabellum pedum eius, qui palmo coelos tenet, ... hunc Virgo sancta pannis involvit et in praesepio reclinavit. Ergo qui cuncta pascit coelestia et terrestria simul et regit, hunc sacratissima Virgo lacte carnis aluit et nutrivit. So predigt er im 1. Sermo De assumptione[360]. Der Text zeigt wohl deutlich, wie das christologische Bild immer stärker mariologische Züge aufnahm, so daß es leicht auch ein mariologisches werden konnte.

Wir würden aber noch einen wichtigen Weg, der zu diesem Marienbild führt, vergessen, wenn wir nicht auch den besonderen Anteil des Ambrosius ausdrücklich erwähnten. Sein Einfluß vollzog sich auf doppeltem Weg. Auf den einen ist gleich im Anfang der Arbeit hingewiesen worden. Ambrosius hat in Klarheit die alte Traditionslehre der hypostatischen Vereinigung zweier voller Naturen auch terminologisch fein formuliert[361]. Außer der früher angeführten Stelle sei hier noch auf eine andere verwiesen, weil sie sich im Zusammenhang mit der Geburt des Herrn findet, wie sie bei Lukas beschrieben wird. Es wird hier das Evangelium des Johannes mit dem des Lukas verglichen: Breviter sanctus Lucas et quomodo et quo tempore et quo loco *secundum carnem* Christus natus sit, explicavit. Atvero de *coelesti* generatione si queris, lege Evangelium sancti Joannis, qui a coelestibus exorsus ad terrena descendit ... Si igitur *generationem utramque* cognovimus, et utriusque munus unum et causam, qua venit, advertimus, ut pereuntis mundi peccata suscipiens peccati labem et omnium mortem in se, qui vinci non posset, aboleret[362]. Bei dem großen Einfluß, den Ambrosius, wie wir belegen konnten, gerade auf das Marienbild des frühen Mittelalters hatte — wir sahen ihn z. B. bei Radbert oder bei Ambrosius Autpertus —, müssen wir annehmen, daß diese christologische Grundauffassung der hypostatischen Vereinigung in beiden Naturen viel dazu beigetragen hat, daß das Konzil von Chalcedon einen solchen Einfluß auf das Bild ausüben konnte. Denn wir konnten feststellen, daß neben der Terminologie des Mailänder Bischofs die Wortwahl des Konzils bzw. Leos des Großen bevorzugend gebraucht wird. Das Zusammenklingen von beiden zeigt, daß die neuen, noch deutlicheren Formulierungen gerade deshalb genommen und mit den alten verbunden wurden, weil sie die Linie der durch Ambrosius so geförderten marianischen Tradition weitestgehend unterstützten und weiterführten.

Daneben hat Ambrosius seinen wichtigen und starken Einfluß noch

[360] PL 96, 243 A.

[361] Vgl. Anm. 20. — Für *Alkuin* z. B. siehe oben Anm. 50; für Radbert z. B. Anm. 163.

[362] In Luc., l. 2 n. 40, PL 15, 1648 Bf.

auf andere Weise geltend gemacht. Wie niemand vor ihm hat er das Bild der Mutter des Herrn in der *Liebe* gezeichnet. Gewiß ist das noch nicht in der Weise geschehen, wie es nachher etwa Ambrosius Autpertus vor der Krippe und dem jugendlichen Kinde tat. Aber unter dem Kreuz steht schon bei Ambrosius die liebende Mutter in einzigartiger Schönheit. Wir bringen die entscheidenden Sätze:

Stabant autem et mulieres haec videntes; stabat et mater, cum studio *pietatis* sua pericula posthaberet. Sed et Dominus pendens in cruce, qui sua pericula contemneret, *pio* matrem commendabat affectu ... Nam si religiosum est, quod latroni venia donatur a Domino, multo religiosius, quod mater honoratur a Filio ... Testabatur de cruce Christus ... Bonum testimonium non pecuniae, sed vitae, quod non atramento scribitur sed spiritu Dei vivi ...

Sed nec Maria minor quam matrem Christi decebat, fugientibus apostolis ante crucem stabat et *piis* spectabat oculis Filii vulnera, quia expectabat non pignoris mortem sed mundi salutem. Aut fortasse quia cognoverat per Filii mortem mundi redemptionem, aula regalis putabat se et sua morte publico muneri aliquid additurum. Sed Jesus non egebat adiutore ad omnium redemptionem ... Suscepit quidem matris affectum, sed non quaesivit hominis auxilium. Habemus igitur *pietatis* magistrum; docet lectio quod *maternus* debeat *affectus* imitari, quid sequi reverentia filiorum, ut illae se offerant in filiorum periculis, illis amplius sollicitudo materna quam suae mortis moestitia sit doleri[363].

Dies Bild war die weitere Grundquelle der Tradition für das mehr ausgestaltete Marienbild der zärtlich liebenden Mutter auch ihres jungen Kindes.

Dieser erste Überblick über die Entwicklung des Marienbildes dürfte also sowohl seine Schriftgemäßheit wie seine christologische Verbundenheit mit der Überlieferung gezeigt haben. Es war kein „neues" Bild, sondern nur die natürliche Ausweitung vorhandener Linien. Sehr bemerkenswert ist dabei, daß der Zug der zärtlichen Mutter in diesem Bild nicht aus einer stärkeren Betonung des Körperlichen und Leiblichen überhaupt entstanden ist. Das beweist allein schon die Tatsache, daß Autpert wie auch die meisten seiner Nachfolger bis zu Ps.-Augustinus an der *leiblichen* Himmelfahrt Mariens sich noch weniger interessiert zeigen. Wesentlich war ihnen, daß Maria überhaupt droben in der Herrlichkeit ihres Kindes als Lohn auch ihrer zärtlichen Liebe hier auf Erden war. Der Grund des Bildes der mütterlich-irdischen Liebe ist also letztlich ein theologischer und christologischer: die Mutter des Herrn, die ihm ihre wesensgleiche Substanz und damit auch ihre Mutterbrust und mütterliche Umarmung schenken durfte. Es ist also nicht so, daß dieser Zug ins Irdische absinkt. Die bewußte spekulative Betonung der Wesensgleichheit zwischen Mutter und Kind im Dogma von Chalcedon wie in den Briefen Leos des Großen mußte mit dazu innerlich als naturgemäße Folge führen, nachdem die Einzelzüge lange vorbereitet waren — zur glorreichen und doch ihr Kind umarmenden wesensgleichen Mutter des Herrn.

[363] Ebd. 1929 Df.

Selbstbestimmung und Motivbezogenheit im Akt des freien Willens

Von Georg Trapp S. J.

Als die neuzeitliche Psychologie bei ihren Untersuchungen der Struktur des Willensaktes die Bedeutung des Motives herausgestellt hatte, war von seiten der einzelwissenschaftlichen Forschung der Blick auf eine Frage gelenkt, die seit alters die philosophische Besinnung beschäftigt hat[1] und letztlich das Verhältnis von Erkenntnis und Willen meint, wenngleich die Beziehung zwischen Motiv und Selbstbestimmung nur einen Teilbereich dieses weiteren Problemkreises umschreibt.

Es zeigte sich freilich auch, daß die Wiederentdeckung des Motivs für Forscher, die von der Naturwissenschaft herkamen und dabei der Orientierung durch eine Geistmetaphysik entbehrten, eine Versuchung zur erneuten Annahme des Determinismus wurde. Glaubte man doch, nun unter Berufung auf eine eigentliche Wirkursächlichkeit des Motivs innerhalb der Willenshandlung dem Kausalgesetz Genüge tun zu können; dadurch wurde aber das innerste Wesen der Selbstbestimmung aufgegeben[2].

Wenn wir nun hier die Frage nach dem Verhältnis von Selbstbestimmung und Motivbezogenheit stellen, so soll versucht werden, aus dem Gedankengut des scholastischen Denkens heraus eine Antwort auf moderne Fragen zu geben. Dabei erweist es sich als vorteilhaft, Selbstbestimmung und Motiv von vornherein unter der Voraussetzung der Willensfreiheit zu betrachten. Denn insofern die Gegner der Willensfreiheit die Begründung ihrer Meinung von der bei jedem Willensakt nachweisbaren Motivbezogenheit herleiten, ist schon dann eine Erwiderung gegeben, wenn aufgezeigt werden kann, daß Motivbezogenheit und Freiheit miteinander vereinbart werden können. Ein formeller Beweis für die Willensfreiheit müßte die vorgegebene Thematik zu sehr ausweiten.

---

[1] Vgl. dazu H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen, Berlin 1934[2] VI. Erkenntnis und Wille.

[2] So z. B. auch M. Planck in seinem Vortrag „Vom Wesen der Willensfreiheit" vor der Deutschen Philos. Ges. zu Berlin 1936. Vgl. dagegen A. Wenzl, Das Problem d. Willensfreiheit u. die Frage der Naturgesetzlichkeit. Arbeiten aus d. Psychol. Inst. d. Univ. München 7 (1936), Nr. 3. Hier u. zum folgenden vgl. auch: N. Ach, Experimentelle Untersuchungen über die freie Willensentscheidung. VIII. Intern. Congress of Psychol., Groningen 1927, 219ff. Ferner: Ders., Analyse des Willens, Berlin u. Wien 1935 (in Abderhalden, Handbuch d. biol. Arbeitsmethoden, VI. E 1).

Ausgangspunkt der Fragestellung

Ein erster Zugang zu der Frage nach dem Verhältnis von Selbstbestimmung und Motivbezogenheit beim Akt des freien Willens ist uns in der Erfahrung gegeben: wir sehen keinen Widerspruch darin, uns bei Handlungen oder Unterlassungen, die wir als freie Vollzüge auffassen, gleichwohl nach Beweggründen für unser Tun und Lassen zu fragen. Bei näherem Zusehen in bewußter Beobachtung oder Rückerinnerung meinen wir mit Gründen solcher Art zwar nicht Ursachen in dem Sinne, daß das Ergebnis unseres Verhaltens mit ihnen lückenlos erklärt wäre. Da wir aber doch von Beweggründen sprechen, ist offenbar ein Bewegtwerden erlebbar, also irgendeine Einflußnahme, die zum mindesten nicht im gleichen Maße unserer personalen Mitte zugehörig erscheint, aus der heraus wir jene Vollzüge eben als freie aufzufassen imstande sind. Das Maß dieser Freiheit erfahren wir darin, daß wir zu diesen Vollzügen in der Bedeutung einer zu wertenden Leistung oder eines zu verantwortenden Versagens gestellt sind.

Wollten wir nun gleich zu Beginn unserer Überlegungen den Versuch machen, eine Wesensbeschreibung von Selbstbestimmung und Motiv zu geben, so wäre kaum die Gefahr ganz vermeidbar, eine erst aufzuzeigende Lösung vorwegzunehmen. Es erscheint daher richtiger, von einer durchaus vorläufigen Beschreibung der Erlebnisinhalte auszugehen, die ihrer inneren Struktur nach durch die anzuschließenden Untersuchungen erhellt werden und einer möglichen Wesensauffassung zugeführt werden sollen.

In diesem Sinne wollen wir unter *Selbstbestimmung* jenen Vollzug verstehen, den unser Erleben bei einem Willensakt formell dem eigenen Ich zuschreibt und aus dem heraus es jene Verantwortlichkeit begreift, die das Bewußtsein kündet und die in der Beurteilung durch andere vorausgesetzt erscheint. Mit *Motiv* meinen wir einen Tatbestand, der eine einsichtige Antwort auf die Frage nach dem sinnhaften Warum eines Willensvollzuges gibt, ohne damit den Vollzug selbst aus unserer eigenen Mitte nehmen zu wollen. Gleichfalls im Blickfeld der Erlebensanalyse gesehen, ist dann *Freiheit* die sachliche Voraussetzung für die Selbstbestimmung oder aber, akthaft gemeint, gleichbedeutend mit ihr, jedoch vorläufiger aufgefaßt, so daß noch keine Gegenüberstellung zu einem dem handelnden Subjekt vorgegebenen Warum ausdrücklich mitgemeint wird.

Von diesen Erlebnisinhalten her bieten sich für die systematische Untersuchung des gestellten Problems zwei Ansatzpunkte: die Frage nach der Bewegungsstruktur der Selbstbestimmung und die Frage nach dem Verhältnis von Selbstbestimmung und Sachbeweggrund. Diese beiden Fragenkreise werden sich natürlich in dem Maße überschneiden, als wirklich Selbstbestimmung und Motiv in Zuordnung

zueinander stehen. Gleichwohl müssen wir die Fragen getrennt angehen, damit nicht unbemerkt Ergebnisse in Voraussetzungen vorweggenommen werden.

I. Die Bewegungsstruktur der Selbstbestimmung

1. Die Frage nach der bewegenden Kraft. Da „Bestimmung" logisch voraussetzt, daß das Bestimmte nicht schon vor der Bestimmung so war, stellt sich zuerst einmal die Frage, ob der Begriff der Selbstbestimmung nicht in sich schon dem Bewegungssatz widerspreche: quidquid movetur, ab alio movetur. Mit der Beantwortung dieser Frage müssen wir demnach beginnen.

Verschiedentlich gemachte Versuche, den Bewegungssatz auf die mechanische Bewegung einzuschränken, entbehren offensichtlich der Berechtigung. Als ein universales Prinzip aber ist der Bewegungssatz dann im reduplikativen Sinne zu nehmen: quiquid movetur, inquantum movetur, ab alio movetur. Ferner muß beachtet werden, daß moveri als Sich-bewegen nicht dasselbe bedeutet wie agere, noch auch wie actu esse, sondern ein transire de potentia in actum. Wenn aber letzteres unter dem Begriff des motus mitgemeint werden kann, so nur, wie Thomas bemerkt[3], in der Scheidung von motus proprie und motus communiter. Der motus proprie wieder findet sich nur[4] bezüglich des ubi, quantum und quale, nicht also in der actio; denn zum motus proprie gehört die Verschiedenheit von terminus a quo und terminus ad quem.

Damit haben wir also zu fragen: Wo findet sich bei der Selbstbestimmung im Willensakt ein transire de potentia in actum?

Ein solcher Übergang findet sich einmal vom Zustand des Nichtwollens zu dem des tatsächlichen Wollens. Offensichtlich sind wir ja nicht immer im Vollzug des Wollens.

Dann ist zu fragen nach dem Übergang aus der Befindlichkeit des Nicht-auswählens zu der des Auswählens, da ja das Wollen nicht schon ein Auswählen als solches ist. Bei der Beantwortung dieser Frage — um bei ihr zu beginnen — müssen wir bezüglich dessen, was dem Auswählen vorgängig ist, scheiden zwischen ersten unüberlegten Akten und jenem Grundwollen, das auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, zu dem hin dann die Mittel gewählt werden sollen.

Bezüglich der Folge auf die ersten unüberlegten Akte ist wohl von einem Übergang zum Vollendeteren zu sprechen und damit von einem transitus a potentia in actum. Dabei ist aber erst zu fragen, ob die zeitliche Aufeinanderfolge auch wirklich einem Ursache-Wirkung-

[3] Vgl. S. th. I q. 18 a. 1 c.; I—II q. 109 a. 1 c; II—II q. 2 a. 3 c.
[4] Vgl. In 5 Phys. l. 4.

Bezug entstammt. Wir werden diese Frage etwas später nochmals aufgreifen und einer Klärung zuführen können.

Wie verhält es sich aber nun bezüglich des Verhältnisses des Auswählens zu einem schon betätigten Grundwollen? Offensichtlich ist das Grundwollen seinsmächtiger als das auswählende Wollen einer Teilmöglichkeit. Damit kann aber nicht mehr schlechthin von einem transitus a potentia in actum die Rede sein. Thomas sagt hier: inquantum (voluntas) actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit[5]. Die Bewegungskraft für das Auswählen ist also das Grundwollen. Dieses ist zwar im Hinblick auf den dann tatsächlich vollzogenen Wahlakt potentia, in sich aber bereits actus. Da dieser actus seinsmächtiger ist als der schließlich vollzogene Wahlakt, so ist jene erstere potentia, die das Grundwollen bezüglich des Wahlaktes bedeutet, und dieser in seinem actus nicht „secundum idem"[6]. Damit aber ist das bezeichnete Verhältnis zwischen Grundwollen und Wahlakt weder ein logischer Widerspruch noch eine ontologische Unmöglichkeit[7].

Einige Voraussetzungen, die der eben versuchten Ableitung zugrunde liegen, bedürfen noch der näheren Bezeichnung. Es ist außer Zweifel, daß uns erlebnismäßig das Auswählen sehr oft als Vollzug größerer Seinsmächtigkeit erscheinen kann als die vorgängige Tendenz einer Richtung des Grundwollens. Damit ist jedoch nichts über die ontologische Struktur ausgesagt, die sich erst der sinnfordernden Überlegung eröffnen kann. Da das geistige Wesen des Menschen im Maße seines Seins Akt, also Selbstvollzug ist[8], kann man nicht widerspruchsfrei denken, daß dieses Wesen weniger seinsmächtig sein sollte als die Teilvollzüge seiner Verwirklichung. Das Grundwollen aber ist diesem Wesen näher als der Auswählakt, der selbst wieder nur Teilvollzug von diesem ist.

2. Urwollen, Grundwollen, Wählen. Diese Ableitungen ontologischer Natur finden in der neueren Psychologie bedeutsame Belege. Es ist hier vor allem auf den Begriff der „Urphantasie" hinzuweisen, wie ihn *Ph. Lersch* wieder eingeführt hat. Lersch sagt, daß „in der Seele latent, d. h. vorbewußt und vorstellungsmäßig nicht vergegenständlicht, gewisse Suchbilder dessen bereit liegen, was zur Verwirklichung der Möglichkeiten des beseelten Lebensträgers in Kommunikation mit der Welt gehört"[9]. Die Urphantasie ist die den einzelnen Suchbildern „zugrunde liegende Eigentätigkeit des seelischen Subjektes", sie ermöglicht „den Dialog zwischen beseeltem Lebensträger

[5] S. th. I—II q. 9 a. 3 ad 1. [6] A. a. O.; vgl. auch ad 2.

[7] In der conclusio des zitierten Artikels heißt es: voluntas finem et bonum volendo, seipsam movere potest, ad volendum ea, quae ad finem sunt. Vgl. auch S. th. I q. 104 a. 2 c. und ad 3.

[8] Vgl. In 4 Phys. l. 8. [9] Aufbau d. Person, München 1951[4], 320.

und Welt“ [10]. Vor aller Einzelbegegnung mit Weltwirklichkeit bedeutet sie einen „Vorgriff in noch nicht sinnlich Gegenwärtiges, eine Antizipation von Gesuchtem“ [11], und ist so überhaupt „eine Bedingung für die Möglichkeit der Wahrnehmung“ [12]. Lersch spricht von einer „Strebungsthematik auf Grund der Urphantasie“ [13]; „jeder Handlung liegt ein Bewegungsentwurf zugrunde“ [14]. Vorgängig zum Einzelvollzug ist also eine Grundanlage aktiver Art anzunehmen, aus der heraus der Einzelvollzug erst ermöglicht und verstehbar wird.

Wenn nun aber ein solcher Aufbau im Bereich der Phantasie und des sinnenhaften Strebens angenommen werden muß, dann kann mit Recht ein analoger Aufbau auch innerhalb der geistigen Vollzugstätigkeit vorausgesetzt werden; ja wir müssen ihn sogar voraussetzen. Analog zur Urphantasie müssen wir ein „Urwollen“ annehmen, das nichts anderes ist als die Natur in der ihr eigenen Dynamik zum Wesensvollzug. Lersch sagt von der Urphantasie gut, sie sei „die Fähigkeit, sich selbst vorweg zu sein“ [15]. Dementsprechend ist das Urwollen als die Seinsdynamik der Natur jene Erstwirklichkeit als actus, die alle folgenden Einzelwirklichkeiten als Teilvollzüge ihrer selbst aus sich entfaltet. Da der Mensch geistbegabt und seine Geistseele die ihm eigene forma ist, kann dieses Urwollen selbstverständlich nicht als ein naturhaftes Getriebenwerden gesehen werden; es ist als geistige Wirklichkeit die naturgegebene Tendenz zur Selbstbestimmung, ein Analogon zum intellectus agens im Bereich des Strebens. „Die Person verlangt darnach, sich selbst in ihrem eigenen Wesen zu terminieren. Es handelt sich da nicht um einen bewußt geäußerten Wunsch, sondern um eine transnaturale Forderung, die im Wesen der Person selbst verborgen schlummert.“ [16]

Daß die der Geistigkeit in sich wesenhaft zugehörige Wachheit nicht immer erlebnishaft gegenwärtig ist, kommt aus der Tatsache der Leibvereinigung der Seele und beinhaltet keinen Widerspruch zu unserer Auffassung. Bezeichnenderweise nimmt übrigens Lersch sogar die Urphantasie als vorstellungslos [17] an, obgleich doch die einzelne Vorstellungs- und Antriebsphantasie bildbegabt ist. Weiter kann darauf hingewiesen werden, daß auch der intellectus agens nicht die *formell* erkennende Tätigkeit ist und doch *Wirkprinzip* der geistigen Erkenntnis.

Es ist also mit guter Berechtigung zu sagen, daß wir eine Dreiteilung des personalen Wollens feststellen können, das sich, von seinem letzten Teilvollzug her gesehen, so darstellt: der einzelne Wählakt setzt ein ihm vorgängiges Grundwollen voraus, in dessen Bereich die auswählbaren Ziele erscheinen. Dieses Grundwollen ist der ins Bewußtsein

[10] A. a. O., 321. [11] A. a. O., 350. [12] A. a. O., 356. [13] A. a. O., 320.
[14] A. a. O., 391. [15] A. a. O.
[16] J. Maritain, Von Bergson zu Thomas von Aquin, Cambridge (USA) 1945, 211.
[17] Ph. Lersch, a. a. O., 17 u. 337.

tretende Teilvollzug des Urwollens, das der Wesensdynamik der Geistnatur zugehört. Das Grundwollen wird vom Urwollen immer dann vollzogen, wenn dieses in eine entsprechende Umweltbewegung eingetreten ist[18].

Im Ganzen der so entwickelten Auffassung sehen wir nun auch keine Schwierigkeit, jene ersten unüberlegten Akte, von denen oben die Rede war, lediglich als eine Art Ausdruck des Strebens zum Selbstvollzug aufzufassen, insofern dieser in der endothymen Sphäre erscheint. Damit wären diese Akte einfachhin Durchgangs- oder Begleiterscheinung des Wollens, nicht aber selbst auslösende Wirkkräfte. Wo solche Akte in ihrem Eigenstreben der Würde der Person oder dem von ihr schließlich gewollten Ziel widersprächen, wäre im theologischen Bereich das Problem der Erbsünde und eigener Schuld aufgerufen. In einer rein immanenten Philosophie müßte man sich für eine bestimmte Form des Pessimismus entscheiden. Der Bewegungssatz aber wäre auf keinen Fall in Frage gestellt.

3. Freie und schöpferische Ursächlichkeit. Die Struktur des Übergangs aus dem Urwollen zu einem Grundwollen kann noch einer weiteren Klärung zugeführt werden. Wir erleben diesen Übergang jedesmal als jenen vom Nicht-wollen zum Wollen.

Es sind hier zwei Teilprobleme zu unterscheiden: die Frage nach dem Wesen der Selbstbestimmung als einer bewirkenden Ursächlichkeit, die der wirkunggebenden Notwendigkeit enthoben erscheint, und die Frage nach der inneren Möglichkeit eines endlichen Seins, das aus sich heraus schöpferische Bewegung vollzieht.

a. Freie Ursächlichkeit. Mit dem ersten Teilproblem mündet unsere Betrachtung, die vom Bewegungssatz ausging, in die allgemeinere der Frage des Kausalitätsprinzips. Der Satz: „Alles kontingente Seiende ist verursacht", bedeutet die Abhängigkeit des kontingent Seienden vom Wirken einer Ursache. Während nun im Rationalismus die Begriffsverschiebung von Ursache und logischem Grund dazu führte, die Notwendigkeit der logischen Forderung auf eine solche des Wirkens zu übertragen, wurde von seiten der Naturwissenschaft der in ihrem Teilbereich erfahrbare Ursache-Wirkung-Zusammenhang als eindeutiges Bestimmtsein alles Geschehens in der Natur verabsolutiert. Wenn man jedoch richtig das Kausalgesetz als den im Naturgeschehen obwaltenden Anwendungsfall des Kausalitätsprinzips nimmt, braucht dieses

[18] Mit dem Begriff des Urwollens beabsichtigen wir keinerlei Analogie zum „Urdenken" in der Bedeutung, die es bei Fichte hat. — Allenfalls ließen sich in der Auffassung Benekes von den „Urkräften" der Seele (Lehrb. d. Psychol., § 19) brauchbare Ansätze finden; damit sollen jedoch die schwerwiegenden Einwände gegen B.s Grundauffassung nicht übersehen sein. — Zum Ganzen vgl. auch A. Pfänder, Die Seele des Menschen, Halle 1933 (Arbeiten aus d. Psychol. Inst. d. Univ. München, Erg. Bd. 2), III. Das Wesen der menschlichen Seele und ihr Urtrieb.

in keiner Weise auf das materielle Sein eingeschränkt zu werden, damit die Selbstbestimmung im Willensakt als Ursache, die zu ihrem Ergebnis hin frei ist, gewahrt werden kann. Sagt doch das Kausalitätsprinzip lediglich etwas aus über die notwendige Beziehung einer bestimmten Wirkung zu ihrer Ursache, nichts aber über die Notwendigkeit der Beziehung einer Ursache zu einer bestimmten Wirkung. Das Kausalitätsprinzip ist seinem ganzen Inhalte nach gewahrt, wenn vom Ergebnis einer Willenshandlung ausgesagt werden kann, daß es als solches in der Willensentscheidung seine Ursache hat. Die Frage, ob diese Ursache auch ein anderes Ergebnis hätte haben können, ist für den Inhalt dieses Gesetzes in keiner Weise bedeutsam. Es ist nicht angängig, daß das Prinzip mit einer eingeschränkten Auffassung von Ursache gemeint wird und daß dann von dem so aufgefaßten Prinzip her wieder das Wesen von Ursache definiert wird. Aus dem Begriff der Ursache aber ist nichts abzuleiten bezüglich eines notwendigen Bestimmtseins auf ein bestimmtes Ergebnis hin[19]. So kann Thomas mit Recht sagen: voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quod natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum[20].

b. Schöpferische Ursächlichkeit. Das zweite Teilproblem gehört nicht mehr so unmittelbar zum Bereich unseres Themas, wenn wir einmal in der dynamisch aufgefaßten Geistnatur die seinsmächtige Ursache ihrer Teilvollzüge nachweisen konnten. Gleichwohl soll hier wegen der möglichen Abgrenzung zu anderen Fragen darauf eingegangen werden. Die philosophische Frage, wie man sich den Selbstvollzug eines endlichen Seins und dessen Beziehung zu einem von ihm verursachten anderen Sein denken müsse, gehört zum Problem des Konkurses. Da die verschiedenen Schulen letztlich natürlich alle jene Selbstbestimmung unangetastet lassen, die als Voraussetzung für Verdienst und Schuld gelten muß, brauchen wir hier nicht auf einzelne Theorien näher einzugehen. Jedoch muß wegen einer sachlich richtigen Auffassung der inneren Struktur der Selbstbestimmung und auch als Voraussetzung für die weiteren Überlegungen darauf hingewiesen werden, daß jene motio, die für das geschöpfliche Tun von Gott her angenommen werden muß, nicht so sehr in einem jedem Akt jeweils erst hinzukommenden Bewegungsimpuls zu sehen ist, als vielmehr in der von Gott gegebenen Tendenz zum Vollzug des eigenen Wesens. Wir dürfen den Konkurs nicht zu sehr von der Erschaffung einer bestimmten endlichen Seinsmächtigkeit und deren Erhaltung im Sein trennen, mit der in sich schon die Erhaltung der entsprechenden Wirkkraft gegeben

[19] Vgl. J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 59 ff.; 107 ff.; 112; 242 f.; 247 f.; A. Mitterer, Der Bewegungssatz: Schol 9 (1939) 372 ff. und 481 ff.
[20] S. th. I q. 41 a. 2 c.; vgl. q. 42 a. 2 c.; I—II q. 10 a. 1 ad 1.

ist. Thomas sagt: operationis naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id quod est principium naturalis operationis[21]. Eine so geartete motio durch Gott bezeichnet er ausdrücklich als mit der im geschöpflichen Bereich erscheinenden Freiheit widerspruchsfrei vereinbar[22].

4. Wesensbeschreibung der Selbstbestimmung. Damit dürften wir die Zusammenhänge so weit aufgezeigt haben, daß die innere Widerspruchslosigkeit einer Wesensbeschreibung von Selbstbestimmung einsichtig ist, die wir so geben: Unter Selbstbestimmung verstehen wir den personalen Akt im Ganzen einer Willenshandlung, der deren Ergebnis so bewirkt, daß es in sich als verursacht begreifbar ist und dabei deswegen dem bestimmenden Subjekt zugehört, weil dieses auch anders hätte bestimmen können.

Wir haben so keine vorerst noch unberechtigte Beziehungsbemerkung zu Motiv in die Wesensbeschreibung bringen müssen, was dadurch ermöglicht wurde, daß wir die Selbstbestimmung in ihrer Formalität vom Ganzen der Willenshandlung abhoben. Es wurde aber auch keine gleicherweise noch unberechtigte Verneinung einer Motivkraft logisch vorausgesetzt, weil wir den Wesensbefund der Selbstbestimmung einzig aus den Tatbeständen der Freiheit — die ihrerseits von der nachweisbaren Verantwortlichkeit logisch abgeleitet werden kann — und der für das endliche Sein erforderten Kausalerklärung erhoben[23].

II. Das Verhältnis von Selbstbestimmung und Sachbeweggrund

1. Selbstbestimmung in Weltbegegnung. Bei der phänomenologischen Erhellung eines Willensvollzuges zeigt sich, daß zwar die Formalstruktur der Selbstbestimmung herausgehoben werden kann, daß aber der Vollzug als Ganzes nicht vollständig erfaßt wird, wenn nicht zugleich mit der Selbstbestimmung ein „bezüglich etwas" mitbegriffen wird, das dem sich Bestimmenden sinnvoller Beziehungsträger ist. Wo ein Willensvollzug im Abstandnehmen von einem Vorgegebenen besteht oder wo er entgegen einer aufgefaßten Sinnbegabung als Zielträger gewollt wird, erscheint das Abstandnehmen oder im anderen Falle der Willensvollzug als solcher als der gemeinte Zielpunkt der Selbstbestimmung. Bei eigentlich personalen Entscheidungen im engeren Sinne, das heißt bei solchen, die wir von vorneherein in

[21] De ver. q. 24 a. 14.

[22] Vgl. z. B. S. th. I—II q. 6 a. 1 ad 1; q. 10 a. 4; I q. 105 a. 5.

[23] Zu diesem ganzen Abschnitt vgl.: W. Brugger, Praelection. ex psychol. rationali, Pullach 1950 (Manuskript); J. Stufler, Gott der erste Beweger: Philosophie und Grenzwissenschaften 6 (1936), 3 u. 4; B. Jansen, Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit (P. J. Olivi): PhJb 31 (1918) 230 ff.; 382 ff.

eigene Verantwortung zu nehmen das Bewußtsein haben, ist näherhin festzustellen, daß der Zielpunkt unserer Selbstbestimmung in unserem wachen Bewußtsein als Sinn der Bestimmung gegeben ist.

Der personale Vollzug des Menschen betätigt sich tatsächlich immer in Weltbegegnung. Die philosophische Begründung dieser Erfahrungstatsache führt uns zu der Erkenntnis, daß das Sein des Menschen ein Sein in der Welt ist. Der Mensch kommt immer nur im Durchgang durch Welt zu sich selber[24].

Wieder bietet uns hier die moderne Psychologie und psychologische Anthropologie wertvolle Ergebnisse an, die grundlegende Sätze der philosophischen und theologischen Anthropologie innerhalb des scholastischen Raumes aus neuer Sicht bestätigen. Mit der Einführung einer Unterscheidung von „Selbstgefühl" und „Weltgefühl"[25] ergab sich bei der in der Erlebnisanalyse nachweisbaren Wesensbeschreibung dieser Befindlichkeiten, daß sich der Mensch „auf die Welt nicht als Gegenspielerin des Individuums, sondern als Horizont jener Werte entworfen fühlt, um die es in der Thematik des Über-sich-hinaus-seins geht, der Werte des Sinnes also, aus denen das eigene Dasein Sinn und Gehalt empfängt"[26]. Im Bereich der geistigen Tätigkeiten zeigt sich diese Tatsache darin, daß das Denken „in der erkenntnismäßigen Aneignung der Welt zum Einsatz kommt"[27] und die Selbstbestimmung im Wollen immer ein Entscheid bezüglich eines sinnbegabten Etwas ist[28]. Zum gleichen Ergebnis kam die Entwicklungspsychologie. Sie konnte feststellen, daß die Entfaltung der Persönlichkeit vom Kleinkind zum reifen Menschen in ihren Phasen gekennzeichnet ist durch die entsprechenden Stufen der Entfaltung des Weltbildes und der innerhalb desselben vollzogenen Selbstentdeckung und Selbstbestimmung[29]. Daß eine sachliche Zuordnung von Sinnwerten zur Selbstbestimmung für den Menschen wesensnotwendig ist, war endlich auch das Hauptergebnis der experimentellen Willenspsychologie der neueren Zeit. „Findet der Wille das entsprechende Motiv, so ist er zu allem stark genug"[30], ist eines der Grundaxiome Lindworskys, der durch seine Versuche nachweisen konnte, daß der formale Vollzug der Selbstbestimmung als solcher und um ihrer selbst willen das Zustandekommen einer

[24] Vgl. S. c. g. IV, 11; S. th. I q. 51 a. 1 c.; q. 75 a. 1 ad 2; zur Entfaltung der Ableitung, die hier nicht im einzelnen gegeben werden muß, vgl. K. Rahner, Geist in Welt, Innsbruck 1939; G. Trapp, Humanae animae competit uniri corpori: Schol 27 (1952) 382 ff.

[25] Ph. Lersch, a. a. O., passim.

[26] Ders., a. a. O., 282. [27] Ders., a. a. O., 282. [28] Ders., a. a. O., 430.

[29] Vgl. W. Hansen, Die Entwicklung des kindlichen Weltbilds, München 1949[2]; H. Remplein, Die seelische Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit, München-Basel 1952[3], bes. 99 ff. u. 154 ff.

[30] Willensschule, Paderborn 1927, S. 59; vgl. auch: Ders., Der Wille, Leipzig 1923[3]; M. Wilfert, Psychologie u. Pädagogik d. Selbstbeherrschung, Arbeiten aus d. Psychol. Inst. d. Univ. München 7 (1936) Nr. 1.

Willenshandlung nicht ausreichend begründet. Lindworsky konnte auch überzeugend darstellen, daß für die Erziehung die Übung von Selbstbestimmung und Selbstüberwindung in sich keinen bleibenden und vor allem keinen charakterbildenden Wert hat, wenn eine solche Übung nicht entsprechend motivbegabt vorgestellt wird.

Für die Willenshandlung als Ganzes ist von der Natur des Menschen her also ein der Selbstbestimmung vorgegebener Bereich verlangt. Da wir jedoch die Autonomie der Selbstbestimmung anderwärts nachweisen konnten und da aus der Feststellung der Wesensnotwendigkeit einer Zuordnung von Sinnwerten noch keine Aussage zu machen ist über deren Einfluß auf die personale Entscheidung als Bestimmungsakt, bleibt die Autonomie der Entscheidung bezüglich der Sinnwerte bis hierher bestehen.

2. Selbstbestimmung und Zielsinn. Betrachten wir nun aber einen Akt des Auswählens im Bereich mehrerer in sich möglicher Sinnwerte als Ziel unseres Wollens, so belehrt uns die experimentelle Willenspsychologie, daß sich der Akt der Selbstbestimmung jeweils für das als sinnvoller aufgefaßte Motiv entscheidet. Dabei ist jedoch eine sehr bedeutsame Feststellung zu machen: dieses „sinnvoller" muß nicht in der Bedeutung von *sachlich* sinnvoller, besser oder zweckentsprechender gemeint sein, sondern ist immer eine Art Funktion aus Sachwert und personbezogener Bedeutsamkeit. Ja es ist dem Experiment wie der täglichen Selbstbeobachtung jederzeit zugänglich, daß wir auch bewußt ein sachlich weniger sinnvolles Ziel anstreben können. Wenn wir freilich einen Wählakt dieser letzten Art auf seine Ermöglichung hin untersuchen, so zeigt sich, daß dieser Vollzug nur dann möglich wird, wenn das Eigenerleben der personalen Selbstbestimmung oder deren Erweis anderen gegenüber als so entscheidender Sinn gemeint wird, daß dadurch die geringere sachliche Sinnhaftigkeit in Kauf genommen wird. Genau genommen, ist also hier das Motiv nicht die geringere Sinnhaftigkeit als solche und trotz der aufgefaßten Möglichkeit einer größeren; der ausschlaggebende Beweggrund ist das Erleben oder der Beweis der eigenen Entscheidungsmächtigkeit[31].

Von hier aus stellt sich die Frage, ob sich der Mensch letztlich dadurch mehr entfaltet, daß er entgegen einer sachlichen Sinnhaftigkeit seine Selbstbestimmung vollzieht, oder aber dadurch, daß er die Selbstbestimmung als waches Ja zu einem aufgefaßten Sachsinn betätigt.

Die Erfahrung des Lebens entscheidet sich eindeutig für die zweite Lösung. Zur philosophischen Begründung dieser Auffassung können wir mit der Frage beginnen, wie es mit der Autonomie der menschlichen Selbstbestimmung gegenüber der eigenen Wesensnatur steht.

[31] Vgl. Lindworsky, a. a. O.; A. Pfänder, Phänomenologie des Wollens, Leipzig 1900.

Nehmen wir einen Sinnwert an, der die Naturtendenz und den Personsinn voll und schlechthin erfüllen würde, dann können wir nicht mehr sagen, daß die Selbstbestimmung des Menschen diesem Sinnwert gegenüber insofern autonom sei, daß sie sich auf einen anderen genau so beziehen könnte; denn auf jenen Wert wäre ja die Wesensdynamik der Geistnatur ausgerichtet. Von Gott müssen wir sogar aussagen, daß sich sein Wollen nicht nur auf keinen anderen Sinnwert als sein eigenes Wesen beziehen kann, sondern daß es sich auch nicht auf dieses *nicht* beziehen kann. Da das absolute Sein Gottes jede Seinsmächtigkeit in sich beschließt, ist mit dieser Tatsache keinerlei Mangel oder Einschränkung gegeben. Nur weil das Sein des Menschen kontingent ist und so gerade aus seinem Wesen heraus auch ein Nicht-sein-können besagt, besteht für die menschliche Selbstbestimmung diesem Wesen und den es erfüllenden Sinnwerten gegenüber die Möglichkeit, die Beziehung *nicht* herzustellen, obgleich es keine andere sinnvolle Beziehung setzen kann. Ein Sichversagen gegenüber seinem eigenen Wesen und den ihm zugeordneten Sinnwerten macht die Selbstbestimmung zur Selbstverneinung und je nach der Wachheit des Bewußtseins zum Trotz und zur Sünde. Wir sind zu leicht geneigt, vom Erleben des Auswählenkönnens zwischen Gut und Bös, Sinn und Unsinn, den Ansatz für die Wesensauffassung von Freiheit in deren kontingente Erscheinungsform zu verlegen. Wir übersehen dann, daß das Neinsagenkönnen zu sich selbst keine Vollkommenheit der Freiheit bedeutet, wenngleich im geschöpflichen Bereich deren Erleben auch darin gegeben ist.

Wir können noch einen Schritt weitergehen. Wenn sich der personale Vollzug der Selbstentscheidung jedenfalls also angesichts von Sinnwerten in Weltbegegnung betätigen muß, dann muß in dieser Weltbegegnung und in jedem Sinnträger, demgegenüber sich von Fall zu Fall die Entscheidung ereignet, eine Seinsgegebenheit gegenwärtig sein, in der eine Ähnlichkeit mit der sich vollziehenden Wesenheit des Menschen aufleuchtet. Das Wollen entstammt ja letztlich der Wesensdynamik, und nichts kann eine Neigung zu einem anderen haben, es sei denn ihm selber ähnlich[32].

Da diese Sachgegebenheit als solche, die in der Gegenüberstellung zu einem anderen als Ähnlichkeit festzustellen ist, auch ohne dieses andere schon da ist, kann man aber mit Recht sagen, daß durch sie auch dieses andere zu einem Ähnlichen wird und damit eine Neigung zu solcher Sachgegebenheit von ihr her bekommt. Thomas sagt: sic etiam appetibile dat appetitui ... quandam coaptitudinem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis[33].

Es ist also aus der Seinsstruktur des Menschen einerseits und jener der ihm begegnenden Sinnträger andererseits auch eine Einflußnahme

[32] Vgl. z. B. S. th. I—II q. 8 a. 1 c. [33] S. th. I—II q. 25 a. 2 c.

auf den sich Entscheidenden abzuleiten, die wir vorerst einmal als ein Wecken von Zuneigung bezeichnen können. Letztlich freilich ist auch dieses Wecken wieder ein Wachwerden des Menschen in der Begegnung mit Sinnwerten. Damit ist aber die Autonomie schon nicht mehr als ein neutrales Gleichgestimmtsein zu verstehen, sondern als Bestimmung über die Neigung zu einem anderen hin, die im eigenen Wesen gründet.

3. Erkennen und Wollen. Diese vorläufig erkannte Beziehung von Wachsein für Sinnwerte und Selbstentscheidung führt uns dazu, das Verhältnis von Selbstbestimmung und Sachbeweggrund von den vollziehenden Fakultäten her zu betrachten. Außer der Zuordnung jeder Willenstätigkeit zur Selbstvollendung ist auch eine funktionelle Zuordnung zu einem Auffassen des Sinnzieles gegeben[34]. Damit ist die Frage gestellt: Welchen Einfluß hat das Erkennen von Sinnzielen auf den Vollzug der Selbstbestimmung? Da diese Frage philosophiegeschichtlich als das Problem von Intellektualismus und Voluntarismus eine sehr bewegte Geschichte hat, wollen wir gleich einen klassischen Lösungsversuch unter der Fragestellung unserer Thematik betrachten. Wie man in der Neuzeit diese Frage etwa bei Leibniz und Kant bzw. diesem und Schopenhauer ansetzen könnte, bietet sich in der scholastichen Tradition die Lehre des hl. Thomas v. A. an, weil ja die Unterscheidungslehren des Duns Skotus antithetisch zu Thomas gemeint sind. Bei einem ersten Überblick über die einschlägigen Texte bei Thomas hat man den Eindruck, daß sich solche für eine Vorherrschaft des Erkennens finden, wie auch solche, die einen Primat des Willens besagen. Eine dritte Gruppe gilt offenbar der Bemühung, Verstand und Willen in Harmonie zu setzen. So ist der Weg zur systematischen Auslegung dahin gewiesen, daß wir versuchen, die extremen Formulierungen im Zusammenhang mit den betont ausgleichenden zu sehen.

Eine fürs erste am meisten in Richtung auf einen Intellektualismus gehende Aussage ist: homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud[35]. In der gleichen quaestio heißt es jedoch auch wieder: voluntas per hoc, quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem[36]. Stellen wir vollends der ersten Aussage gegenüber: intellectus regit voluntatem non quasi inclinans eam in id, in quod tendit, sed sicut ostendens ei, quo tendere debeat[37], so erscheint das erste determinat in wesentlich anderem Lichte.

Bemerkenswert ist auch, daß Thomas im Sentenzenkommentar die Definition des Boëthius, das liberum arbitrium sei ein liberum de voluntate iudicium, dahin erklärt,

[34] Actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva, secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum: S. th. I—II q. 51 a. 2 c.

[35] S. th. I—II q. 9 a. 6 ad 3; vgl. De malo q. 3 a. 3 ad 5.

[36] S. th. I—II q. 9 a. 3 c. [37] De ver. q. 22 a. 11 ad 5.

daß das „de" nicht die causa materialis bezeichne, als werde ein Urteil über den Willen gefällt, sondern den Ursprung des Urteils aus dem Willen; denn daß die Wahl frei sei, habe sie aus dem Willen. Gleichwohl trägt er kein Bedenken, an der gleichen Stelle zu sagen: denominatur ... eligere neque a voluntate neque a ratione[38]. Im Gegensatz zu der genannten Erklärung des Boëthius heißt es dann wieder in der Summa c. g., das „de" besage, daß die Freiheit aus dem Urteil des Verstandes komme[39]; Thomas sagt jetzt: liberum de *ratione* iudicium.

Wenn Thomas das Verhältnis von Verstand und Wille in der ausdrücklichen Gegenüberstellung der Fakultäten bezeichnet, sagt er z. B.: est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis[40]. Dieses Nebeneinander wird dann näherhin so aufgefaßt: non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et a seipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem obiecti; a seipso vero quantum ad exercitium actus secundum rationem finis[41]. Daß dieses movetur nicht beide Male eine gleiche Art von Kausalität bedeuten muß, ergibt sich wieder aus dem Sentenzenkommentar: ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate[42]. Vom Objekt her bezeichnet die Summa c. g. diese gegenseitige Beziehung so: forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat, nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum, a quo movetur aliquid ad agendum[43]. Der finis selbst wird dann als die vorzüglichste Ursache des Aktes bezeichnet[44], jedoch mit der Einschränkung, daß die handelnde Person, insofern sie vom Ziel her bewegt werde, den Akt verursache[45].

Über die Motivkraft des bonum universale der Glückseligkeit sagt Thomas, daß sie notwendig bewege (de necessitate); doch wird diese Notwendigkeit ausdrücklich nur bezüglich des Auswählens festgestellt, bezüglich des Wollens aber abgelehnt. Der Wille muß nach der Glückseligkeit streben, wenn er überhaupt streben will, sein Strebenwollen als Vollzug aber bleibt ihm frei. So kann er die Glückseligkeit insofern ablehnen, als er das Streben nach ihr nicht will, ohne dadurch aber ein Gegenteiliges positiv wollen zu können[46].

Bei der Strukturanalyse des einzelnen Willensaktes stellt Thomas ausdrücklich fest, daß die eigentliche electio ihrem Wesensgehalt nach

---

[38] 2 Sent. d. 24 q. 1 a. 3 ad 5 et ad 1.
[39] II 48; vgl. De ver. q. 24 a. 1 ad 17; ad 20; S. th. I q. 83 a. 3 ad 2.
[40] S. th. I—II q. 1 a. 1 c.
[41] S. th. I—II q. 9 a. 3 ad 3.
[42] 1 Sent. d. 39 q. 1 ad 1.
[43] I 72.
[44] Etsi non sit de substantia actus ... causa actus principalissima ... inquantum movet agentem ad agendum. S. th. I—II q. 7 a. 4 c. u. ad 2.
[45] Persona agens causa est actus, secundum quod movetur a fine; et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum: l. c. ad 3; vgl. 4 Sent. d. 16 q. 3 a. 2; d. 33 q. 1 a. 3.
[46] Vgl. S. th. I—II q. 10 a. 2; De malo q. 6 a. un. ad 7.

ein Vollzug des Willens sei, nicht der Vernunft[47], obwohl der Akt als Ganzes auch der Vernunft angehört[48]. Die formell der Vernunft zugehörige Tätigkeit bezeichnet er als consilium[49], und der consensus wird wieder „magis proprie" dem Willen zugeschrieben[50]. Wenn Thomas vom imperare im Sinne einer Verstandestätigkeit als dem Anheimstellen (intimatio) spricht, so macht er dabei die Unterscheidung in ein „hoc est tibi faciendum" und in ein „fac hoc"; nur in letzterem liegt ein eigentliches Bewegen, das ihm freilich wieder aus einem Bewegtsein der ratio durch den Willen zugeschrieben wird[51].

Nach all dem wird uns schließlich des hl. Thomas Hauptbeweis für das liberum arbitrium in seiner Ableitung von der intellectualitas, wie er sich in der Summa c. g. II 48 und den Parallelen findet, in einem anderen Lichte erscheinen, als dies der Fall sein könnte, wenn man ihn ohne Berücksichtigung der anderen Aussagen sieht. Wenn es in diesem Beweise heißt: cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem ... voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune, so ist offenbar auch dieses moveat mit den anderen Aussagen in eins zu sehen, die die letzte Entscheidung der Wahl in den Willen legen. Der andere Satz: quaecumque ... habent iudicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse, wird genügend und berechtigt dahin zu erklären sein, daß er die logische und psychologische Voraussetzung für die Freiheit der Selbstbestimmung angibt; denn wenn wahr bleiben soll, daß auch dem bonum infinitum gegenüber die Selbstbestimmung dem Wollen nach freibleibt und im Wählen insofern, als sie wenigstens das Nichtwählen vollziehen kann, dann darf der vorliegende Satz nicht dahin ausgelegt werden, daß mit dem Maße der Sicht aufs Unendliche das Maß der Selbstentscheidung als solcher schwindet. Was vom Grade der Sicht abhängt, ist der Grad des Auswählenkönnens, nicht aber jener des formellen Selbstvollzuges im Wollen. Der Satz: omnia ... intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem, bietet bezüglich des eben Gesagten keine neuen Schwierigkeiten mehr. Daß die Formulierung dieses Satzes aber jenseits einer personalen Determinierung selbstverständlich die Auffassung des hl. Thomas vom Wertprimat des Intellektes voraussetzt, soll damit nicht in Abrede gestellt werden. In diesem Sinne wird Skotus auf Grund seiner Auffassung vom Wertprimat des Willens und dessen formeller Freiheit diesen Satz nicht anerkennen. Aber auch nur bezüglich der Frage des

[47] S. th. I—II q. 13 a. 1.
[48] A. a. O. a. 6 c.; vgl. 2 Sent. d. 24 q. 1 a. 3
[49] S. th. I—II q. 14 a. 1.
[50] Ebd. q. 15 a. 1.
[51] Ebd. q. 16 a. 1 c.; vgl. auch: Quantumcumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis, quam in aliud; non enim voluntas de necessitate sequitur rationem (De ver. q. 22 a. 15).

Wertprimates kann man mit Recht von einem Intellektualismus im System des hl. Thomas sprechen, nicht jedoch im Sinne eines intellektuellen Determinismus. Da übrigens nach Thomas die intellectio in ihrer reinen Vollendung wieder das wache Bei-sich-sein des Seienden ist[52], ist auch damit die Bindung an die Wesenheit und das mit ihrer Seinsdynamik naturgegebene Streben gegeben.

Selbstverständlich kann andererseits bei Skotus trotz seines eindeutigen Wertprimates des Willens doch keine Rede von einem absoluten Indeterminismus sein, wenn man darunter die unbedingte Entbundenheit des Wollens aus der Sinnhaftigkeit seiner Ziele verstehen wollte[53].

Es muß hier nicht unsere Absicht sein, die näheren Unterscheidungslehren von Thomas und Skotus im einzelnen darzustellen. Jedoch soll insoweit die skotistische Lehre umrissen werden, als sich im Bereich unseres Themas aufzeigen läßt, daß *hier* jedenfalls Thomas und Skotus gar nicht sehr verschieden voneinander dachten, trotz der oft so impulsiven Erwiderung des Skotus auf einzelne thomistische Formulierungen.

Während bei Thomas das Hauptinteresse auf die Sinnrichtung des Wollens und des einzelnen Willensaktes gerichtet ist, steht im Mittelpunkt des skotistischen Denkens die Freiheit der Selbstbestimmung. Eine besondere Betonung der Sinnrichtung kann nun leicht die Vorstellung von einer unbedingten Sinngebundenheit erwecken, wie andererseits die betonte Hervorhebung der freien Selbstbestimmung den Anschein einer aus jeder Sinnrichtung entbundenen Willkür des Wollens bewirken kann. A. Vetter bezeichnet diese letzterere Form eines möglichen Extrems einmal gut als „einseitige Überbewertung des zuständlichen Wollens gegenüber dem gegenständlichen Wissen“[54]. Daß Skotus selbst aber diesem Extrem nicht anheimfiel, läßt sich im Bereich unseres Themas wohl einwandfrei nachweisen.

Für den Zusammenhang unserer Fragestellung sind vor allem drei Hauptgruppen von Texten bei Skotus bedeutsam:

1. Das Wollen ist notwendig dem Erkennen zugeordnet, in dem Sinne, daß wir nur Erkanntes wollen können (a) und daß das je größere Maß unserer Erkenntnis auch das größere Maß der Intensität unseres Wollens mit sich bringt (b). Beide Sätze sind jedoch im positiven Sinne gemeint, sagen also nichts darüber aus, ob die natürliche Wollensrichtung in der Freiheit des vollzogenen Willens auch bejaht wird. Zu (a) vgl.: voluntas non potest velle nisi prius cognitum ab intellectu: Coll. 2 n. 2 (t. 5, 143 a); Ox. 3 dist. 33 n. 6 (t. 15, 443); Ox. 2 dist. 6 q. 2 n. 5 (t. 12, 349 a); Rep. 1 dist. 17 q. 3 n. 3 (t. 22, 213 b). — Zu (b) vgl.: quanto clarius intelligo, tanto ardentius diligo: De rer. princ. q. 11 a. 3 sect. 1 n. 22 (t. 4, 473 a).

2. Das eigentlich Wesentliche des Willens ist die Freiheit der Bejahung, nicht aber die wesensmäßige Ausrichtung als naturgegebene Tendenz (a). Der (akthaft vollzogene) Wille ist jeweils auch frei im Vollzug der Naturtendenz, kann jedoch dadurch nie die Richtung des Wollens (als Naturtendenz) ändern (b). Zu (a) vgl.: ratio formalior voluntatis est magis libera quam ratio appetitus, quae est ratio recipiendi inquantum libera, sicut ratio libertatis est magis ratio constituendi: Ox. 2 dist. 25 n. 16 (t. 13, 210 a). Zu (b) vgl.: motus naturalis non est aliquis actus elicitus, sed solum dicit inclinationem naturalem voluntatis in bonum, et illud nihil reale aliud a volun-

[52] Vgl. S. c. g. IV 11; De ver. q. 1 a. 9 c.; q. 10 a. 9 c.
[53] Vgl. P. Minges, Ist Duns Skotus Indeterminist? BeitrGPhThMA 5 (1905) 4.
[54] Die Erlebnisbedeutung der Phantasie, Stuttgart 1950, 106.

tate dicit ... nec actus malus minuit inclinationem naturalem sicut nec naturam: Ox. 3 dist. 18 n. 20 (t. 14, 703); siehe Quodl. q. 17 n. 2 (t. 26, 202 b).

3. Bezüglich des finis ultimus ist für die skotistische Betrachtung wesentlich die unter 2. bezeichnete Grundeinstellung bezüglich des formellen Wesens des Willens. Von hier aus ergibt sich dann:

(a) inquantum est mere appetitus intellectivus, summe inclinatur actualiter ad optimum intelligibile, sicut est de optimo visibili et visu; tamen inquantum libera est, potest se refraenare in eliciendo actum, ne sequatur istam inclinationem nec quantum ad substantiam actus nec quantum ad intensionem, ad quam potentia naturaliter inclinatur: Ox. 2 dist. 6 q. 2 n. 8 (t. 12, 354).

(b) appetitus (als inclinatio naturalis) tendit in bonum infinitum: De rer. princ. q. 1 a. 3 n. 25 (t. 4, 276 a); q. 2 a. 2 n. 18 (t. 4, 283 b); Ox. 1 dist. 2 q. n. 31 (t. 8, 477); Quodl. q. 6 n. 9 (t. 25, 244); q. 17 n. 2 (t. 26, 203).

(c) voluntas (als vollzogener Willensakt) numquam necessitatur ab obiecto ... potest ex se velle et non velle ultimum finem sibi ostensum ... quia voluntas volens ultimum finem sibi ostensum potest avertere intellectum a consideratione illius finis ostensi: Coll. 16 n. 3 (t. 5, 209); 17 n. 8 (t. 5, 215 a).

(d) Dico, quod forte numquam occurret talis, qui non vellet facere, quod crederet esse melius. Rep. dist. 28 n. 11 (t. 23, 141 a). Ordinate diligens minus bonum, magis debet diligere aliud maius bonum, praecipue quando in minori non est ratio diligibilitatis nisi a maiori bono: Ox. 1 dist. 17 q. 3 n. 31 (t. 10, 92 b).

Die Betrachtung des Verhältnisses von Selbstbestimmung und Sachsinnbezogenheit im Blickfeld der zu betätigenden Fakultäten kann uns demnach nur in den bisher erarbeiteten Ergebnissen bestärken. Selbstbestimmung ist immer ein Akt gegenüber einem aufgefaßten Sinnziel. Dieses Sinnziel ist nicht zufällig auch da, sondern als vom Wesen des Wollenden selbst verlangt. In dem Maße als der Mensch für sein eigenes Wesen wach geworden ist, ist er auch offenen Blickes für die außerhalb seiner gegebenen Zielpunkte seiner eigenen Selbstentfaltung im freien Vollzug. Mit dem Maße der Erkenntnis ist daher immer auch das Maß der möglichen Zielpunkte für die Selbstentscheidung gegeben und zugleich das Maß der Geneigtheit zur Richtung der Selbstbestimmung bezeichnet. Die Selbstbestimmung als solche aber bleibt als autonomes Jasagen frei, wenngleich sie gegen ein aufgefaßtes Sinnziel kein ihm entgegengesetztes positives verwirklichen kann[55].

Für die Wesensbeschreibung des Motivs läßt sich aus dem Gesagten ableiten:

Motiv ist jene Gegebenheit, die den Wollenden auf Grund dessen eigener Wesensnatur so bewegt, daß aus ihr heraus eine Handlung

[55] Zur ganzen Ableitung vgl.: B. P. Argos, El determinativo funcional de la voluntad: Pens 7 (1951). J. Auer, Die menschl. Willensfreiheit im Lehrsystem d. Thomas v. Aquin und J. D. Skotus, München 1938. Garrigou-Lagrange, Intellectualisme et liberté chez S. Thomas: RevScPhTh 11 (1907), H. 4; 12 (1908) H. 1 u. 2. E. Gilson, Le Thomisme, Paris 1922. G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus, Freiburg 1922. P. Minges, Joan. D. Scoti doctrina, Clairvaux 1930, vol. I. P. Rousselot, L'intellectualisme de S. Thomas, Paris 1924. M. Wittmann, Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas v. Aquin: PhJb 40 (1927) 170ff. u. 285ff.

oder Unterlassung als subjektiv sinnvoll verstanden wird, nicht jedoch als aus ihrer bewirkenden Ursächlichkeit schlüssig abgeleitet werden kann.

III. Zusammenfassung der Ergebnisse

Wenn wir das Ergebnis des zweiten Teiles unserer Untersuchung dem im ersten Teil erhobenen Befund der Selbstbestimmung gegenüberstellen, so ergibt sich für das Verständnis des Verhältnisses von Selbstbestimmung und Motivbezogenheit:

In der Motivgegebenheit kommt dem Menschen eine Möglichkeit zu seinem Selbstvollzug zum Bewußtsein. Da nun das Erkennen auf Grund seiner Geistigkeit zur Unendlichkeit hin offen ist, wird es durch kein Endliches erfüllt und zeigt so dem Wollen und Wählen immer nur eine neben anderen Möglichkeiten. Da andererseits die Person des wollenden Menschen kontingent ist, kann sie ihren Selbstvollzug immer nur als nicht-notwendig betätigen und steht so auch von sich aus jeder Motivkraft als einer eben nur möglichen gegenüber. In jedem Falle aber ist auf Grund des Wollens als Vollzug des eigenen Wesens eine Zuneigung zum Motivträger vorgegeben. Die ontologische Struktur dieser Zuneigung ist in der inneren Verwandtschaft der beiden Beziehungsträger innerhalb des analogen Aufbaus des Seins gegeben.

Daraus ergibt sich dann aber auch, daß man also vom Motiv nicht einfachhin als einer bloßen occasio oder condicio sine qua non des Willensaktes sprechen kann. Es ist zu unterscheiden zwischen der Beziehung des Motivs zum Ganzen der Willenshandlung und der Beziehung zum Akt der formellen Selbstbestimmung. An dieser Formalität als verantwortlicher Autonomie hat das Motiv keinen inneren Anteil, sondern ist ihr lediglich als sinnbezeichnetes Betätigungsfeld vorgegeben. Zum Ganzen der Willenshandlung gehört jedoch das Motiv auch als wesentlicher Bestandteil. Wo diese zu scheidenden Sachverhalte richtig gesehen werden, könnte man das Motiv als condicio sine qua non der formalen Selbstbestimmung bezeichnen und als causa finalis der Willenshandlung als ganzer. Bei jedem Versuch einer solchen Bezeichnung ist letztlich entscheidend, ob der Tatsache Rechnung getragen wird, daß das Motiv die von der Natur des Wollenden bedingte Komponente der Willenshandlung ist, die Selbstbestimmung aber die von der Person verlangte.

J. Maritain übernimmt eine diesen Sachverhalt bezeichnende Ausdrucksweise von Garrigou-Lagrange, mit der wir unsere Untersuchung abschließen können: Im Akt der Selbstbestimmung geht unser Wille seiner Neigung entgegen, die ihrerseits nicht ganz bis zu ihm kommen kann[56].

[56] A. a. O. (Anm. 16), 181.

Hörer des Logos

Der Mensch bei Heraklit von Ephesus

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Wer je das Parler-Chorgestühl im Westchor des Bamberger Domes gesehen hat, kann sich seiner ungemein tiefen Symbolkraft nicht entziehen. Für unser Thema kommen vor allem die Figurenreihen der Rückwände in Betracht. Wie auf der einen Seite in reicher Abwandlung der schauende Mensch dargestellt ist, so zeigt die andere Seite in ebenso eindrucksvoller Mannigfaltigkeit den hörenden Menschen. Dabei wird uns ein Schauen und ein Hören nahegebracht, das sich nicht auf irdische Dinge richtet, sondern dem letzten Geheimnis des Daseins zugewandt ist.

In diesem Chorgestühl treten zwei Grundauffassungen des Menschen hervor, die das Abendland geistesgeschichtlich bestimmen. Beide Sichten durchdringen gleichermaßen das vom Christentum sich lösende, das christliche und das vorchristliche Geistesleben. Der schauende Mensch hat in Platons Ideenlehre seine erste große Ausprägung und in den christlichen Mystikern seine großartigste Aufgipfelung erfahren. Uns kommt es auf den *hörenden Menschen* an.

Ihn hat in unseren Tagen der Bildhauer Ernst Barlach in seinem „Fries der Lauschenden" ergreifend gestaltet. Das reine, von aller Ichbezogenheit freie Hören hat Rilke in der ersten seiner „Duineser Elegien" auf das herrlichste gerühmt; hohe Beispiele solchen Hörens sind ihm die Heiligen, die der Ruf Gottes über alle natürlichen Möglichkeiten erhob: „So waren sie hörend"[1]. Hierin schwingt die große christliche Überlieferung fort, die in K. Rahners Grundlegung der Religionsphilosophie einen Ausdruck findet, insofern diese den Menschen als „Hörer des Wortes" erscheinen läßt[2]; er hört jederzeit das Wort, das aus der Schöpfung klingt, und ist bereit, das Wort zu hören, das Gott durch seine Offenbarung an ihn richtet. Besonders im Glauben ist der christliche Mensch ein Hörender, da ja der Glaube aus dem Hören des Ohres und damit auch aus dem Hören des Herzens stammt (fides ex auditu).

Wie beim schauenden so führen auch beim hörenden Menschen die Wege in die vorchristliche Zeit, ja in die Urzeit zurück; um die Wende vom 6. zum 5. Jahrhundert hat *Heraklit der Dunkle von Ephesus* das erste und sogleich monumentale Bild des hörenden Menschen ge-

[1] F. J. Brecht, Schicksal und Auftrag des Menschen, München 1949, 55.

[2] K. Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941.

schaffen[3]. Der Mensch ist das, was er ist, einzig dadurch und insofern, als er *Hörer des Logos* ist[4].

Wie sich dieses Menschenbild bei Heraklit darstellt, sollen zunächst einige *Vor-Erwägungen* verdeutlichen. Dabei ist von einer scharfen Scheidung der Menschen in zwei Arten auszugehen; sie heben sich dadurch voneinander ab, daß *die einen ihr Menschsein verwirklichen, die anderen aber nicht.* Wer sein Menschsein zur Vollendung bringt, wiegt viele andere auf, die sich in den Niederungen bewegen: „Einer gilt mir zehntausend, falls er der Beste ist" (49). Was schon dieser Ausspruch nahelegt, sagt ein anderer Text noch deutlicher, daß nämlich nicht viele zur Höhe streben und der große Haufe nach unten sinkt oder sich treiben läßt: „Die Vielen sind schlecht, wenige nur gut" (104).

Mag das auch recht pessimistisch klingen, so ist damit doch nicht eine grundsätzliche oder unüberschreitbare Trennung der Wenigen von den Vielen gemeint. Vielmehr sind im Grunde *alle* Menschen *gleichen Wesens;* daher heißt es: „Gemeinsam ist allen das Denken" (113). Dasselbe wird noch betonter gesagt: „Den Menschen ist allen zuteil geworden, sich selbst zu erkennen und weise zu denken" (116). Jedem Menschen kommt also mindestens die *Befähigung* zum Denken zu, jene Kraft, die ihn eigentlich erst zum Menschen macht. Durch sie ist er imstande, sich selbst zu erkennen, d. h. in seine eigene Tiefe einzukehren, um aus dieser Sammlung heraus ein gesundes, kluges, ja weises Denken zu vollziehen, was ohne eine derartige Einkehr nicht möglich ist[5].

---

[3] Die Fragmente werden angeführt nach: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz, Berlin 1951. Die Zahl, die jedem Text in Klammern folgt, ist dessen Nummer in dieser Ausgabe. Unsere Übersetzung weicht, um dem griechischen Wortlaut möglichst treu zu sein, manchmal leicht von Diels-Kranz ab; ‚Logos' bleibt unübersetzt, weil dessen Bedeutungsfülle mit einem deutschen Wort nicht wiedergegeben werden kann. — Die Literatur bis zur Gegenwart bietet ebenfalls Diels-Kranz. Das Leben Heraklits hat neuerdings unter erschöpfender Auswertung aller verfügbaren Quellen dargestellt D. Berge, A Vida de Heráclito de Éfeso: Verbum (Brasilien) 4 (1947) 47—85. — Der Verf. verdankt viele Anregungen für seine Auslegung M. Heidegger und W. Bröcker; ebenso weiß er sich dem Buch von F. J. Brecht, Heraklit. Versuch über den Ursprung der Philosophie. 2. Aufl., Wuppertal 1949, verpflichtet.

[4] Der Vorrang des Hörens wird nicht erschüttert, wenn Heraklit sagt: „Augen sind genauere Zeugen als die Ohren" (101a); denn offenbar ist hier lediglich die sinnliche Wahrnehmung gemeint, nicht aber das Hören der Tiefe, um das es uns geht. Übrigens heißt es anderswo: „Das Sehen nannte er trügerisch" (46); obwohl die Augen genauere Zeugen als die Ohren sind, können sie immer noch trügerisch sein, besonders für die Unverständigen. Diese werden nicht nur durch die Augen, sondern auch durch die Ohren in die Irre geführt: „Schlimme Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, sofern sie Barbarenseelen haben" (107). Alles kommt also auf das Innere, auf die Seele des Menschen an; wenn sie entfaltet ist und deshalb die Zeugen richtig vernehmen, also wahrhaft im tieferen Sinne hören kann, werden Augen und Ohren nicht mehr schlimme, sondern sogar auf ihre Weise genaue Zeugen sein.

[5] Zu unserer Übersetzung von 116 bemerken wir, daß σωφρονεῖν zwar zunächst ‚gesund, vernünftig denken' bedeutet, nach seinem weiteren oder vollendeten Sinn

Weil so allen die Befähigung zum Denken eignet, werden sie auch zu irgendeiner *Betätigung* des Denkens kommen. Doch bleibt diese nach dem oben Gesagten bei den Vielen unzulänglich; nur wenige erreichen die Vollendung, die folgendermaßen umschrieben wird: „Weise denken ist die größte Vollkommenheit (Tüchtigkeit), und Weisheit ist, die Wahrheit zu sagen und zu handeln nach der Physis, hinhörend" (112). Seine höchste Vollendung oder die ganze Verwirklichung dessen, was er ist, erreicht der Mensch in der Weisheit; diese wiederum ist die Vollendung des Denkens, aber eines solchen, das sich im Wort und in der Tat auswirkt; die den ganzen Menschen erfassende und formende Weisheit gründet in der Übereinstimmung mit dem, was hier ‚Physis' heißt, und in einem geheimnisvollen Hinhören auf diese. Danach besteht das Wesen der Weisheit letztlich im Hinhören; der Mensch ist in dem Maße weise, wie er wahrhaft zu hören imstande ist. Nun tritt aber die Weisheit als die Vollendung des Denkens auf; also ist vollendetes Denken dasselbe wie vollendetes Hinhören, weshalb dann schließlich als das Innerste des *Denkens* das *Hören* erscheint. Der Mensch vollzieht das Denken und damit sein Menschsein in der Weise, wie er zu hören vermag.

Das hier gemeinte Hinhören wendet sich nicht dem Alltäglichen, sondern dem Eigentlichen zu, das in dem angeführten Fragment den Namen ‚Physis' hat. Meist aber ist es bei Heraklit der ‚Logos', auf den sich das Hören der Menschen richtet, wie noch im einzelnen zu zeigen sein wird. Daher ist der Mensch, insofern sein Wesen im Denken liegt, durch das *Hören des Logos* konstituiert[6]. Freilich erscheint dieses bei den Vielen nur verkümmert, weshalb sie für das Eigentliche schwerhörig oder gar taub sind; dafür hell- oder feinhörig sind nur die Wenigen, in denen sich das Hören zur Weisheit entfaltet.

aber auch ‚weise denken' umschließt. Hier und bei 112 ziehen wir die letztere Übersetzung vor, weil dort das σωφρονεῖν ausdrücklich mit der Weisheit zusammengenommen wird. — Was die Verknüpfung zwischen der Selbsterkenntnis und dem Weise-denken betrifft, so wird darüber Genaueres bei der Auslegung von 101 gesagt (vgl. S. 552).

[6] In 112 bezieht sich das Hinhören auf die φύσις; sie meint den Hervorgang aus dem Ursprung und das Seiende, wie es kraft dieses Hervorganges oder (was letztlich dasselbe besagt) in Wahrheit ist. So zeigt sich das Hören auf die φύσις im innersten als Hören auf die Wahrheit. Daher ist das Handeln nach der φύσις gleichbedeutend mit Handeln nach der Wahrheit oder mit dem Ins-Werk-setzen der Wahrheit. Dieses wird vorbereitet durch das Sagen oder Ins-Wort-bringen der Wahrheit, das wie das Handeln im Hinhören auf die Wahrheit gründen muß. Wort und Werk aber sind nichts anderes als die verwirklichte Weisheit, deren Kern also ebenfalls das Hören auf die Wahrheit ist. Da sich aber die Weisheit schließlich als Vollendung des Denkens darstellt, ist die Weisheit als Hören auf die Wahrheit das vollendete Hören, Denken, im allgemeinen jedoch Hören, wobei unbestimmt bleibt, ob und in welchem Maße es die Wahrheit trifft. — Was sich hier von der φύσις her als Wahrheit enthüllt, hat nach anderen Fragmenten den Logos zum Grunde, um den das Denken des Menschen und damit der Mensch wesentlich kreist, ihn meist verfehlend und nur selten treffend. Vgl. Anm. 29.

Damit sind die Grundzüge des Menschenbildes von Heraklit entworfen, in das nun die Einzelzüge einzuzeichnen sind. Gemäß der Zweipoligkeit der Formel ‚Hörer des Logos' werden sich unsere Darlegungen in zwei Teilen entwickeln. Im 1. Teil ist das Hören, das den Logos vernimmt, genau zu bestimmen. Im 2. Teil haben wir den Logos, den das Hören vernimmt, soweit möglich, eindeutig zu umreißen; dabei wird die Beziehung, in der er zu anderen verwandten Größen steht, eine wichtige Rolle spielen.

I. Das Hören

Zunächst müssen wir die *Verfassung* der Menschen, die Heraklit die *„Unverständigen"* (1) nennt, eingehender kennenlernen.

Sie sind so tief gesunken, daß er von ihnen mit einer gewissen Bitterkeit sagt: „Die Vielen liegen da vollgefressen wie das Vieh" (29). Das ist offenbar über den wörtlichen, auf Speise und Trank bezüglichen Sinn hinaus in einer umfassenden symbolischen Bedeutung zu verstehen; die Vielen füllen sich mit den greifbaren Genüssen und Dingen an, so daß sie wie das Vieh davon restlos in Anspruch genommen sind und keine Offenheit mehr für etwas anderes haben. Trotzdem verliert Heraklit nie den unvergleichlichen Adel des Menschen aus den Augen: „Der schönste Affe ist häßlich, mit dem Menschengeschlechte verglichen" (82); da das Menschen-Geschlecht genannt wird, sind alle Menschen gemeint, auch die Unverständigen.

Wie schon das eben Angedeutete zeigt, gehen den Vielen völlig die rechten Maßstäbe verloren; das wahrhaft Große bewegt sie nicht, während sie sich im Verkehrten und Nichtigen wohlfühlen. Darin gleichen sie den Eseln; denn diese „würden Häckerling dem Golde vorziehen" (9). Sie nähern sich auch den Schweinen; denn diese „erfreuen sich am Dreck" mehr als an reinem Wasser (13).

Solch verwirrte Leute haben keinen echten Kontakt mit der Wirklichkeit, besonders nicht mit deren erhabensten Zonen; daher lassen sie sich nicht von den erleuchteten Geistern belehren. „Was ist ihr Geist oder Verstand? Volkssängern glauben sie, und zum Lehrer haben sie den Haufen" (104); sie nähren sich also vom Gerede der Masse oder des ‚man'; das Geschwätz der Gasse ist ihre höchste Autorität und maßgebende Quelle. Deshalb setzen sie sich auch über den jedem Einsichtigen selbstverständlichen Grundsatz hinweg: „Wir sollen nicht leichthin über die größten Dinge urteilen" (47).

Wer billig über alles daherredet, wie ‚man' eben redet, verwechselt die Anhäufung von Wissen mit Weisheit: „Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben" (40). Ein solcher macht viel Betrieb, ohne wirklich Tiefes zu gewinnen; er gleicht den „Goldsuchern"; sie „graben viel Erde und finden wenig" (22). Weil die Meinungen dieser Menschen wie „Kinderspiele" sind (70), sollten sie eigentlich schweigen; denn „seinen Unverstand zu verbergen, ist besser" (95). Aber gerade die, welche wenig oder nichts erkennen und verstehen, leben in dem Wahn, alles zu wissen: „Sie bilden es sich ein" (17). Deshalb unterliegen sie der „fallenden Sucht" des „Eigendünkels" (46); dieser ist für den Menschen eine furchtbare Gefahr, besonders wenn er in die eigentliche Hybris einmündet, von der gilt: „Überhebung soll man löschen mehr noch als Feuersbrunst" (43).

Zu der bisher beschriebenen Verirrung wird der Mensch durch sein Begehren verführt, das ihn nach außen und in die Zerstreuung hineinzieht; von ihm läßt er sich immer wieder überwältigen, trotzdem er dabei seine Seele verkaufen muß; es

ist eben schwer, dem Begehren zu widerstehen. Der entsprechende Text lautet: „Gegen das Herz (Begehren) anzukämpfen, ist schwer; denn was es auch will, erkauft es um die Seele" (85). Daher sind die Menschen töricht, wenn sie ihren nicht-erfüllten Wünschen nachtrauern; würde ihnen alles gewährt, wozu sie ihr Begehren treibt, so gingen sie völlig im Nichtigen unter; es ist gut für sie, daß sie wenigstens durch Enttäuschungen wieder zum Wesentlichen hingelenkt werden. „Für die Menschen wäre es nicht besser, wenn ihnen alles zuteil wird, was sie wollen" (110).

Nachdem wir uns die Verfassung der Unverständigen verdeutlicht haben, ist der *Grund* aufzufinden, aus dem sich ein derartiger *Verfall herleitet.*

Im Innersten dieser Menschen hat eine Zersetzung ihres Edelsten stattgefunden, weil die eigentlich anregende, bewegende und belebende Kraft nicht mehr wirksam ist; Heraklit verdeutlicht das an einem Gleichnis: „Auch der Gerstentrank zersetzt sich, wenn man ihn nicht umrührt" (125). Trotz aller Lichter, die sich solche Verirrte selbst anzünden, bleibt es bei ihnen Nacht, weil ihnen die eine Sonne erloschen ist; „gäbe es keine Sonne, trotz der übrigen Gestirne wäre es Nacht" (99), bietet dafür vielleicht eine Veranschaulichung.

Zersetzung und Nacht können aber das Eigentliche nicht ganz fernhalten. Weil es jedoch den Vielen fremd ist, ja sie sich unbewußt oder auch in etwa bewußt dagegen sperren, vermag sie jeder seiner Anrufe nur in Schrecken zu versetzen; ihre Hohlheit wird nur aufgescheucht, nicht verwandelt: „Ein hohler Mensch pflegt bei jedem Wort (Logos) erschreckt dazustehen" (87). Darüber hinaus stört das Unbekannte die gewohnten Lebensbahnen und wird deshalb als feindlich erfahren, weshalb man mit Haß darauf antwortet und sich erbittert dagegen wehrt; das wird bildhaft wohl in dem Spruch ausgedrückt: „Hunde bellen die an, die sie nicht kennen" (97). Der Widerstand gegen das Eigentliche überträgt sich auf die Person, in der es verkörpert ist, die als Ausnahme über der flauen Mittelmäßigkeit leuchtet und sie durch ihr Sein und Tun nicht nur entlarvt, sondern auch richtet. Die lästige Ausnahme muß verschwinden, damit man weiter bequem dahinvegetieren kann. Da aber die Masse von der Ausnahme lebt, ist sie ohne diese reif zum Untergang. Diese Zusammenhänge treten bei Heraklit konkret an einem bestimmten Beispiel hervor: „Recht täten die Ephesier, sich Mann für Mann aufzuhängen allesamt und den Nicht-Mannbaren ihre Stadt zu hinterlassen, sie, die Hermodoros, ihren wertvollsten Mann, hinausgeworfen haben mit den Worten: Von uns soll keiner der wertvollste sein oder, wenn schon, dann anderswo und bei andern" (121).

„Der Täuschung hingegeben sind die Menschen in der Erkenntnis der sichtbaren Dinge" (56), weil sie bei diesen allein haltmachen und nicht die eigentliche Botschaft vernehmen, die durch deren Vermittlung an sie herantritt. Die Dinge sind nur ein Weg, der ein über sie hinausliegendes Ziel hat; die Vielen sehen nur den Weg und gleichen im übrigen dem Manne, „der vergißt, wohin der Weg führt" (71). Sie sind sogar einem Manne ähnlich, der sich betrunken hat; er wird „von einem unerwachsenen Knaben geführt, taumelnd, ohne zu merken, wohin er geht" (117).

Zersetzung, Nacht und Täuschung wirken sich darin aus, daß die Menschen gegenüber dem Eigentlichen, das durch die Dinge zu ihnen spricht, wie Schlafende sind, deren Benommenheit zu überwinden diese verborgene Stimme nicht imstande ist. „Man soll nicht handeln und reden wie Schlafende" (73); auch diese wähnen zu handeln und zu reden, wobei jedoch alles ohne Sinn und Zusammenhang bleibt. So leben jene, zu deren Verschlafenheit das Eigentliche nicht vordringt; weil dieses allein letztlich Sinn und Zusammenhang verleiht, vollziehen sie ihre Worte und Taten so sinn- und zusammenhanglos wie Schlafende. Etwas anders gewendet, läßt

sich sagen, daß einzig von der Begegnung mit dem Eigentlichen die volle Bewußtheit ausgeht, weshalb Leute, die wegen ihrer Betäubung das Eigentliche nicht vernehmen, bei ihrem Tun im Wachen auf ähnliche Weise unbewußt bleiben wie die Schlafenden bei ihren vermeintlichen Taten. So kann man den Satz deuten: „Den anderen Menschen aber bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlafe tun" (1)[7].

Diejenigen, die eben Schlafende genannt wurden, sind, radikaler gesehen, „wie Taube" (34), also solche, deren Gehör nicht nur vorübergehend durch den Schlaf vermindert oder betäubt ist, sondern denen überhaupt die Befähigung zum Hören abgeht. Sie sind „Leute, die weder zu hören verstehen noch zu reden" (19); wenn sie auch mit den Ohren hören, so bleibt ihnen doch das Eigentliche in dem Gehörten verschlossen, weil das tiefere Hören des Geistes und Herzens in ihnen erstorben ist. Aus demselben Grunde können sie zwar leere Worte machen, kommen sie aber nie zu dem erfüllten Wort, in dem das Eigentliche vernehmbar wird. Solche Menschen haben wahrhaftig „Barbarenseelen", für die „Augen und Ohren" tatsächlich „schlimme Zeugen" sind (107); denn diese Sinne verführen sie immer wieder zum Uneigentlichen, weil sie das durch sie vermittelte Eigentliche zu hören nicht imstande sind.

Zersetzung und Nacht, Schlaf und Taubheit gegenüber dem Eigentlichen sind etwas Geheimnisvolles, fast Unbegreifliches. Das Eigentliche nämlich, das in den folgenden Fragmenten ausdrücklich Logos heißt, ist für die Menschen das, „mit dem sie doch am meisten ständig verkehren" (72). Der Logos spricht in allem und aus allem; seine stille und doch so starke Stimme kommt nie zum Schweigen; wohin sich auch einer wendet oder wohin er entfliehen möchte, überall begegnet er dem Logos. Dieser ist die Sonne, die anders als die körperliche Sonne nie untergeht; es ist fast nicht zu verstehen, wie sich jemand einer solchen Sonne entziehen kann, so daß ihr Strahl ihn nicht mehr trifft und er sie nicht mehr wahrnimmt: „Wie kann einer sich bergen vor dem, was nimmer untergeht?" (16). Der Logos ist das Nächste, und doch ist er den Vielen das Fernste, das gänzlich Unzugängliche, ja Unbekannte. Deutet diese Verkehrtheit nicht auf Schuld, vielleicht sogar auf Urschuld?

Ein furchtbarer Riß geht durch das Wesen dieser Menschen, eine *Ur-Entzweiung*, die der unheilvolle Quell aller anderen Spaltungen und Zerrissenheiten ist. Von dem, was ihnen das Nächste und Innerste ist[8],

[7] Näher dem Wortlaut bleibt die folgende Auslegung von 1. Nach dem Erwachen vergessen die Menschen, was sie im Schlaf erlebt haben; ihre nächtlichen Taten gleiten ihnen also aus dem Bewußtsein. Auf ähnliche Weise vollziehen sie ihre Taten bei Tag nie mit eigentlichem Bewußtsein; selbst wenn sie nicht körperlich schlafen, sind sie geistig so verschlafen, daß nichts bis zur Mitte ihres Bewußtseins vordringt und sie zur vollen Bewußtheit erweckt.

[8] Zur Verdeutlichung von 72 kann man auf Augustinus verweisen. Auch nach ihm gibt es für den Menschen etwas Nächstes und Innerstes, nämlich Gott, der mir „interior intimis meis", mir innerlicher als mein Innerstes ist. Das ist nicht lediglich als seinshafter Bezug, sondern auch als ständiger Anruf gemeint. Doch weiß Augustinus ebenso, daß Gott tatsächlich für den Menschen zugleich der Fernste ist, an dem der Mensch so vorbeilebt, als ob Gott überhaupt nicht wäre.

werden sie weggetragen, trennen sie sich, „mit ihm entzweien sie sich" (72). Indem sie das Innerste verlieren, entgleiten sie sich selbst; indem sie ihre Wurzeln aus dem Grunde reißen, sterben sie ab[9]. „Anwesend sind sie abwesend" (34); einerseits sind sie beim Logos anwesend, weil er selbst sie bei sich festhält und sich nie von ihnen zurückzieht; anderseits aber sind sie vom Logos abwesend, weil sie selbst sich von ihm abwenden und sich von ihm entfernen. Die abwesende Anwesenheit, die ständig ab-west oder sich ständig beim An-wesen aus diesem herausbewegt, die also der verkörperte Widerspruch ist, kennzeichnet solche Menschen in all ihren Schichten.

Trotz ihrer Anwesenheit sind sie allen Dingen entfremdet, stehen sie überall draußen und nirgends drinnen, in fürchterlicher Isolierung. „Die Dinge, auf die sie täglich stoßen, scheinen ihnen fremd" (72), weil sie nicht dem begegnen, was diese eigentlich sind, was sich nur vom Logos her enthüllen kann. — Ähnliches trifft auf das Zusammensein mit den andern Menschen zu; man ist sich räumlich nahe, redet und arbeitet miteinander; durch diese Anwesenheit schneidet aber eine tiefere Abwesenheit, weil man sich im Innersten fern ist und sich letztlich nicht versteht. „Die Wachenden haben eine einzige und gemeinsame Welt, doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser ab an seine eigene" (89). Wenn die Menschen wach sind oder den Logos vernehmen, treffen sie sich in der einen Wahrheit, weshalb sie auch einander verstehen und wahrhaft miteinander eins sind. Im Schlafen hingegen sind sie vom Logos abgeschnürt, wodurch dem Wuchern von mehr oder minder haltlosen Meinungen in den Einzelnen Tür und Tor geöffnet wird; jeder verkrampft sich in seine eigene Meinung und versteht so die andern nicht mehr, weshalb jede Gemeinschaft zerfällt. — Schließlich wird auch das Verhältnis zu den übermenschlichen Mächten durch die abwesende Anwesenheit zerstört. „Sie beten auch zu den Götterbildern da, wie wenn einer mit Gebäuden eine Unterhaltung pflegen wollte, weil man nicht Götter erkennt und Heroen als das, was sie sind" (5). Die Menschen nähern sich den Götterbildern, ja treten mit ihnen in Zwiesprache ein; doch kommen sie im Grunde über den Stein nicht hinaus, weshalb sie genau so die Unterhaltung mit einem Haus beginnen könnten. Die Anwesenheit der Götter wird durch die Abwesenheit so gebrochen, daß davon nichts mehr bleibt. Ihre wahre Anwesenheit wird einzig dem gewährt, der den Logos vernimmt; dieser Zusammenhang ist hier sehr deutlich, weil die Götter, wie sich noch zeigen wird, dem Logos besonders nahestehen, wie auch die Heroen seine hervorragenden Träger sind.

Wie tief die Entzweiung mit dem Logos greift, geht deutlich aus folgenden Stellen hervor.

„Es verstehen solches viele nicht, soviele auch darauf stoßen" (17). Da der Logos eigentlich das Nächste und Unentrinnbare ist, kann es nicht ausbleiben, daß die Menschen gelegentlich und immer wieder ohne oder sogar gegen ihre Absicht diesem oder jenem seiner Anrufe begegnen, ja daß sie daran stoßen wie an ein Hindernis, das ihren gewohnten Weg versperrt. Doch kann sie Derartiges nicht erschüttern und schon gar nicht aus ihrer Bahn werfen; das alles gleitet an ihnen ab, ohne Einsicht zu wecken. — Darüber hinaus führt wohl der folgende Text: „Sie verstehen es nicht, auch wenn sie es gehört haben" (34). Nicht wenige Menschen

[9] Dem Sich-selbst-entgleiten steht die Sammlung gegenüber, mit der einer sich in sich selbst zurückholt. Vgl. die Auslegung von 101 (S. 552).

werden tatsächlich irgendwie auf den Anruf des Logos aufmerksam; seine geheimnisvolle Stimme findet in ihrem inneren Hören einen gewissen Widerhall. Aber sie sind mit ihrem Herzen so weit von allen verborgenen Tiefen entfernt, daß sie nicht verstehen, was das soll, daß sie seinen Sinn nicht begreifen, weshalb die Keime bald wieder absterben und alles in nichts zergeht. — Noch eine Stufe weiter führt vielleicht das folgende Fragment: „Noch erkennen sie es, wenn sie es lernen" (17). Man kann hier an Menschen denken, die den Anruf irgendwie vernommen und außerdem gemerkt haben, daß sich da etwas meldet, dem sie selbst nicht gewachsen sind, wozu ihnen ein anderer den Zugang öffnen müßte. Nun treffen sie zufällig auf einen im früher beschriebenen Sinne Weisen oder suchen sogar einen solchen auf; dann gehen sie bei ihm in die Schule, um von ihm zu lernen, was es um das Geheimnisvolle oder auch nur Sonderbare ist, das ihr Leben berührt hat. Doch selbst solchen fehlt die Kraft zum Erkennen des Eigentlichen; so werden sie ihren Lehrer wieder verlassen, indem sie bedauernd die Achseln zucken, vielleicht über ihn lächeln oder gar ihn hassen, und in die Masse der Vielen zurücksinken.

Die unbegreifliche Entzweiung mit dem Logos und das daraus erwachsende abgrundtiefe Unverständnis der Vielen finden in dem berühmten ersten Fragment ihren stärksten Ausdruck: „An diesem Logos, der immer ist[10], werden die Menschen stets zu Unverständigen, sowohl bevor sie ihn gehört, als auch nachdem sie ihn zuerst gehört haben. Denn geschieht auch alles nach diesem Logos, so gleichen sie doch Unerprobten, sooft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie darlege, nach der Physis ein jegliches zerlegend und deutend, wie es sich verhält" (1). Der Logos ist immer, nicht nur an sich, sondern

[10] Im ersten Fragment ist der Unterschied zwischen λόγος und ἔπος zu beachten; letzterer bezeichnet das eigene Wort Heraklits, mit dem er vom Logos kündet, ersterer hingegen das verborgene Eigentliche, das den Menschen anruft. Trotzdem darf man in dem Wort λόγος noch nicht einen eindeutig und fest umrissenen Fachausdruck sehen; deshalb kann man ohne weiteres annehmen, daß am Anfang des Textes wegen des beigefügten τοῦδ' zugleich die Schrift oder das Buch Heraklits gemeint ist. — Am meisten Schwierigkeiten bereitet die Stellung, die dem Adverb ἀεί zukommt. Gehört es zu dem vorausgehenden ἐόντος oder zu dem nachfolgenden ἀξύνετοι? Schon Aristoteles sagt, es sei ἄδηλον, nicht klar, wie das ἀεί zu beziehen sei (A 4). Diels verband es mit ἐόντος, wodurch der Logos als „immer-seiend" erscheint; Kranz hält es für sicher, daß es mit ἀξύνετοι zusammenzunehmen ist, wodurch die Menschen „immer Unverständige" genannt werden. Für die zweite Deutung spricht, daß das ἀεί durch die nachfolgenden πρόσθεν und τὸ πρῶτον zerlegt und weiter entfaltet wird. Der ersten Deutung ist günstig, daß ohne sie ἐόντος keinen rechten Sinn hat (die Übersetzung von Kranz im Sinne des „hier vorliegenden" Logos bleibt unbefriedigend) und außerdem Fragment 30 mit ἦν ἀεί (vom Kosmos gesagt) und ἀείζωον (Attribut des Feuers) eine Parallele zu ἐόντος ἀεί bietet. Auch darf man darauf hinweisen, daß die erste Deutung einen wenigstens mittelbaren Bezug des ἀεί zu πρόσθεν und τὸ πρῶτον nicht ausschließt. Der Logos ist immer und spricht immer, schon bevor die Vielen ihn gehört und auch nachdem sie ihn irgendwie gehört, aber eigentlich nicht gehört haben. Er hängt in seinem Sein und Sprechen nicht von dem Verhalten der Unverständigen ab, die ihr Nichthören keinesfalls durch das Nichtsein oder Nichtsprechen des Logos entschuldigen können. — Das Gesagte überblickend, scheint mir all den erwähnten Gesichtspunkten am meisten die Auffassung gerecht zu werden: „ ἀεί steht wohl ἀπὸ κοινοῦ" (Diels, Fragmente I. 6. Aufl. Nachtrag S. 492); das will sagen: ἀεί hat seine Stelle zwischen ἐόντος und ἀξύνετοι, weil es, ausdrücklich zum ersteren gehörend, zum letzteren einschließlich zu ergänzen ist. Dieser Auffassung trägt unsere Übersetzung Rechnung.

auch für die Menschen, weil er ohne Unterbrechung bei ihnen weilt und unaufhörlich zu ihnen spricht. Doch werden die Menschen an ihm zu Unverständigen, bevor sie ihn gehört haben; ihr Unverstand und ihre Taubheit zeigen sich am radikalsten darin, daß die Stimme des Logos sie für gewöhnlich überhaupt nicht erreicht; wer nie wirklich erlebt hat, was es um die Selbstbezeugung des Logos ist, steckt noch in der finstersten Nacht, was wohl der ersten oben erwähnten Stufe gleichkommt. — Die Menschen bleiben selbst dann Unverständige, nachdem sie den Logos zuerst vernommen haben; sie hören zwar bis zu einem gewissen Grade die verborgene Botschaft, haben aber nicht Tiefe genug, um sie zu einer echten Erfahrung reifen zu lassen, was der zweiten oben erwähnten Stufe entspricht. — Da alles nach dem Logos geschieht und er deshalb aus allem spricht, ist es kaum zu begreifen, daß die Menschen sich immer wieder als Unerprobte erweisen, d. h. als solche, die keine lebendigen, tiefgehenden und persönlichen Erfahrungen bezüglich des Logos gewonnen haben. Das wird besonders kraß offenbar, wenn sie sich an einer Darlegung, wie sie Heraklit ihnen zu bieten hat, versuchen; darin zerlegt und deutet er ein jedes nach der Physis oder nach dem Hervorgang aus dem Grunde oder eben nach dem Logos, gemäß dem ja alles geschieht[11]. Der Verkünder des Logos trifft auf Unverständige, weil deren eigene Erfahrungen nicht an die Erfahrung heranreichen, aus der heraus er ihnen mitteilt. Ihr kleiner Unverstand scheitert an der Größe des Logos, und dessen Bote steht unter lauter Unverständigen als der einsame Unverstandene; darin scheint die dritte oben erwähnte Stufe wieder auf.

Die tragische Situation des Menschen, die hier von Heraklit mit tiefdringendem Scharfblick aus vielerfahrenem Herzen, aber ohne Hochmut aufgerissen wird, tritt noch einmal blitzartig in einem elegisch anmutenden Ausspruch hervor: „Drum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Logos gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht“ (2). Das hier gemeinte Gemeinsame ist selbstverständlich nicht das, was den Vielen tatsächlich gemeinsam ist und worin diese sich gewöhnlich bewegen. In Wahrheit kommt das tatsächlich Gemeinsame oder Durchschnittliche nie mit dem eigentlich Gemeinsamen zur Deckung; auf die alltägliche Verfassung der Menschen geschaut, ist dieses vielmehr das Nicht-gemeinsame oder das nur von den Wenigen Erreichte. Hierin zeigt sich die ganze unbegreifliche Verkehrtheit der Situation des Menschen. — Der Logos ist das eigentlich Gemeinsame, insofern er zu allen spricht, weshalb alle ihn hören können und sogar hören sollen. Ist es doch Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen, also sein Denken und Leben ihm anzugleichen. Statt auf diese einzig mögliche Weise ihr Menschsein zu verwirklichen, zerstören es die Vielen, indem sie ohne Hinhören auf den Logos oder die Wahrheit sich ihre eigene Einsicht oder Wahrheit zurechtmachen und so dem Irrtum verfallen. Gemeinsam ist diesen im Grunde nur das Verlassen des gemeinsamen Logos und das Bauen auf ihren Eigen-Sinn, während sie in dem, was sie vertreten, einander widersprechen und so das Chaos heraufführen, in dem sich alles auflöst.

[11] Über Physis und Logos vgl. Anm. 29.

Der *Weg des Einsamen, der den Logos hört* und ihm zu folgen bestrebt ist, bleibt schwer; er hat gegen das Begehren in sich selbst und gegen die vielen Unverständigen um sich herum anzukämpfen. Er holt sich aus der nach außen zerrenden Zerstreuung zurück und sammelt sich immer tiefer nach innen, um im Schweigen des Lärmes die stille Stimme des Logos zu vernehmen, um wahrhaft hören zu können. So ist wohl das Bekenntnis zu verstehen: „Ich habe mich selbst gesucht (durchforscht)" (101)[12].

Die Vielen finden nie ihren eigentlichen und innersten Kern, weil sie sich selbst nie wahrhaft suchen; sie treiben sich immer nur an der Oberfläche oder Außenseite ihrer selbst herum, weshalb sie den kleinen Wünschen des Augenblicks verfallen. Die Wenigen hingegen suchen mit aller Kraft sich selbst, ihr tiefstes Selbst in seiner ganzen Größe und Abgründigkeit; je weiter sie auf diesem Weg nach innen vordringen, desto deutlicher vernehmen sie das, was in ihrem Selbst über ihr Selbst hinausreicht, nämlich den Logos; desto klarer geht ihnen auch auf, worum es eigentlich geht, daß es jedenfalls um unsagbar mehr als um die billigen Alltagsfreuden geht. So erst erschließt sich das eigentliche Geheimnis des Menschen und, dadurch vermittelt, das eigentliche Geheimnis des Logos, in dem jener ganz und gar gründet. Geheimnis aber besagt Unausschöpfbarkeit; deshalb kommt der Mensch beim Suchen nach sich selbst nie an ein Ende, bleibt er bis zum Schluß einer, der sich selbst gesucht hat.

Mit dem eben besprochenen Text steht der folgende offenbar in engstem sachlichem Zusammenhang: „Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht ausfindig machen, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Logos hat sie" (45). Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist seine Seele, wobei der Leib nicht aus-, sondern eingeschlossen ist. Wenn nun einer alle Straßen dieser Erde abschreitet und sich einbildet, auf diese Weise die Grenzen der Seele ausfindig machen zu können, so wird er nie auf deren Grenzen treffen; denn in diesem

[12] Das hat nichts mit der anmaßenden Selbstüberhebung des Übermenschen zu tun; wie scharf Heraklit die Hybris verurteilt, zeigten bereits die Fragmente 43 und 46. Mythisch gewendet, kehrt dieselbe Verwerfung wieder: „Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; sonst werden sie die Erinyen, der Dike Schergen, ausfindig machen" (94). Wenn selbst die Sonne, falls sie ihre Maße überschritte, der Rache oder Strafe nicht entginge, wie viel mehr muß sich der Mensch an den ihm bestimmten Raum halten! Nur der Unverständige bäumt sich dagegen auf, während der am Logos weise Gewordene seine Grenzen bejaht. „Der weiseste Mensch wird, gegen Gott gehalten, wie ein Affe erscheinen in Weisheit, Schönheit und allem andern" (83). Oder: „Der Mann heißt kindisch vor der Gottheit wie der Knabe vor dem Manne" (79). Daher ist auch alles Wissen des Menschen vor Gott ein Nichts: „Menschliches Wesen hat keine Einsichten, göttliches aber hat sie" (78). — Übrigens unterscheidet sich der Hörer des Logos auch dadurch vom Übermenschen, daß er die Unverständigen nicht nur als Stufen benutzt, sondern sie ebenfalls zum Verstehen des Logos zu führen sucht, obwohl er freilich am Gelingen dieses Versuches fast verzweifelt.

körperlich-dinghaften Sinne hat sie überhaupt keine Grenzen. Derartige Methoden kommen an ihr eigentliches Wesen nie und nimmer heran, weil dieses nach seinem Innersten über alles Dinghafte hinausliegt oder der Gesamtheit des Sichtbaren inkommensurabel gegenübersteht. Letztlich gehört das Wesen der Seele einer anderen Ordnung an, ist es von anderswoher bestimmt. Da die Seele nicht durch das Sichtbare, sondern durch den unsichtbaren Logos in ihr Wesen gestimmt ist, ist sie für körperliche Maße unauslotbar. Sie eröffnet den Zugang zum Logos und kann einzig von dem durch sie eröffneten Logos her verstanden werden. Je tiefer einer in den Grund der Seele hinabsteigt, desto mehr begegnet er dem Logos; und je mehr er vom Logos in sich aufnimmt, desto reiner wird er die Seele begreifen, um ihre Weiten auf eine alles raumhafte Gehen übertreffende Weise zu durchwandern. Auch so wird einer nie an der Seele Grenzen kommen, weil sie an der Grenzenlosigkeit des Logos teilnimmt; darin aber erschließt sich ihm ihr Wesen.

Die eben vollzogene Auslegung hat schon von selbst an die Schwelle eines anderen Ausspruches geführt: „Der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt" (115). Die Seele des Menschen ist nicht der Logos selbst; wohl aber ist ihr der Logos zu eigen gegeben, weshalb sie ohne ihn nicht sein kann. Sie ist durch ihre Beziehung zu dem sie überschreitenden Logos oder durch das Innewohnen des Logos in ihr konstituiert. Doch haben wir es dabei nicht mit einem von vornherein vollendeten Logos zu tun, sondern mit einem solchen, der sich selbst mehrt oder in wachsender Entfaltung von innen heraus begriffen ist. Ob er seinem An-sich nach sich selbst mehrt, wird hier nicht gesagt; eindeutig aber geht aus dem Text hervor, daß der Logos, insofern er sich der Seele mitteilt oder übereignet, erst allmählich zur Fülle seiner selbst heranreift. Danach gehört zum Wesen der Seele wenigstens das keimhafte Angelegtsein des Logos und hiermit zugleich sein inneres Drängen in die volle Entfaltung. So wird der Logos zum Schicksal des Menschen, an dem sich sein Aufstieg oder Niedergang entscheidet und sich die Wege der Vielen und der Wenigen trennen. Je nachdem ob sich der Mensch dem Logos durch Sammlung nach innen öffnet oder durch Zerstreuung nach außen verschließt, wird dieser sich wahrhaft mehren oder elend verkümmern.

Das Sich-mehren des Logos erhellt wohl auch eine weitere, zunächst rätselhafte Stelle: „Die Physis liebt es, sich zu verbergen" (123). Daß Physis mit Logos eng zusammengehört, wurde bereits angedeutet und findet hier eine neue Bestätigung[13]. Der Logos verbirgt sich, indem er dem Menschen nicht unverhüllt entgegentritt, sondern ihm nur die

[13] Vgl. Anm. 29.

sichtbaren Dinge zuschickt, indem er sich der Seele nicht in seiner Fülle, sondern nur in einem keimhaften Anfang mitteilt. Doch fällt, wie man ohne weiteres sieht, das Sich-verbergen notwendig mit dem Sich-entbergen zusammen; denn sowohl die Dinge als auch der keimhafte Anfang vermitteln ja gerade den Logos, sind nichts anderes als das Eröffnen des Zugangs zu ihm. Die entbergende Verbergung liebt der Logos, nicht als launische Willkür, sondern als die ihm selbst und dem Menschen gemäße Weise des Erscheinens. Reines Entbergen würde entweder den Menschen über seine Grenzen emporreißen und zu einem übermenschlichen Wesen machen, oder es würde den Logos zu einem Ding erniedrigen, was seinem Verschwinden und völliger Unzugänglichkeit gleichkäme.

Hier zeigt sich vielleicht, warum Heraklit das Hören dem Schauen vorzieht. Im Schauen liegt die reine Entbergung oder Enthüllung als Begegnung von Angesicht zu Angesicht, während im Hören gerade die entbergende Verbergung oder enthüllende Verhüllung schwingt, weil sich das Angesicht entzieht und nur die Stimme vernehmbar wird. Zugleich haben wir den Anlaß der oben erwähnten tragischen Verkehrtheit gefunden. Die Vielen verfallen der Verbergung und vergessen ihre entbergende Kraft; die Wenigen hingegen ringen sich durch die Verbergung zum wachsenden Entbergen empor.

Schließen wir diesen Abschnitt mit einem Text, der die Haltung, mit der der wahre Hörer des Logos die entbergende Verbergung besteht, verdeutlicht. „Wenn er es nicht erhofft, wird er das Unerhoffte nicht finden, da es (sonst) unaufspürbar ist und unzugänglich" (18). Das im tiefsten Sinne Unerhoffte ist der Logos; weil er verborgen ist, richtet sich das Hoffen der Menschen zunächst auf die sichtbaren Dinge; darüber hinaus ihr Hoffen zu spannen, vermögen sie anfänglich nicht, und sie wagen es vielleicht auch nicht, weil das ihnen vermessen erscheint. Doch in der Verbergung entbirgt sich der Logos, wodurch er ein leises über die Dinge hinausgreifendes Hoffen weckt; nur wer auf dieses Hoffen eingeht, es in sich zur Entfaltung bringt und sich so für das, was im dinghaften Sinne immer das Unerhoffte bleibt, öffnet, wird es wahrhaft finden, und zwar in dem Maße, wie sein Hoffen nicht erlahmt, sondern sich immer mächtiger ausstreckt. Für den aber, der im Hoffen des Sichtbaren allein befangen bleibt, indem er die Keime des höheren Hoffens entweder gewaltsam unterdrückt oder absterben läßt, bleibt das Unerhoffte unaufspürbar und unzugänglich. Deshalb wird er es als Illusion abtun und die den Logos Erhoffenden als Toren verlachen und vielleicht hassen, weil er es nicht ertragen kann, daß sie in und von einer Hoffnung leben, die er zwar in sich erstickt hat, die aber auch ihn im geheimen ruft.

II. Der Logos

Was bisher über den Menschen als Hörer des Logos gesagt wurde, setzte beim Menschen und seinem Hören an; dabei ist freilich auch schon der Logos in manchen seiner Wesenszüge sichtbar geworden. Jetzt gilt es, dieses Bild abzurunden und möglichst allseitig herauszuarbeiten, *was der Logos ist;* denn einzig so läßt sich ganz verdeutlichen, was Heraklit mit dem Menschen als Hörer gerade des Logos meint.

Gehen wir hier von einem Fragment aus, das die Verbindung mit dem früher Dargestellten herstellt. „Haben sie nicht mich, sondern den Logos gehört, so ist es weise, dem Logos gemäß zu sagen, alles sei eins" (50)[14]. Heraklit setzt also Menschen voraus, die nicht am Buchstaben- oder Verbalsinn seiner Aussprüche hängengeblieben sind, die vielmehr selbst in eigener Erfahrung den Logos vernommen haben und so erst das von ihm Verkündete wirklich verstehen können. Solche sind zu dem vorgedrungen, was uns schon früher als Weisheit oder weises Denken begegnet ist (vgl. 112 und 116); das kommt nicht zum Hören des Logos hinzu, sondern ist dieses Hören selbst oder die mit ihm gegebene innere Verfassung. Aus der Weisheit aber als der das ganze Leben formenden Kommunikation mit dem Logos entspringt von selbst das Denken und dann auch das Reden gemäß dem Logos, das die Dinge so sieht und sagt, wie sie sich vom Logos her und zum Logos hin darstellen[15]. Die Einsicht, die hierin vollzogen wird, läßt sich auf den kurzen, aber unerschöpflich inhaltsreichen Satz zurückführen, daß alles eins ist. Die ganze unabsehbare Vielheit der sichtbaren Dinge ist eins in dem einen Logos; nach dem Zusammenhang dieses Fragmentes und auf dem Hintergrund des bisher Gesagten kommt er allein als das Eine in Betracht, in dem alles eins ist. Wahre Weisheit besteht also darin, in allem das Eine zu suchen und zu finden und danach sein gesamtes Leben zu gestalten. Näher zu bestimmen bleibt: Was ist das Eine, das alles ist? Wie ist das Eine alles? Offenbar hängt vom Was das Wie ab; und im Wie zeigt sich notwendig das Was.

Im Lichte des eben besprochenen Fragments läßt sich zunächst verdeutlichen, *warum* Heraklit *das Eine,* in dem sich alles findet, ‚*Logos*' nennt. Jedenfalls heißt das Eine nicht deshalb Logos, weil es im Hören vernehmbar wird (die gewöhnliche Übersetzung ‚Wort' könnte das nahelegen); vielmehr wird das Hören erst durch den Logos in sein Wesen gestimmt und ist somit Hören, weil es den Logos vernimmt. Das Eine ist also ursprünglich in sich selbst und durch sich selbst als Logos bestimmt und ordnet sich deshalb das Hören als die ihm gemäße Weise des Vernehmens zu.

---

[14] Zu Fragment 50 vgl. M. Heidegger, Logos: Festschrift für H. Jantzen, Berlin 1951, 6—17. Ebenso neuestens derselbe, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, bes. 88—112.

[15] Das Wort ὁμολογεῖν wird gewöhnlich mit ‚übereinstimmen, gestehen' wiedergegeben. Bei Diels-Kranz wird es jetzt mit ‚dem Logos gemäß sagen' umschrieben. Das scheint uns für Heraklit, in dessen Denken der Logos eine so beherrschende Rolle spielt, berechtigt zu sein. Außerdem ist wohl in der archaischen Sprache ein zusammengesetztes Wort noch nicht so wie später über seine Bestandteile hinausgewachsen, weshalb diese in ihrer Bedeutung noch hervortreten und daher auch in der Übersetzung als solche herausgestellt werden dürfen.

Was das Eine zum Logos macht, ist gerade dies, daß in ihm alles zusammenkommt. ‚Legein' heißt nämlich seiner Urbedeutung nach ‚sammeln'; daher ist ‚Logos' dasselbe wie ‚Sammlung' und dann auch das Sammelnde, von dem alle Sammlung ausgeht. Folglich meint Logos die Sammlung, die alle Dinge zueinander in Beziehung setzt, indem sie diese auf das ursprünglich Sammelnde als den Grund jeder Sammlung bezieht[16]. Danach stellt sich der Logos als das Sammelnde im Vollzug der Sammlung oder als das Eine im Vollzug der Einigung des Vielen dar. Hieraus erwächst das Hören; der sammelnde Logos versammelt das Denken auf sich, indem er es aus der Zerstreuung an das Außen in sein eigenes Innen sammelt[17]. Das Hören als das in sich gesammelte und auf den Logos versammelte Denken ist nichts anderes als die vom Menschen her geschehende Wiederholung der Sammlung, die der Logos selber immer schon vollzieht.

Als der sammelnde Grund ist der Logos von den Menschen und allen Dingen wenigstens insoweit verschieden, als diese dem Werden und Vergehen unterworfen sind, während jener als der „immerseiende" (1) sich darüber erhebt. Wenn er aber weder aus dem Werden kommt noch dem Vergehen anheimfällt, ist er ohne Anfang und ohne Ende und in diesem Sinne ewig[18]. Zugleich tritt der Logos irgendwie der Sichtbarkeit der „sichtbaren Dinge" (56) gegenüber; diese erkennen heißt nicht ohne weiteres den Logos erfassen, weil sich die Menschen gerade dadurch in der Erkenntnis der Dinge täuschen, daß ihnen der Logos entgeht. Deshalb ist dieser weder ein sichtbares Ding unter anderen noch fällt er mit deren Summe einfach zusammen; vielmehr hat er auf eine noch näher zu bestimmende Weise hinter und über ihnen seinen Ort. — In dieselbe Richtung weist, daß der Logos nicht dem äußeren Hören des Ohres wahrnehmbar, sondern einzig dem inneren Hören des Denkens vernehmbar ist. Daher kann er nicht etwas sinnlich Wahrnehmbares sein, sondern muß etwas sein, das sich jeder sinnlichen Wahrnehmung entzieht und so eine andere und höhere Ordnung des nicht sinnlich Wahrnehmbaren, sondern einzig denkend Hör-

[16] Im ‚Beziehen' scheint das, was wohl die Urbedeutung von ‚Logos' ist, durch, nämlich ‚Verhältnis'. Dieses ist wenigstens in zwei Fragmenten der Hauptsinn des Wortes ‚Logos', nämlich in 31 (Wenn die Erde wieder zu Wasser wird, erhält dieses sein Maß nach demselben Verhältnis [λόγος], das vorher galt) und 67 a (Die Seele ist mit dem Körper fest und nach einem bestimmten Verhältnis verbunden. Im letzteren Text, der nur lateinisch überliefert ist, steht ‚proportionaliter', dem aber im Griechischen eine Wendung mit ‚Logos' entsprochen haben wird.

[17] Vgl. das zu 101 Gesagte (S. 552).

[18] Vergänglich sind die einzelnen Dinge und Menschen, überhaupt alles in der Welt. Vergänglich sind auch die einzelnen Welten, die jeweils zwischen den Weltbränden existieren (vgl. S. 562). Nicht vergänglich aber ist Welt-überhaupt, die sich im Durchgang durch die Weltbrände immer wieder erneuert (vgl. S. 565) und zu der eben der Weltbrand als Durchgangsphase gehört. Diese Welt-überhaupt könnte der durch das Feuer verleiblichte Logos genannt werden.

baren konstituiert. Wegen dieser seiner Andersartigkeit erscheint der Logos immer nur in der entbergenden Verbergung, bleibt er stets und wesenhaft das Verborgene, ordnet er sich ein in dieses Verborgene hineinreichendes Hören zu, das alles nur sinnliche Hören hinter sich läßt.

Die Sammlung, die der Logos wesenhaft besagt, wird von Heraklit des näheren dahin bestimmt, daß alles nach dem Logos geschieht (1), daß er „das All durchwaltet" (72); deshalb kommt es darauf an, „die Einsicht zu verstehen, die alles auf alle Weise steuert" (41)[19]. Hierher gehört auch, wenn Heraklit „von dem einen göttlichen" Gesetz spricht, das „gebietet, soweit es nur will, und ausreicht für alle (und alles) und darüber ist" (114). Daß alles nach dem Logos geschieht, könnte zunächst so verstanden werden, daß er lediglich die Norm oder das Gesetz ist, nach dem sich alles abspielt. Dazu kommt jedoch gemäß den anderen Texten der aktive Einfluß des Logos, der alles nach dem Gesetz, das er selbst ist, durchwaltet und steuert, der alles in sich und zu sich oder auf sich selbst hin sammelt. Dabei ist seine Macht ohne Grenzen, weil sie ausreicht, alle und alles, und zwar auf jegliche Weise, zu lenken; sie erstreckt sich so weit, wie sie will, weshalb ihr letztlich nichts widerstehen kann.

Hieraus entnehmen wir, daß der Logos das Geschehen nicht nur von außen beeinflußt, als ob es sich zunächst nach einem anderen Gesetz entfalten und er es nur nachträglich seiner Leitung unterwerfen würde; vielmehr beherrscht er das Geschehen von innen her als dessen erstes und innerstes und gar nicht von ihm ablösbares Gesetz, das den innersten Grund der Dinge schon ihrem Sein nach bildet und daher auch das aus ihnen hervorgehende Geschehen gänzlich bestimmt. Dieser Zusammenhang zeigt die besondere Natur eines jeden Seienden als Teilnahme oder Teilverwirklichung des einen allumfassenden Logos, von dem her und zu dem hin jede derartige Dingnatur allein verwirklicht und begriffen werden kann (vgl. 1); jetzt verstehen wir ganz, warum die Dinge ohne den Logos fremd und verschlossen bleiben (72).

Zugleich wird ein Weiteres deutlich; wenn der Logos über die Dinge gemäß dem Gesetz, das er selbst ist, verfügt, so vergewaltigt oder zerstört er dadurch das Seiende nicht, sondern er führt es zur Entfaltung seines eigenen Seins (Wesensnatur) und zur Teilnahme an dem allumfassenden Sein (Logos). Daher tritt der Logos als das Sein den

[19] Wir nehmen hier 41 in der gewöhnlichen Deutung, die auch von Diels-Kranz vertreten wird und nach der sich die Stelle auf den Logos bezieht. Nachher werden wir im Anschluß an Reinhardt den Text vom Sophon verstehen (S. 566). Beider Attribute decken sich weithin, wie sich aus dem ergibt, was über ihr gegenseitiges Verhältnis zu sagen ist (S. 567 f.). Der aktive Einfluß des Logos wird ausch vom Feuer her bestätigt (S. 563).

Dingen als dem Seienden gegenüber; das Sein aber wird nie vom Seienden verschlungen oder auch nur ausgeschöpft, sondern ist die Macht darüber und ihm überlegen, ja steht über ihm.

Wie der Logos dem Seienden im allgemeinen das Sein verleiht, so gewährt er dem *Menschen* im besonderen das *Menschsein*, jenes eigentliche Menschsein, das ihn über die „Barbarenseelen" (107) erhebt. Und wie der Logos das Eine ist, in dem alles Seiende gründet und sich trifft, so ist er auch als das eine „Gemeinsame" (2) der Grund, aus dem alle Menschen leben und in dem sie übereinkommen. Obwohl dieser sammelnde Grund alle auf sich hin sammelt, so legt er ihnen doch keine unentrinnbare Notwendigkeit auf; vielmehr heißt es: „Pflicht ist es, dem Gemeinsamen zu folgen" (2). Dem darin liegenden Anruf öffnen sich nur die Wenigen, während die Vielen achtlos daran vorbeigehen oder sich gar dagegen verschließen. So erscheint der Logos als die Macht, durch die der Mensch in die Entscheidung über sein Menschsein gestellt ist. Einzig indem er auf den Logos hört und seiner Weisung sich hingibt, vermag er der zu sein, der er eigentlich ist. Damit begegnet dem Menschen der Logos als das frei zu befolgende Gesetz für seine gesamte Lebensgestaltung und zugleich, da er „alles auf alle Weise steuert" (41), als die aktive Kraft, die ihn gemäß dem Gesetz, das sie selbst ist, bewegt und anfordert.

Hieraus ergeben sich bestimmte Folgerungen zunächst für den einzelnen Menschen: „Die mit Vernunft reden, müssen sich stark machen mit dem allen Gemeinsamen, wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch viel stärker" (114). Nach dem eben Gesagten ist das allen Gemeinsame der Logos; mit diesem verbunden zu sein und so sich stark zu machen, ist für den Menschen das Wichtigste, aber keineswegs das Selbstverständliche. Vielmehr muß er darum ringen, bis er noch viel unerschütterlicher als eine Stadt durch ihr Gesetz in seinem Menschsein durch den Logos befestigt ist. Dann erst ist er imstande, die rechte Einsicht in alles zu gewinnen und aus dieser heraus mit Vernunft zu reden oder von der Wahrheit erfüllt zu sprechen und ihr gemäß zu handeln.

Die Bindung an das allen Gemeinsame holt die Menschen auch aus ihrer Absonderung heraus und bindet sie in der Gemeinschaft zusammen, die also ihren tiefsten Grund ebenfalls im Logos hat. Zunächst macht sich „eine Stadt mit dem Gesetz" (114) stark; dieses aber weist über die bloß menschliche Setzung hinaus: „Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von einem, dem göttlichen" (114)[20]. Die vielen menschlichen Gesetze empfangen ihre Kraft von einem, nämlich von dem einen, aller menschlichen Gesetzgebung vorausgehenden Urgesetz, das als das allen Gemeinsame waltet und Logos heißt. Nur insoweit in dem Gesetz eines Gemeinwesens der Logos anwest, hat es wahrhaft Kraft; dann ist es aber für die Stadt auch ihr unentbehrlicher und über alles kostbarer Existenzgrund, weshalb gilt: „Kämpfen soll die Bürgerschaft für ihr Gesetz wie für die Mauer" (44).

[20] Inwiefern das eine Urgesetz etwas Göttliches bedeutet, wird später besprochen (vgl. S. 568 f.).

Nachdem wir das Was des Einen, in dem alles eins ist, bis zu diesem Punkt geklärt haben, wenden wir uns nunmehr dem *Wie* zu, nämlich der Weise, auf die in dem Einen alles eins ist. Damit stoßen wir auf Heraklits berühmte *Lehre vom Gegensatz*, in dem sich die Einheit des Logos und die Vielheit der Dinge treffen, der zeigt, wie „aus Allem Eins und aus Einem Alles" (10) ist.

Vor allem gilt es einzusehen, daß „unsichtbare Fügung stärker als sichtbare" (54) ist. Die sichtbare Fügung in den einzelnen Dingen und im gesamten Kosmos empfängt offenbar Kraft und Bestand von der stärkeren, unsichtbaren, von der allein her sie auch, da ganz in ihr gründend, begriffen werden kann. Zu der unsichtbaren Fügung aber dringen, weil sie Gegensatz-Einheit besagt, die Vielen nicht vor: „Sie verstehen nicht, wie es, auseinandergetragen mit sich selbst, im Logos zusammengeht[21]: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier" (51). Ähnlich heißt es: „Das widereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung" (8).

Der Bogen trägt den Gegensatz schon in seinem Namen: „Des Bogens Name also ist Leben, sein Werk aber Tod" (48)[22]; erst recht liegt der Gegensatz im Sein des Bogens, das gerade und einzig durch die gegenstrebige Vereinigung von Holz und Sehne gegeben ist. Das von sich aus nicht gebogene Holz wird durch die Sehne gerundet, und die von sich aus nicht gestreckte Sehne wird durch das Holz gespannt. Dabei ist die Gegenstrebigkeit der Vereinigten ebenso wichtig wie die Vereinigung der Gegenstrebigen; denn Sein und Wirkkraft des Bogens hört beide Male auf, ob nun die Vereinigten nicht gegenstrebig oder die Gegenstrebigen nicht vereinigt sind[23]. Was so am Bogen anschaulich wird, ist das Wesen der „unsichtbaren Fügung" oder das Urgesetz, nach dem und durch das alles Seiende ist. Damit hat sich das Sein des Seienden oder der Logos nach seinem Wie bestimmt als „gegenstrebige Vereinigung"; sie zeigt sich als das Sein sowohl des einzelnen Seienden als auch des Kosmos in seiner Gesamtheit.

Diese Tiefe ist den Vielen verschlossen; sie verfallen einem der beiden Extreme, entweder die Vereinigung ohne die Gegenstrebigkeit oder die Gegenstrebigkeit ohne die Vereinigung zu sehen. Dabei verfehlen sie jedesmal den Logos.

Wer nur die Vereinigung ohne die Gegenstrebigkeit sieht, kommt über die „sichtbare Fügung" nicht hinaus und kann auch sie nicht begreifen. Ihm ist entgegenzuhalten: „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen

[21] Zu „im Logos zusammengeht" vgl. Anm. 15.

[22] Das Wort βιος hat zwei Bedeutungen je nach seinem Akzent: βιός der Bogen, dagegen βίος das Leben.

[23] Die „gegenstrebige Vereinigung" wird am Bogen besonders deutlich, wenn er im Schuß gespannt ist, woraus seine Schnellkraft hervorgeht: der Bogen strebt in die flache Rundung und die Sehne in die Gerade zurück.

erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien" (53)[24]; ebenso: „Man soll aber wissen, daß der Krieg gemeinsam ist und das Recht der Zwist, und daß alles geschieht gemäß Zwist und Schuldigkeit" (80)[25]. Der Krieg ist gemeinsam, insofern aller Fügung immer und wesentlich der Wider-streit der Gegensätze innewohnt[26]; weil außerdem keine Fügung ohne diesen Wider-streit das sein kann, was sie ist, und sie deshalb ganz von ihm abhängt, erscheint der Krieg auch als Vater und König von allem. Doch bringt der Wider-streit (Heidegger übersetzt ‚Aus-einander-setzung') nicht nur die Gegenstrebigkeit der Kämpfenden, sondern ebenso deren Vereinigung zum Ausdruck; denn er führt die Kämpfenden ja gerade zusammen, damit sie sich in ihrer Gegenstrebigkeit aneinander erproben. Wie es nicht zu einem Kampf kommt, wenn die Partner nicht gegenstrebig sind, so auch nicht, wenn sie nicht aufeinandertreffen. Folglich heben Krieg, Kampf und Wider-streit die gegenstrebige Vereinigung nicht auf, sondern sie heben nur deren Gegenstrebigkeit heraus. Indem dieser Zug in der sichtbaren Fügung hervortritt, wird sie auf die unsichtbare zurückgenommen und dadurch erst in ihrer Tiefe oder ihrem Eigentlichen begriffen.

Wer nur die Gegenstrebigkeit ohne die Vereinigung sieht, kommt über die auseinanderklaffenden Gegensätze nicht hinaus und verliert jede Fügung aus den Augen. Für seinen Blick verwirrt sich alles in einem unauflösbaren Chaos; deshalb ist ihm „wie ein Haufen aufs Geratewohl hingeschütteter Dinge die schönste Weltordnung" (124). Alles kommt ihm wie ein sinnloses Hin und Wider vor oder wie das gedankenlose, kindische Spiel eines Unmündigen; darauf weist vielleicht der folgende Ausspruch hin: „Die Lebenszeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!" (52). Solche Menschen sucht Heraklit über die starr getrennten Gegensätze hinauszuführen; damit sie darin nicht hängenbleiben, stößt er sie unermüdlich in immer neuen Wendungen darauf, daß die Gegensätze nach ihrem innersten Grund „ein und dasselbe" (59, 60) sind[27]. Das zeigt mit aller Deutlichkeit ihr „wechselweiser Umsatz" (90); „denn dieses ist umschlagend jenes und jenes zurück umschlagend dieses" (88). Wie die Gegensätze in Fluß kommen oder in Bewegung geraten, bringen uns konkrete Beispiele nahe: „Das Kalte erwärmt sich, Warmes kühlt sich, Feuchtes trocknet sich, Dürres netzt sich" (126). Da sich aber die Gegensätze nie auflösen, sondern immer wieder erneuern, handelt es sich bei ihrer Selbigkeit nicht um ein leeres Einerlei, sondern eben um die „gegenstrebige Vereinigung", wobei diesmal der Ton auf „Vereinigung" liegt. Indem so „aus dem Auseinandergehenden die schönste Fügung" (8) hervortritt, wird der Mensch vom Sichtbaren in die „unsichtbare Fügung" geführt, die ein Begreifen des Sichtbaren überhaupt erst ermöglicht.

---

[24] Zu 53 vgl. M. Heidegger, Einführung, 107—110. — Der Krieg als Geschehen unter Menschen macht Sklaven und Freie; Götter und Menschen aber macht er nicht ursprünglich zu solchen, sondern er erweist sie als solche, läßt sie nach ihrem Sein in Erscheinung treten. Der unsichtbare Krieg der gegenstrebigen Vereinigung aber schickt auch Götter und Menschen erstmals in ihr Sein.

[25] Was ‚Recht' und ‚Schuldigkeit' besagen, wird hier nicht näher untersucht. Dazu vgl. M. Heidegger, außer dem schon Angeführten: Holzwege (Frankfurt 1950, 296—343), Der Spruch des Anaximander. Ferner: E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken I. Vorsokratiker und frühe Dichter, Frankfurt 1950.

[26] Heraklit zeigt an Beispielen, wie im scheinbar völlig Einen der Gegensatz wohnt; so beim Fluß: 12, 49a, 91; beim Meerwasser: 61; beim Leben: 20, 21, 26; allumfassend beim Menschen: „Wir sind, und wir sind nicht" (49a).

[27] Viele Sonderfälle zeigen die Einheit der Gegensätze. „Verbindungen" werden aufgestellt: 10, 111; eins sind Leben und Tod: 62, 77; Tag und Nacht: 57; der Weg hinauf hinab: 60; grad und krumm: 59; Anfang und Ende beim Kreisumfang: 103.

Während der Blick auf das Was im Logos vor allem dessen Einheit erkannte, hat der Blick auf das Wie auch dessen Vielheit enthüllt. Er steht nicht als die bloße Einheit einfach der Vielheit der Dinge gegenüber, sondern ist in sich selbst Einheit und Vielheit zugleich. Doch gilt es, immer wieder auf die Einheit hinzudeuten, weil gerade diese die meisten Menschen, von der Vielheit der Weltdinge betäubt, aus den Augen verlieren, weshalb sie dann auch an der Vielheit stumpf oder irre werden. Für sie ist die Einheit in der Vielheit gänzlich verborgen, während sie tatsächlich trotz aller Verborgenheit gerade in ihr entborgen ist. — Ist aber die Einheit erreicht, so gilt es, die in ihr enthaltene Vielheit nicht zu vergessen, weil jene sonst ohne Bezug zur Vielheit der Weltdinge bleibt, die dann ebenfalls dem Chaos überlassen und dem Begreifen unzugänglich sind. Danach wäre die Einheit sozusagen ohne die Vielheit entborgen, während sie uns doch tatsächlich einzig in dieser verborgen begegnet. — Ohne Einheit wäre die Welt ohne Gesetz; ohne Vielheit wäre das Gesetz nicht das Gesetz der Welt. Da also sowohl die bloße Vielheit wie auch die reine Einheit mit dem Nichts der Welt gleichbedeutend sind, ruht deren Sein in der Vereinigung beider.

Damit hat sich bei unserem Fragen nach dem Logos durch das Erfassen des Wie auch das Bild des Was vollendet. Als Einheit und Vielheit zugleich ist er genau dasselbe wie die gegenstrebige Vereinigung, die ihm gegen alle tote Statik einen ausgesprochen dynamischen Grundcharakter verleiht. Dieser bietet sich deutlich in den Worten dar: er „zerstreut sich und sammelt sich", er „naht sich und entfernt sich" (91). Der Logos zerstreut sich in die Vielheit, und er sammelt sich in die Einheit, er naht sich als das Viele, und er entfernt sich als das Eine. Die gegenstrebige Vereinigung zeigt sich als Urgesetz der Welt in jedem Ding als diesem einzelnen und im Kosmos als Gesamtheit; sie ist der Grund, aus dem alles und das All west, sie ist wahrhaft das Sein des Seienden. Sie ist auch der Sinn, der alles durchwaltet, und die Vernunft, die alles begreiflich macht[28]. Nehmen wir diese Aussagen zusammen, so haben wir einen Umriß des Logos, nach dem alles und jedes geschieht, der alles und jedes lenkt, der sich im Menschen hörbar vernehmen läßt und so zu seinem Schicksal wird[29].

[28] Mit ‚Sinn' übersetzt Diels-Kranz den Logos; andere sprechen von ‚Weltvernunft'. Alle Übersetzungsversuche zeigen das eine, daß nämlich ‚Logos' mit keinem deutschen Wort eindeutig und allumfassend wiederzugeben ist.

[29] Hier ist der Ort, ein Wort über das Verhältnis von φύσις und λόγος zu sagen. Bei Heraklit kommt φύσις dreimal vor, nämlich in 1, 112 und 123. Von ihrem Verhältnis zum λόγος gilt nach Heidegger: „φύσις und λόγος sind dasselbe." Deshalb bedeutet in Frgm. 1 κατὰ τὸν λόγον dasselbe wie κατὰ φύσιν" (Einführung, 100). Nach dem über den Logos Gesagten dürfte tatsächlich anzunehmen sein, daß Heraklit die Physis (das gemeinsame Thema der ersten Philosophen des Abendlandes) als Logos auslegt (die ihm eigene Sicht). Doch besteht vielleicht doch ein leichter Bedeutungs-

Wenn wir auf das noch archaisch undifferenzierte Denken Heraklits mit aller gebotenen Vorsicht Begriffe des Aristoteles anzuwenden versuchen, so können wir den Logos als die Formursache und wohl auch als die Wirkursache der Welt bezeichnen; ebenso dürfte er die Finalursache sein. Wie steht es aber mit der Materialursache, die doch die ersten Denker des Abendlandes vornehmlich beschäftigt hat? Darauf scheinen die Fragmente eine klare Antwort zu bieten: die Materialursache ist das Feuer. Bei näherem Zusehen jedoch läßt sich die Frage nicht so leicht lösen, weil *Feuer und Logos* nach den Texten auf eine merkwürdige Weise ineinanderspielen.

Prüfen wir zunächst die Aussprüche, in denen das Feuer als Materialursache erscheint. Die Welt „war immerdar und ist und wird sein ewig lebendes Feuer, erglimmend nach Maßen und erlöschend nach Maßen" (30). In ihrem innersten Kern ist die Welt mit allem, was sie umschließt, Feuer. Ihr Sein erwächst aus der gegenstrebigen Vereinigung der dem Feuer eigenen Gegensätze von Erglimmen und Erlöschen. Insoweit beide nach bestimmten Maßen einander die Waage halten und ineinander übergehen, sind Bestand und Geschehen der Welt gegeben[30]. Dabei vollzieht sich „Feuers Umwende" (31) so, daß aus Feuer Luft, dann aus Luft Wasser, endlich aus Wasser Erde wird; für die umgekehrte Wandlung gilt: „Die Erde zerfließt als Meer" (31), was sinngemäß auf die anderen Stufen zu übertragen ist.

Das Nichts der Welt ist mit dem Auseinanderbrechen der Gegensätze gleichbedeutend. Das eine Extrem, nämlich das völlige Erlöschen oder Verschwinden des Feuers, kommt bei Heraklit nicht vor, wohl aber das andere Extrem des völligen Erglimmens, wodurch alles in Feuer übergeht. „Wechselweiser Umsatz: des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All" (90); dieser Text scheint klar zu sagen, daß das All aus dem Feuer sich bildet und vom Feuer wieder verzehrt wird, um sich von neuem zu bilden in endlosem Wechsel. In diesem Zusammenhang kehren die oben erwähnten Gegensätze als „Mangel und Sattheit" (65) wieder, wobei nach Hippolyt der Mangel als Weltbildung und die Sattheit als Weltbrand zu deuten ist (vgl. 65, dazu 31). Die Weltbildung geschieht durch Übergehen des Feuers in die anderen Elemente und ist für das Feuer als teilweises Erlöschen ein Zustand des Mangels; im Weltbrand hingegen verzehrt das Feuer alles andere, wodurch es alle Schranken durchbricht, zu seiner Fülle erglüht und so die Sattheit erreicht, aus der es sich aber von neuem in den Mangel begibt.

Blicken wir nunmehr auf das Verhältnis des Feuers zum Logos. Nach Clemens ist es „der das Weltall regierende Logos", der das Feuer ver-

unterschied zwischen beiden. Physis meint den Prozeß des Aufganges aus dem Grunde und die Eigenart, die einem jeden Seienden daraus zuwächst. Logos hingegen bezeichnet das Urgesetz sowie die bewegende und leitende Macht in diesem Vorgang. Doch handelt es sich hierbei nicht um ein Trennen, sondern lediglich um ein Überwiegen der Momente. Beide sind letztlich dasselbe, nämlich das Sein des Seienden.

[30] Soweit geben wir Reinhardt recht, aber nicht darin, daß er den im nächsten Abschnitt entwickelten Aspekt ausschließt. Vgl. K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn 1916, 176f. — Über Weltbrand als Weltgericht vgl. 66, 63 (Hippolyt), wohl auch 14.

wandelt (vgl. 31), der also offenbar Wirkursache dieser Verwandlung ist. Da jedoch der Logos als Wirkursache immer zugleich Formursache ist, wird man nicht fehlgehen, auch das Maß, nach dem sich Erglimmen und Erlöschen vollziehen, im Logos zu suchen; geschieht doch alles nach ihm. Diese Annahme wird in etwa bestätigt: „Die Erde zerfließt als Meer, und dieses erhält sein Maß nach demselben Logos, der galt, ehe es Erde ward" (31).

Doch die Fragmente führen das Feuer und den Logos noch enger zusammen. „Das Weltall aber steuert der Blitz" (64). Nach Hippolyt versteht Heraklit unter Blitz „das ewige Feuer", das „Ursache der ganzen Weltregierung" ist (vgl. 64). Es wird auch „immerlebend" (30) genannt, ja nach Hippolyt sogar als „vernunftbegabt" (64) bezeichnet. Außerdem trägt das Feuer Einheit und Vielheit zugleich in sich: „Sich wandelnd ruht es aus" (84a); sich wandelnd in seiner Vielheit, ruht es aus in seiner Einheit[31]. Schließlich ergibt sich aus ihm das Sein der Welt einzig insofern, als es die gegenstrebige Vereinigung von Erlöschen und Erglimmen, von Mangel und Sattheit besagt. — Hieraus ist eine weitgehende Deckung des Feuers mit dem Logos zu entnehmen. Wie dieser ist es ewige Wirkursache und Lenker des Alls; wie dieser ist es Vernunft, weil es durch seine Wandlungen das Seiende begreiflich macht; wie dieser begründet es das Sein der Welt als Einheit und Vielheit zugleich oder als gegenstrebige Vereinigung. Auf keinen Fall ist das Feuer nur Materialursache, weshalb es sich auch nicht in ausschließender Entgegensetzung vom Logos abhebt.

Eine ergänzende Sicht bietet die Beziehung des Feuers zur Seele. Sie entsteht durch eine Umwandlung, die zum Feuer hinführt. „Seelen dünsten aus dem Feuchten hervor" (12); genauer: „Für Seelen ist es Tod, Wasser zu werden, für Wasser aber Tod, Erde zu werden. Aus Erde aber wird Wasser und aus Wasser Seele" (36). Die Seele bildet sich aus dem Wasser, wenn dieses verdunstet, also zu Dunst, Luft, Hauch wird; in dem Hauch des Atems als Lebensodem liegt die Verbindung mit dem Leben. Je weiter sich die Seele vom Feuchten entfernt, desto mehr Kraft kommt ihr zu. Deshalb ist ein Betrunkener ohne Verstand; „denn feucht ist seine Seele" (117). Im Gegensatz dazu gilt: „Trockene Seele weiseste und beste" (118); weil das Feuer das Feuchte trocknet, ist die trockene Seele diejenige, die dem Feuer nahesteht oder in der das Feuer die Oberhand gewonnen hat; sie ist als die weiseste und beste durch das Feuer konstituiert. Nun hat sich aber der Seele der Logos übereignet (vgl. 45, 115)[32], und jene ist die weiseste und beste, die auf den Logos hört oder in der er die Herrschaft angetreten hat.

[31] Bildhaft kommen Einheit und Vielheit des Feuers in 67 zum Ausdruck. Das eine Feuer nimmt viele Namen an je nach dem Duft des Räucherwerks, das ihm beigemengt ist. [32] Vgl. S. 552f.

Also geht der Vorrang des Logos mit dem Vorrang des Feuers parallel, ja dieser scheint die Wurzel jenes zu sein. — Daß der Zusammenhang zwischen Feuer und Seele nicht als primitiver Materialismus zu verstehen ist, dürfte klar sein. Nicht wird die Seele zum bloß materiellen Feuer erniedrigt; vielmehr wird das Feuer, ohne seine materiellen Eigenschaften zu verlieren, auf die Höhe des Seelischen, ja Geistigen emporgehoben, was auch bereits aus dem vorigen Abschnitt ersichtlich war[33]. Hier weisen wir noch einmal auf die archaische Undifferenziertheit des Denkens von Heraklit hin, die ein Ineinanderschwingen des feinsten Materiellen mit dem Seelischen, ja Geistigen möglich macht, ohne daß eine vergröbernde Gleichsetzung stattfindet.

Wie stellt sich nach allem das Verhältnis des Logos zum Feuer dar? Beide stehen einander überaus nahe, sind aber nicht schlechthin identisch. Man könnte sagen, es spanne sich eine genaue Entsprechung zwischen ihnen, so daß das, was der Logos im Unsichtbaren darstellt, das Feuer im Sichtbaren ist, nämlich das ursprünglich Konstituierende, das letztlich Gründende, das Sein des Seienden. Das Feuer läßt sich als das Symbol, als der sichtbare Ausdruck oder das sichtbare Gegenstück, vielleicht als der Leib des unsichtbaren Logos fassen. Vor allem ist es die gegenstrebige Vereinigung im Logos, die im Feuer wiederkehrt und dieses zum Symbol von jenem macht. Wegen dieser umfassenden Entsprechung wird dann auch das, was zunächst dem einen Pol zugehört, auf den anderen übertragen. So nimmt der Logos, der von sich aus Form-, Wirk- und Finalursache ist, bis zu einem gewissen, nicht näher bestimmbaren Grade das Eigene der Materialursache in sich auf. Umgekehrt werden dem Feuer, das von sich aus Materialursache ist, einige Züge des Logos zugeschrieben, wodurch es sich vor allem zur Wirkursache im Sinne der Lenkung des All und zum Seelischen, ja Geistigen im Sinne der logoserfüllten Seele und der Weltvernunft erhebt. Abschließend darf man feststellen, daß der Logos dem Feuer, schlechthin gesprochen, übergeordnet, nur in gewisser Hinsicht gleichgeordnet und in keinem Falle untergeordnet ist.

Eine letzte wichtige, aber schwierige Frage bleibt zu beantworten, nämlich die nach Immanenz oder Transzendenz. Ist das, was der hörende Mensch vernimmt, etwas Immanentes, etwas zur Welt als Gesetz, Sinn, Vernunft Gehöriges, oder bricht damit etwas Transzendentes, etwas die Welt Übersteigendes in sein Dasein ein?

Für die Weltimmanenz des Logos spricht, daß er nicht reine Einheit, sondern Einheit und Vielheit zugleich oder „gegenstrebige Vereinigung" (51) ist. In dieselbe Richtung weist das Attribut „immerlebend"

[33] Nach 27 und 63 scheint Heraklit die Unsterblichkeit der Seele zu lehren. Clemens und Hippolyt schreiben ihm auch Auferstehung und Gericht zu: 14 und 63. Nach 62 gibt es einen gegenseitigen Übergang zwischen Sterblichen und Unsterblichen.

(30), das dem Feuer beigelegt wird, aber nach dem oben dargelegten Symbolzusammenhang auch vom Logos auszusagen ist. Dieser lenkt also die Welt nicht als von außen anstoßender Beweger, sondern als von innen her in die Entfaltung drängende und wirkende „Entelechie", ein Ausdruck, der freilich schon die schärfere Prägung einer späteren Zeit in sich trägt. Insbesondere ist es unmöglich, den Logos als Weltschöpfer oder auch nur als Weltbaumeister anzusetzen; denn „diese Weltordnung (Kosmos), dieselbige für alle, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendes Feuer" (30)[34]. Der Kosmos bedarf keiner ihn übersteigenden Ursache, weil er sich ähnlich wie ein Organismus aus sich selbst entwickelt, indem er in ewigem Gang sich immer wieder aus dem Weltbrand erneuert. Was die Götter betrifft, so scheinen auch sie in die Welt hineinzugehören und der gegenstrebigen Vereinigung zu unterliegen; diese oder der Krieg ist Vater und König auch der Götter, die er genau wie die Menschen als solche erweist und letztlich konstituiert (vgl. 53). Nach allem muß man sagen, daß der Logos sicher der Welt immanent ist oder als das Sein dem Seienden innewohnt.

Gegen dieses Ergebnis lassen sich Gründe für die Welttranszendenz des Logos anführen; doch scheinen diese nicht durchschlagend zu sein. So hebt sein Immersein (vgl. 1) oder seine gewisse Ewigkeit den Logos nicht über die Welt hinaus, weil auch das Feuer „immerlebend" ist und ebenfalls die Welt „immer war und ist und sein wird" (30); dabei ist freilich nicht die einzelne, zwischen zwei Weltbränden bestehende, sondern die im Durchgang durch die Weltbrände unaufhörlich sich erneuernde Welt gemeint[35]. — Man könnte ferner vermuten, das Lenken, Steuern, Regieren der Welt verlange einen ihr überlegenen Logos, zumal dieser als „vernunftbegabt" (64), als „Gedanke" (41) oder Einsicht und als Wille (vgl. 114) erscheint. Doch lassen sich Einsicht und Wille hinreichend als objektive Vernunft und naturhaftes Streben, die unbewußt im All als Gesamtheit und in jedem Einzelnen walten, deuten; mehr als, daß alles danach als Norm und dadurch als aktiver Kraft geschieht, sagen auch die Worte ‚Lenken, Steuern, Regieren' nicht, deren anthropomorpher Klang weitere Schlüsse kaum rechtfertigt. — Schließlich bleibt zu erwähnen, daß man mit den Maßen der Weltdinge die Seele und erst recht den Logos nie einholen kann (vgl. 45); er geht nicht-kommensurabel darüber hinaus und scheint deshalb von anderer Art als sie zu sein. Gewiß ist der Logos nicht durch Aneinanderreihung oder Summation von Dinghaftem erreichbar, weil er allen Dingen und Gegensätzen als ihr sie alle umfassender und in sich einiger Grund überlegen ist; auf kein Ding und keinen Gegensatz eingeengt, erscheint er irgendwie grenzenlos. Obwohl er so als das Sein jedes Seiende überragt, kann er noch der immanente Weltgrund sein, liegt ein eindeutiges Zeichen der Transzendenz nicht vor.

---

[34] Fragment 30 sagt zunächst nur, daß die Welt von keinem der Götter und Menschen gemacht ist, weil diese ja selbst innerweltliche Wesen sind (vgl. Am. 24). Weiter spricht das Fragment klar der Welt einen zeitlichen Anfang ab: sie ist immerdar ewiges Feuer. Obwohl damit an sich noch nicht entschieden ist, ob die Welt vielleicht von einem über den Göttern stehenden Wesen gemacht ist, so scheint doch die Entschiedenheit der Ablehnung jedes Geschaffensein der Welt, von welcher Macht auch immer, auszuschließen.

[35] Vgl. Anm. 18.

Gibt es also bei Heraklit überhaupt nichts Transzendentes? Wir halten dafür, daß, soweit überhaupt in diesem archaisch undifferenzierten Philosophieren Immanenz und Transzendenz auseinandertreten, sehr wohl ein Transzendentes zu finden ist; nur haben wir es zunächst nicht im Logos, sondern im Sophon zu suchen[36]. Dieses begegnet uns im Fragment 41, das nach Reinhardts Rezension lautet: „Wahre Einsicht hat allein das Eine, das Allweise, als die da ist: alles durch alles zu regieren". Anderswo kehrt dieselbe Formel wieder: „Eines, das allein Weise" (32). Nehmen wir dazu noch die entscheidende Stelle: „Von allen, deren Worte ich vernommen, gelangt keiner dazu, zu erkennen, daß das Weise etwas von allem Abgesondertes ist" (108). Die Texte kreisen um etwas, das in betonter Weise das Eine genannt wird, für das also seine Einheit kennzeichnend ist. Von welcher Art diese Einheit ist, ob sie durch die Vielheit gebrochen (wie beim Logos) oder der Vielheit überlegen ist, wird sich noch zeigen. Ebenso wie seine Einheit ist für das Eine wesentlich, daß es das Weise (108), ja das allein Weise (32) ist, das allein wahre Einsicht hat (41). Das Eine schlechthin ist das Weise schlechthin; anscheinend gilt seine Einheit als unvergleichlich und seine Weisheit als einzigartig; vielleicht darf man sagen, es sei die Einheit selbst und die Weisheit selbst. Das allein Weise aber erhebt alles in die Deutlichkeit, Klarheit, Offenheit, läßt alles als es selbst erscheinen und (weil das letztlich nur so möglich ist) als es selbst sein.

Die Frage bleibt, ob das Weise nur Anderes in die Offenheit erhebt oder auch für sich selbst offensteht und sich selbst erscheint, ob es also nur objektive oder auch subjektive Vernunft ist. Für die letztere Annahme scheint zu sprechen, daß das Weise allein wahre Einsicht hat (vgl. 41). Wenn dieses nämlich erstmalig alles in die Offenheit und damit in das Sein treten läßt, steht es im Ursprung von allem und kann deshalb wahre Einsicht in einem solchen Maße haben, daß daneben jede andere verblaßt. Nun aber besagt Einsicht-haben wesentlich dasselbe

[36] Unzweifelhaft sagt σοφίη in 112 nichts weiter als menschliche Weisheit; ebenso sicher heißt σοφόν in 50 nur „es ist weise", nämlich für den Menschen; genau so hat man vor Reinhardt 41 verstanden. — Anderseits ist nicht zu bestreiten, daß σοφόν in 32 etwas Übermenschliches meint. Das σοφόν in 108 hat Diels früher im Sinne menschlicher Weisheit gedeutet, wobei der Sinn von πάντων κεχωρισμένον nie befriedigend erklärt werden konnte; heute übersetzt Kranz „das Weise", womit auf etwas Übermenschliches verwiesen ist, das allein etwas von allem Abgesondertes sein kann. Was 41 betrifft, so bleibt Kranz bei der herkömmlichen Deutung. Dagegen hat Reinhardt auch 41 auf das übermenschliche Weise gedeutet, wobei er das als Form unmögliche ὁτέη durch ἐτεῇ ersetzt. Vgl. Reinhardt, Parmenides, 200, Anm. 1. Nach diesem ist τὸ σοφόν für Heraklit das göttliche Weltprinzip (ebd. 205 f. und 219); doch können wir Reinhardt nicht folgen, wenn er den Logos nicht als Weltgesetz und Weltvernunft, sondern als Denkgesetz nimmt (ebd. 219). Nach allem bleibt die Frage allein die, ob das Sophon dasselbe wie der immanente Logos oder etwas von ihm Verschiedenes und deshalb irgendwie Transzendentes ist.

wie subjektive Vernunft, folglich Allein-wahre-Einsicht-haben dasselbe wie höchste subjektive Vernunft; als solche stellt sich also hier das Weise dar[37]. Dazu kommt, daß sich die Einsicht nicht auf das Wissen beschränkt, sondern untrennbar zugleich Tat ist, wodurch sie erst in ihre volle Wirklichkeit tritt. Selbstverständlich entspricht der allein wahren Einsicht, die alles erstmals erscheinen und sein läßt, als Tat einzig das Steuern, Regieren, Lenken von allem durch alles oder nach allem, nämlich in jeder Hinsicht, das Regieren also des Alls in seiner Gesamtheit und jedes einzelnen Wesens darin.

Die Krönung dessen, was Heraklit über das Weise zu sagen hat, ist eine Erkenntnis, zu der keiner vor ihm gelangt war. Daher muß es sich um eine sehr erhabene und deshalb äußerst verborgene oder nur schwer zugängliche Wahrheit handeln. Infolgedessen dürfen wir der Aussage, das Weise sei etwas von allem Abgesondertes, höchstes metaphysisches Gewicht beilegen. Das Weise sei etwas Abgesondertes, heißt wohl, daß es sich seinem Wesen nach von allem unterscheidet und anderen Wesens als alles Übrige ist, daß es ferner seinem Bestand nach alles übersteigt und nicht nur durch das Bestehen alles anderen besteht, sondern eigenen Bestandes ist. Die Absonderung des Weisen betrifft nicht nur das einzelne Seiende in der Welt, sondern auch das Weltall als ganzes, weil es sonst nicht wirklich von allem abgesondert genannt werden könnte. Eine Bestätigung bietet der Logos, der nie ‚abgesondert' heißt, offenbar weil er zwar die einzelnen Dinge, nicht aber die Welt in ihrer Geamtheit übersteigt. Wie also der Logos das dem Seienden innewohnende oder immanente Sein ist, so stellt sich das Weise als das über alles Seiende hinausschreitende oder transzendierende Sein dar. Damit zeigt dieses sich auch als die aller Vielheit überlegene oder reine Einheit und ebenso als subjektive Vernunft; denn objektiv kann nur jene Vernunft sein, die dem Seienden innewohnt.

Wie sich aus allem ergibt, unterscheiden wir das Weise vom Logos und stellen dem immanenten Logos das transzendente Weise gegenüber. Doch gehören Logos und Sophon ihrem Wesen nach auf das innigste zusammen. Man darf wohl den Logos als das innerweltliche Gegenstück oder Abbild, als den innerweltlichen Widerschein des überweltlichen Sophon bezeichnen. Deshalb verweist auch der Logos mit manchen seiner Züge in die Transzendenz. So wurzelt die durch die Vielheit gebrochene Einheit in der reinen Einheit, und in der objektiven Vernunft spiegelt sich die subjektive wider; von dieser geht letztlich durch die Vermittlung jener die Lenkung des Geschehens in der Welt aus. Auch in der Nicht-einholbarkeit oder Inkommensurabilität des Logos

[37] Die Auslegung im Sinne der subjektiven Vernunft ist bereits im Hinblick auf 108 vollzogen; sonst kämen wir hier wohl genau so wenig wie beim Logos über die objektive Vernunft hinaus (vgl. S. 565).

durch die sichtbaren Wesen leuchtet die Weltüberlegenheit des Sophon voraus.

Freilich darf die Transzendenz des Sophon auch nicht überschätzt werden; sie wird von Heraklit mehr geahnt als klar erkannt und durchgeführt, wenngleich ihm die Tiefe des hier waltenden Geheimnisses irgendwie aufgegangen zu sein scheint. Was wir zur genaueren Bestimmung des ‚Abgesonderten' beibrachten, ist nicht als scharf umrissene, gesicherte Aussage, sondern als Richtung einer möglichen Deutung zu nehmen. Einerseits gilt es, nicht zu verkennen, welch großes Ereignis im Werden der abendländischen Philosophie das erste Aufblitzen der Transzendenz bei Heraklit war; anderseits ist ebensowenig zu übersehen, daß wir hier noch weit von der Transzendenz entfernt sind, die sich in der Philosophia perennis durch die Arbeit vieler Jahrhunderte allmählich ausgeprägt hat. In ihr sind die unverkürzte Unendlichkeit und Freiheit des Schöpfers sowie das Erschaffen der Welt aus dem Nichts enthalten. Bei Heraklit findet sich vielleicht ein Schimmer der Unendlichkeit darin, daß das Sophon alle einzelnen Dinge und Gegensätze ebenso wie deren Gesamtheit als Kosmos hinter sich läßt. Die Freiheit aber scheint nicht auf, und das Erschaffen wird ausdrücklich abgelehnt (vgl. 30). So nähert sich die Transzendenz des Sophon doch wieder der Immanenz des Logos, ohne aber mit dieser zusammenzufallen. — Fragen wir mit aller Vorsicht von Aristoteles her nach der Ursächlichkeit, die dem Sophon im Vergleich zum Logos zukommt, so tritt wohl zunächst an die Stelle der immanenten Formursache die transzendente Exemplarursache. Außerdem scheint ein aktiver wirkursächlicher Einfluß im Sinne des Lenkens oder Regierens im Bezug auf das Weltgeschehen zu bestehen[38]. Schließlich darf vielleicht auch von Finalursächlichkeit die Rede sein, weil diese mit der Exemplarursächlichkeit auf das engste zusammenhängt[39].

Unsere Erörterungen haben uns an die Schwelle des *Gottesproblems* geführt. Wie sehr gerade hier der Mensch sich öffnen muß und wie wenig er sich gewöhnlich öffnet, weiß Heraklit genau: Das Meiste des Göttlichen „entzieht sich der Erkenntnis aus Mangel an Zutrauen" (86); man könnte auch übersetzen: aus Unglaube (ἀπιστίη); der Mensch leistet nicht die gläubige Hingabe, die unerläßliche Wurzel aller tieferen Erkenntnis göttlicher Wirklichkeiten ist[40]. Darum verlieren sich die Vielen in den Göttervorstellungen und Göttergeschichten der Mythologie, die das eigentlich Göttliche oft mehr ver- als enthüllen.

Den wahren Zugang zum Göttlichen bietet das die Welt durchwaltende Urgesetz: „Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von einem, dem göttlichen" (114). Das Urgesetz des Alls ist göttlich,

[38] Vgl. Anm. 34. Mit der Ablehnung des Erschaffens oder Machens scheint nicht ohne weiteres das Lenken oder Regieren geleugnet zu sein.

[39] Man könnte unserer Auslegung entgegenhalten, sie sei durch eine nutzlose Verdoppelung des Weltprinzips verdächtig. Vielleicht gehört aber gerade dieser Anschein in den archaischen Stand des heraklitischen Denkens hinein. Das Hauptgewicht liegt im immanenten Weltprinzip des Logos; 30 gehört ganz in diese Sicht. Darüber hinaus aber vollzieht sich zugleich ein erstes Aufleuchten des transzendenten Weltprinzips, ohne daß dessen Rolle und Bedeutung schon ganz erkannt ist und ohne daß schon hinreichend vom Logos auf das Sophon all das übertragen wird, was diesem zugehört. Gerade dieses Unausgeglichene zeigt das Anfängliche dieses Denkens.

[40] Vgl. das über 18 S. 554 Gesagte. Vielleicht bezieht sich 18 mehr auf das Sophon als auf den Logos.

insofern darin das Wesen des Göttlichen widerleuchtet und alles Geschehen in einer gewissen Entsprechung dazu gelenkt wird. Letztlich fällt das Urgesetz mit dem Logos zusammen; nun berichtet Clemens von dem nach Heraklit „das Weltall regierenden Logos und Gott" (31). Wenn hier der Logos ohne weiteres Gott genannt wird, so ist das wenigstens in dem Sinne zu verstehen, daß er die innerweltliche Erscheinung oder das der Welt innewohnende Abbild Gottes ist. Gerade davon scheint auch zu gelten: „Der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger. Er wandelt sich aber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach dem Duft eines jeglichen heißt" (67). Tatsächlich ist der Gott im Sinne des Logos die Einheit aller Gegensätze, indem er als ihr in sich einiger Grund sie alle umfängt. Da jedoch der Logos mit der Einheit zugleich die Vielheit oder die gegenstrebige Vereinigung enthält, wandelt sich dieser Gott je nach den Gegensätzen und Dingen; indem er sich in sie entfaltet, so in sie eingeht und nach ihnen heißt, bewahrt er aber stets seine Einheit und löst sich nicht in die Vielheit auf. — In dieser Schicht bewegt sich die Mythologie des Heidentums, wobei es allerdings dem Mißverständnis unterliegt, aus den vielen Erscheinungen des einen innerweltlichen Göttlichen viele Götter zu machen, die dann naturgemäß der gegenstrebigen Vereinigung als auseinandergetretene Gegensätze unterzuordnen sind.

Es ist kein Zufall, daß in dem eben besprochenen Text das Feuer erscheint; ist es doch, wie wir früher sahen, das sichtbare Gegenstück zu dem unsichtbaren Logos, wodurch bestätigt wird, daß es hier wirklich um den Logos als den innerweltlichen Gott geht. Vielleicht liegt aber gerade in der bildhaften Aussage, die sich des Feuers bedient, zugleich schon ein Hinweis, der zur Transzendenz führt. Das vielfältige Räucherwerk nämlich, in dem sich die Vielheit ausspricht, ist dem einen Feuer nur beigemengt, gehört also nicht ursprünglich und wesentlich zu diesem Element. So gesehen, hinkt das Bild, wenn man es auf die durch die Vielheit wesentlich gebrochene Einheit des immanenten Göttlichen bezieht, gewinnt es jedoch eine stille Transparenz, wenn man darin eine Vordeutung auf die der Vielheit überlegene Einheit des transzendenten Göttlichen erblicken darf[41].

Ausdrücklich in dieses hinein stellt der folgende Text: „Eines, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden" (32). Das Sophon will nicht Zeus heißen, weil es seinem Wesen widerstreitet, unter die innerweltlichen Götter der Mythologie eingereiht oder auch nur mit deren höchstem gleichgesetzt zu werden. Zu-

[41] Über die bloßen Götter scheinen auch die Anm. 12 angeführten Fragmente hinauszuweisen, die so sehr die Begrenztheit alles Menschlichen angesichts des Göttlichen betonen.

gleich will es Zeus heißen, weil das letztlich mit dem höchsten der Götter Gemeinte den innerweltlichen Raum durchbricht und genau das überweltliche Göttliche oder den transzendenten Gott trifft. Nach unserer Auslegung bietet diese Stelle eine Bestätigung dafür, daß die Absonderung des Sophon tatsächlich Transzendenz besagt. Außerdem wird wohl die Auffassung des Sophon im Sinne der subjektiven Vernunft erhärtet; denn der Name ‚Zeus' bezeichnet ein geistig bewußtes, personales Wesen, weshalb das Sophon, obwohl es als Neutrum zunächst nur das Göttliche zu erreichen scheint, im letzten doch mit dem irgendwie geahnten transzendenten Gott zusammenfällt. So hebt schon bei Heraklit ein hohes Gottesbild an, aber es hebt erst an.

Schauen wir zum Schluß auf die Hauptabschnitte des vielverschlungenen Weges zurück, den wir durchschritten haben. Der Mensch kann nur als Hörender Mensch sein; in dem Maße, wie er mehr und mehr ein wahrhaft Hörender wird, ist er imstande, sein Menschsein zu verwirklichen. Im Hören verbindet sich der Tiefengrund oder Logos der Seele (45) mit dem Logos, nach dem alles geschieht (1) und der sich der Seele als Triebkraft zu unabsehbarem Wachstum übereignet (115). Soweit der Mensch den Logos vernimmt, begegnet er dem Sein, das als Gesetz, Sinn, Vernunft dem Seienden innewohnt und den weltimmanenten Widerschein des Göttlichen darstellt. Dadurch aber hat er an dem Sophon teil als dem das Seiende übersteigenden Sein, das der transzendente Gott ist, wie er Heraklit innerhalb seiner geschichtlichen Grenzen zugänglich wurde.

Nach allem steht der Mensch als Hörer des Logos in einem Bereich, der vielleicht in einem letzten Fragment angedeutet wird: „Das Gewohnte ist dem Menschen der Daimon" (119)[42]. Daimon meint die innerste Daseinsmacht, die den Menschen in allem Sichtbaren und über alles Sichtbare hinaus in Anspruch nimmt. Er umfaßt vor allem die jenseitige Gottheit samt ihrem Walten im Diesseits, dazu den hieraus hervorstrahlenden numinosen Charakter, der allem erst sein Schwergewicht und seine Bedeutsamkeit verleiht. Da sich im Logos das Diesseits mit dem Jenseits verbindet, strömt besonders in ihm alles zusammen, was zum Daimon gehört, bedeutet Hören auf den Logos dasselbe wie Hören auf den Daimon nach all dem, was er umschließt. Deshalb ist für den Menschen als Hörer des Logos der Daimon das Gewohnte oder das ihm Zugewiesene, das für ihn immer mehr wirklich das Gewohnte, das ihm ganz Vertraute werden soll[43].

[42] Das Fragment 119 wird bei Diels-Kranz in einem psychologischen Sinne übersetzt, der Heraklits sonstiger Denkart völlig fremd scheint. Unsere Deutung folgt M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt 1949, 39—41.

[43] In der Möglichkeit, davon abzufallen, zeigt sich nicht nur die Freiheit des Menschen, sondern wohl auch die Doppeldeutigkeit des Daimon als Heil oder Unheil.

Besprechungen

Lumpe, A., *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon.* gr. 8° (67 S.) München 1952, Foth. DM 2.50.

In schlichter und einfacher Sprache möchte der Verf. „durch sorgfältige kritische Quellenanalyse" (5) die Philosophie des Xenophanes darstellen. Ein kurzer Abriß über die griechische Philosophie vor Xenophanes (6—9) wie Angaben über dessen Leben, Persönlichkeit und Dichtungen (9—17) werden der Hauptuntersuchung vorausgeschickt. Den entscheidenden Teil der Dissertation bildet die Gotteslehre des Xenophanes (17—31; vgl. dazu auch: W. Jaeger, The Theology of the early greek Philosophers, Oxford 1948, 38—54: Xenophanes' doctrine of God). Die überlieferten Zeugnisse gestatten nämlich eine verhältnismäßig klare Interpretation. Die Ablehnung jeder „menschlichen Gestalt" und „menschlichen Begrenztheit" (17—22) kennzeichnet das Gottesbild. Xenophanes stellt sich Gott als „persönliches, denkendes Wesen" (18) vor, dessen Erkennen „einfach und unmittelbar" ist; so nähert sich seine Gottesauffassung „dem Begriff des reinen Geistes" (18). Als Wesensmerkmal besitzt dieser Gott die „unendliche Vollkommenheit" (18 20). Gott und Welt (22 bis 26) sind nicht identisch, sondern „substantiell" (23 65) verschieden. Keinen Glauben verdienen jene Berichte, die behaupten, Xenophanes habe seinem Gott Kugelgestalt zugeschrieben (22—26). Gott unterliegt nicht dem „ständigen Wandel" (26); er vermag zwar das „All mit der Kraft seines Geistes zu erschüttern" (19), aber Schöpfergott ist er nicht. Neben diesem Gotte läßt Xenophanes auch noch andere untergeordnete Götter existieren (26—28). Erde und Wasser werden als Prinzipien des unentstandenen Kosmos aufgefaßt, deren „periodische Ent- und Vermischung" (65) den Weltprozeß ausmachen (36—43).

Daß die Erkenntnislehre des Xenophanes stark umstritten ist, hat in der Dürftigkeit der überlieferten Zeugnisse seinen Grund (31—36). So kommt es, daß die einen ihn als Skeptiker sehen, andere als Empiriker, der nur der Sinnenerkenntnis Wahrheitsgehalt zugesteht, wieder andere halten ihn für einen Rationalisten, für den nur die „νόησις" zur Erkenntnis führt. Der Verf. nun glaubt ihn als „kritischen Realisten" (36) ansprechen zu können, für den menschliche Erkenntnis zwar keine adäquate und vollkommene ist, wohl aber eine inadäquate und unvollkommene. Diese Interpretation leitet der Verf. aus der Tatsache ab, daß Xenophanes seine Gotteslehre „mit strenger Gewißheit" vorträgt (34), indem er „durch spekulative Durchdringung der empirischen Gegebenheiten zur Erkenntnis erfahrungstranszendenter Realitäten" gelangt (35). Dieser Deutung scheint frgm. 34 zu widersprechen, nach dem es kein genaues Wissen (σαφές) über Götter wie über alle Dinge (περὶ πάντων) gibt; denn „an allem haftet Scheinmeinen" (vgl. Diels-Kranz). Vom Verf. wird diese Schwierigkeit gelöst einmal durch den Hinweis, Xenophanes kenne keine Scheidung „zwischen einem Reich der „ἀλήθεια" und einem Reich der „δόξα" (35), dann durch die Deutung von „δόκος", das im Gegensatz zu „σαφές" stehe, als unvollkommene Erkenntnis, und durch die Deutung von „σαφές" als vollkommene und adäquate Erkenntnis (36). Hier könnte man aber dem Verf. entgegenhalten: Sollte diese Unterscheidung, die aus der aristotelisch-scholastischen Philosophie bekannt ist, mit all ihren Voraussetzungen und Folgerungen für einen Denker aus archaischer Zeit überzeugend zutreffen, müßte man die Forderung stellen auf eine bessere philologische Begründung. Ein ausgewogenes philosophisches System darf man nicht bei einem Vorsokratiker erwarten.

Das bisher sichtbar gewordene idealistische Denken des Xenophanes kommt auch in der Anthropologie (43—46) zum Durchbruch. Sie hebt den Vorrang geistiger Leistungen gegenüber den körperlichen hervor, dabei „wertet sie einen maßvollen Lebensgenuß durchaus positiv" (44). Religiös fundiert ist die Ethik, denn Gott hütet und stiftet den Nomos (45). Gesichertes über die Seelenlehre (45—46) auszusagen, ist schwierig. Hier hätte der Verf. einem wichtigen Problem seine Aufmerksamkeit schenken können. Aus dem Verhältnis Platon—Aristoteles wissen wir, daß psychologische Erkenntnisse entschieden über Probleme wie Denken und Sein, Geist und Materie. Von dieser Sicht aus dürften z. B. die Frage Gott und Kosmos (41—43)

wie auch besonders die Schwierigkeiten aus frgm. 34 keine unbedeutende Vertiefung erfahren. — Abschließend weist der Verf. hin auf die Beziehung des Xenophanes zu Parmenides (47—59) und auf die Stellung des Heraklit (59—63). Während W. Jaeger jede Beziehung zwischen Parmenides und Xenophanes leugnet (56), Reinhardt und Gigon ihn von Parmenides abhängig sein lassen (57), trägt der Verf. die Meinung vor, Parmenides habe den Xenophanes „fort- und umgebildet" (59; ebenso auch: Deichgräber, Rh. M. 87 [1938] 31), indem er an die Stelle der „Ordnungseinheit der Welt" (65) die „numerische Einheit des Seins" (65) setzte. — Heraklit und Xenophanes kannten sich (59), dagegen ist kontrovers die Beziehung zwischen Heraklit und Parmenides. Nach Jaeger besteht zwischen beiden keine Beziehung, Reinhardt meint, Heraklit setze den Parmenides voraus, die „herkömmliche Auffassung läßt Parmenides gegen Heraklit polemisieren" (59). Dieser Ansicht schließt sich der Verf. an (63).

Mit anerkennenswertem Erfolg hat sich der Verf., Philologie und Philosophie verbindend, bemüht, in die Gedankenwelt eines archaischen Denkers einzudringen. Manche Formulierung hätte mit Vorsicht gefaßt werden müssen, wie z. B. die Behauptung von der „unendlichen Vollkommenheit Gottes" (18); sachlich dürfte das kaum haltbar sein. Die wichtige Abhandlung über die Gotteslehre (17—28) legt es außerdem sehr nahe, den historischen Quellenbefund philosophisch anzugehen mit Hilfe des Begriffes der Analogie wie der Wirklichkeit und Möglichkeit. Außerdem hätte z. B. das Gottesbild des Xenophanes in seiner Eigenart noch eindrucksvoller erfaßt werden können durch einen Vergleich mit der Archelehre etwa eines Pythagoras (9), der das quantitative Element zur Grundlage seiner Archespekulationen macht. Für diese Frage wäre z. B. Keplers Harmonike mundi ein vorzüglicher Wegweiser gewesen. Endlich wird man wohl kaum dem Verf. ganz zustimmen können, wenn er S. 22 schreibt, „die Gotteslehre des Xenophanes sei im wesentlichen aus der Spekulation des Philosophen selbst entstanden". Um das Kernstück, nämlich das Problem, die Vielheit aus der Einheit heraus zu verstehen, rangen doch schon die Vorgänger.

K. Ennen S. J.

Coreth, E., S. J., *Das dialektische Sein in Hegels Logik* (Glaube und Forschung, 1). gr. 8° (191 S.) Wien 1952, Herder. S 37.90, DM 7.50, Sfr 8.65.

In dieser Monographie, welche die neue Reihe aus dem Herder-Verlag Wien „Glaube und Forschung", Österreichische Beiträge aus Theologie, Philosophie und Grenzgebieten, eindrucksvoll eröffnet, geht es um das Ganze hegelscher Ontologie, um den Sinn von Sein bei Hegel (12). Wenn gesagt wird, es fehle noch eine systematische Studie über das Sein bei Hegel (14/15), dann darf doch in etwa an H. Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (Frankfurt am Main 1932), erinnert werden. Er stellt schon sehr bewußt die Seinsfrage an Hegel, die Frage nach „Hegels Ansatz des Sinns von Sein überhaupt" (Marcuse S. 2 Anm. u. ä. ö.), gerade auch von der Großen Logik her (ebd. 3), und versteht das hegelsche Sein in gewisser Nähe zu Coreths Ergebnis als Dialektik, als „Bewegtheit" (ebd. 5, 44 f. u. ö.), wenn auch befangen in diltheyschen Lebenskategorien.

Die Frage nach dem Sein ist gleichbedeutend mit der nach dem „Realwert der Dialektik" (12), so daß ontologisches Denken als dialektisches gilt und umgekehrt. Nach vollberechtigter Ablehnung der Interpretationsmethode von N. Hartmann (14) stellt sich eine klare Gliederung der Arbeit heraus. Teil I prüft die hegelsche Dialektik nach ihrer formalen Struktur, vor allem auch den Sinn des hegelschen „Widerspruchs" und der dialektischen „Aufhebung" des Satzes vom Widerspruch. Teil II führt die Dialektik des Seins in Hegels Großer Logik durch und deutet aus diesem Ganzen, vom Ende her (ein methodisch äußerst glücklicher Kunstgriff!), von der absoluten Idee her, die Anfangsdialektik von Sein und Nichts, wobei der metaphysische Sinn von Sein bei Hegel erarbeitet wird: Sein ist das „Formale" des Dialektischen in aller Wirklichkeit, es ist dialektisches Sein. Teil III erhellt ausdrücklich Möglichkeit und Wesen dialektischer Ontologie und legt Ansätze zu einer Kritik der hegelschen Seinsidee frei vom ontologischen Denken der scholastischen Überlieferung her; der rein formale Seinsbegriff Hegels wird durch den material-inhaltlichen der

aristotelisch-thomistischen Metaphysik überwunden, und Dialektik durch die Analogie.

Mit den einzelnen Thesen des im allgemeinen sehr straff und immer mit nicht gewöhnlicher Energie und Schärfe des Denkens gearbeiteten Buches sich auseinandersetzen wollen, das hieße auf die gesamte Hegelproblematik eingehen, wie sie sich in jüngster Zeit herausgebildet hat und die dieses Buch selbst, wenigstens in bezug auf den allgemein-theoretischen Themenkreis, genauestens reflektiert. Die wichtigsten Ergebnisse aber und zu einzelnem Hinweise auf etwa nicht völlig überzeugende Auslegungen, mehr Fragen als Gegenthesen, sollen notiert werden.

Im 1. Teil findet sich die wichtigste Literatur zur Dialektik bei Hegel in vorbildlicher Weise ausgewertet; zumal tritt in aller Deutlichkeit hervor, daß dialektisches Denken Beziehungsdenken ist, Fortgang im Verstehen eines Sinngehaltes durch die mit ihm gegebene Wechselbeziehung zu anderen, so daß die „Wahrheit der Sache" nicht „ihre isolierte Einzelheit, sondern ihr Bezogensein auf anderes ist" (24), und „die Wahrheit beider das vermittelnde Dritte, die Beziehung" (29). Eine Anspielung auf den Begriff der relatio subsistens (30 Anm. 22) weist einen Weg zu weiterem Verständnis Hegels, einen vielleicht noch zu wenig ernstgenommenen Weg. Das Grundgesetz der Dialektik, die Widerspruchseinheit, Beziehung negativer Identität (29 u. ö.), hebt sich klar heraus. Die anschließende scharfsinnige Analyse des hegelschen Widerspruchsdenkens nach der logischen Seite (39 f.) distanziert sich von abschwächenden Deutungen, wie der Grégoires, und hält daran fest, auch „zwischen Verschiedenheit und Identität besteht kontradiktorischer Gegensatz" (42), wie schon Hegel ausdrücklich formuliert hat (vgl. 49 Anm. 54). Es bleibt bei formalem Gegensatz unter derselben Rücksicht, also bei echtem Widerspruch. So weit kann man dem Ergebnis nur zustimmen.

Der 2. Teil erweist als das Sein alles Seienden die „Form" der Dialektik. Sein scheint bei Hegel zunächst eingeschränkt auf einen Sonderbereich, den des endlichen, materiellen Seins (72 u. ö.), so daß „Wesen", „Begriff" und „Idee" Erschließung des Sinnes von Materie wären, und eine linksgerichtete Hegeldeutung sich nahelegt. Wenn Sein wesentlich „Unmittelbarkeit" besagt, dann ebenso wesentlich Materie, die die erste, grundlegende Unmittelbarkeit darstellt. Aber man müßte doch wohl mit größerer Bestimmtheit bedenken, daß, was auch C. anmerkt, für Hegel das „unmittelbare" Sein, das die Logik in ihrem 1. Teil zu entfalten sucht, in einem „übersinnlichen, inneren Anschauen" gegeben ist (vgl. 74, 79), also nicht in einem sinnlichen, äußeren, also auch nicht etwa nur materielles Sein meint; die *ganze* „Phänomenologie des Geistes" ist in die erste dialektische Sphäre eingegangen, von der Gewißheit sinnfälliger Dinge bis zu den höchsten Gestaltungen des Geistes (vgl. auch 121), und darum in jeder ihrer Phasen gegenwärtig. Wenn C. sich darauf beruft, daß Sein sich zunächst weiterbestimmt als Quantität und Qualität (80, 88), demnach von materiellem Sein die Rede sei, dann wäre doch zu entgegnen, daß die zunächst entwickelten Seinsbestimmungen sehr wohl „materielle" ausmachen können, ohne daß damit das Sein selbst als Materie angesetzt werden müßte; alles Sein ist nach Hegel auch materiell, die Idee hat Sein auch „in einer Materiatur" (vgl. 114); doch ist dieses Sein, vom Ganzen her gesehen, die letzte innere Stufe, die äußerste Aktualitätsebene, zu der die „Idee" sich erschließt und „entschließt". Sobald man die Logik Hegels aus ihrer Stellung im Gesamtsystem heraus würdigt, wird man sich eher dazu verstehen, den Seinsmodus der Wirklichkeit, den sie beschreibt, als „vor" aller Schöpfung in sich selbst wesend wörtlicher zu nehmen. Welt, vor allem die materielle, und Geschichte sind dann aus dem überweltlichen Grunde ex-sistierende Modi, wenn auch notwendig und unbedingt ihm entwerdende. Selbstverständlich ist Wesen, Begriff und Idee die „Wahrheit" der endlichen Welt; aber sie sind der je tiefere Grund, der nicht einfach und schlechthin in dem Gegründeten aufgeht. Die Texte aus Hegels Religionsphilosophie, die zur Bestätigung beigebracht werden können (vgl. meine Arbeit über „Hegels Gottesbeweise", Rom 1948, vor allem 155 f.), sind nicht aus dem Zusammenhang gerissene Einzelformulierungen, sondern bezeichnen die logischen Gelenke der religionsphilosophischen Synthese Hegels selbst. Auch das „Unendliche" bei Hegel sollte man nicht nur als Summe oder Integration der endlichen Seinsmomente auffassen. Hegel will eine echte „Einheit" von Unendlich und Endlich (vgl. 88), und deshalb muß das Unendliche zum Endlichen in einer echten

Eigenheit und Andersheit stehen. Die seinsmäßige Einheit von Endlich und Unendlich (55), wie dann auch von göttlichem und menschlichem Nous (155, 157), ist eben eine dialektische, die dem ersten Gegensatzglied auch seine Besonderheit bewahrt und bekräftigt. Die Gegensatzglieder halten sich nicht einfach das Gleichgewicht (114), sondern Unendlichkeit, Geist, Gott sind „übergreifend", wie Hegel so oft sagt. Die Neigung also, etwas allzu stark die linksgerichtete Hegeldeutung als die näherliegende gelten zu lassen (113—114, 165—166), obwohl gegen Hegels innerste Intention (ebd.), scheint dem Gesamtsystem Hegels nicht voll gerecht zu werden. Übrigens hatten die dialektischen Materialisten selbst immer den Eindruck und die bewußte Absicht, Hegels Denken auf den Kopf oder „wieder auf die Füße" zu stellen, wenn sie ihn materialistisch interpretierten. Der Verf. verfällt aber nicht etwa der materialistischen Auslegung; er kennzeichnet sie als Einseitigkeit und Isolierung einzelner Momente (166), und gerade seine Ausführungen über Sein und Geist (158 f.) und Realismus und Idealismus (162 f.) bei Hegel machen die dialektische Einheit je beider Momente offenbar; das Letzte bleibt auch hier der reine, echte Widerspruch.

Im 3. Teil wird die Analyse der Seinsidee als „der" Dialektik mit hoher didaktischer, auch selbst dialektischer Kunst vorgeführt; vor allem die Abschnitte über die „Idee" aus Hegels Logik liefern die Stützpunkte für C.s These. Als ihr entscheidendes Ergebnis wird man, wie bereits angedeutet, buchen müssen: Hegels „Sein" ist nur formal gesehen, es ist die „Form", das Formale der „Identität von Identität und Nichtidentität" in allem Seienden. So richtig das ist und so energisch das aufgewiesen wird, zumal auch im Rückblick auf die Dialektik des reinen Seins (118 f.), es sollte erlaubt sein, zu unterstreichen, daß Hegel jenes Formale eben nicht nur als Gesetz der Wirklichkeit als endlicher meint; es durchherrscht und beherrscht allerdings alle Wirklichkeit, auch die göttliche, von der eben doch nicht ganz deutlich wird, ob der Verf. sie nicht völlig in der Welt aufgehen läßt. Der Widerspruch, oder besser die negative Widerspruchseinheit, die auch hier das letzte Wort bleibt, liegt aber vielleicht nicht so sehr darin, daß Gott die Welt ist, Geist die Materie, das Unendliche das Endliche, sondern „schon" darin (und das reicht zum Widerspruch hin!), daß Gott aus seiner eigenen Formalität heraus in Welt „übergehen" muß, Geist in Materie usf., daß also auch Gott in seinem Sein dieses Formale ist, das C. mit solcher Eindringlichkeit, und in dieser Ausdrücklichkeit wohl erstmalig, herausgestellt hat. Und hier liegt die, gelinde gesagt, Unstimmigkeit in Hegels Denken: was ist „die" Aktualität des Absoluten? Ist seine Aktualitätsebene und -quelle die endliche Welt und der endliche Menschengeist? Selbstverständlich ist diese Frage, von Hegels System aus gesehen, nur ein Ausdruck dieses Systems, wie etwa der ontologische Gottesbeweis bei ihm nur Ausdruck der Dialektik des reinen Seins ist und die Dialektik zwischen Seins- und Geistphilosophie ausspielt; jedoch rein von der Sache her gesehen, scheint darin die letzte Ungelöstheit des ontologischen Problems bei Hegel sich auszusprechen. Der Verf. bleibt dabei stehen, daß es eben, wie schon betont, das hegelsche Widerspruchsdenken ist, das die fatale Situation heraufgeführt hat. Könnte man nicht den angegebenen Schritt weitergehn und, zum Zwecke einer immanenten Überwindung der Theorie Hegels, die entscheidende logische Schwierigkeit näher dahin bestimmen, daß es das „Sein" sein soll, das in sich selbst, beim Übergang von Gott zu Welt usw., negativ zu werden vorgibt, insofern das, was schlechthin Sein ist, aus seiner „forma" heraus mit einem Male notwendigerweise „weniger" Sein, begrenztes Sein wird? Soll im actus die Notwendigkeit der Selbstbegrenzung liegen? Wenn nach Hegel der Sinn von Sein jenes Formale der Dialektik ist, was nach C.s Untersuchung nun in vollendeter Prägnanz feststeht, dann wäre es so; die weitere Frage geht somit auf das rein Sachliche: Welches ist *tatsächlich* der Sinn von Sein?

Die abschließenden Ausführungen über den Begriff des Seins sind von hohem Interesse. Sie halten sich aber trotz vieler griffiger und plastischer Formulierungen (z. B. zum Thema der Transzendenz und Einheit des Seinsbegriffs und der Analogie) noch im Rahmen einer vorläufigen Skizze, sind ja auch nur als Vorarbeit gedacht für einen umfassenden Versuch, Hegels Problematik rein sachlich aufzunehmen und weiterzuführen (15). Auf einen, der diesen Vorstoß in schwierigstes Gelände wagt, warten wir schon lange. Der Verf. spannt unsere Erwartungen und Hoffnungen sehr hoch.

H. Ogiermann S. J.

Hartmann, N., *Teleologisches Denken.* gr. 8° (VIII u. 136 S.) Berlin 1951, de Gruyter. DM 16.—.

Dieses im Manuskript bereits 1944 abgeschlossene, aber erst nach dem Tode des Verf. veröffentlichte Buch will den „Kernpunkt alter und neuer Metaphysik" (Vorwort), die teleologische Auffassung der Welt, durch eine nüchterne „Kategorialanalyse des Finalnexus" als unbegründet erweisen. Wenn diese Auffassung trotzdem auf das Denken aller Zeiten einen so unwiderstehlichen Reiz ausgeübt hat, müssen ihr sehr starke „Motive" zugrunde liegen, die geradezu einen „transzendentalen Schein" der Teleologie erzeugen. Diesen *Motiven* will H. in den ersten sechs Kapiteln nachgehen. Er unterscheidet Motive des naiven Bewußtseins, Motive des wissenschaftlichen und solche des metaphysischen Denkens. Zu den ersteren gehört vor allem die Neigung, alles Geschehen anthropomorphistisch zu deuten und darum allem einen Sinn abzugewinnen. Die Naturwissenschaft läßt sich leicht zur Annahme der Finalität verleiten, weil es einerseits den Vorgängen nicht anzusehen ist, ob sie rein kausal oder final bestimmt sind, so daß eine finale Determination möglich erscheint, und anderseits der Verstand mit Annahme der Finalität „aller Nöte überhoben" ist (22), da auf diese Weise alles mit einem Schlag erklärt ist. Dazu kommt die unbestreitbare Zweckmäßigkeit im Organischen; sie wird vorschnell in Zweckbestimmtheit umgedeutet. Zum selben Schluß drängt die falsche Alternative „Entweder bloße Kausalität oder Finalität", bei der die dritte Möglichkeit einer „Ganzheitsdetermination" übersehen wird (29). Auch der Entwicklungsgedanke, der ursprünglich ein Angelegtsein auf ein vorbestimmtes Ergebnis besage, wirke in derselben Richtung mit.

Metaphysische Motive teleologischen Denkens findet H. bei fast allen bedeutenden Philosophen wirksam, selbst bei solchen, die, wie Spinoza (38) und Descartes (45), als Gegner der Teleologie gelten. Hierher gehört die „von Grund aus anthropomorphe" teleologische Theologie (37). Der Pantheismus, der eine unbewußte Weltvernunft annimmt, ist allerdings noch weniger annehmbar; er ist eine „Halbheit" (37). Weiter werden zu den metaphysischen Motiven gerechnet: die Auffassung, daß alles um des Menschen willen (40), oder noch allgemeiner: daß jeweils die niedere Stufe um der höheren willen da ist (44); der Versuch, den Kausalnexus durch den Finalnexus begreiflich zu machen (52); die falsche Disjunktion: entweder seien die Werte das Geschehen real beeinflussende Kräfte oder bloße Setzungen des Menschen (59).

Nach dieser vorläufigen Prüfung der Problemlage soll die *„Kategorialanalyse des Finalnexus"* (7. u. 8. Kap.) den entscheidenden Beweis für die Unhaltbarkeit der teleologischen Weltbetrachtung erbringen. Finalität ist nur durch ein Bewußtsein möglich, weil das erst Zukünftige nur als Idee in einem Bewußtsein das gegenwärtige Geschehen beeinflussen kann (65 f.). Das hat schon Aristoteles gesehen, der in der Analyse des Werdens (Metaph. 7, 7) zwei Akte unterscheidet: die Überlegung (νόησις), die vom Ziel ausgehend zuerst das letzte Mittel und dann in umgekehrter Reihenfolge die vorher anzuwendenden Mittel erschließt, und die Ausführung (ποίησις), die in rechtläufiger Folge die Mittel anwendet und so das Ziel verwirklicht. Diese Analyse ist freilich insofern unvollständig, als der Auswahl der Mittel als erster Akt noch die Zwecksetzung selbst als Antizipation des Künftigen im Bewußtsein vorangehen muß. Aus dieser Analyse, meint H., folge, daß es keine „immanenten Zwecke" geben könne, die bewußtlosen Gebilden innewohnen (72); es kann keine Naturfinalität geben, es sei denn, daß eine Weltvernunft dahinter stecke (ebd.). Damit allein sei die ganze Serie der Hauptargumente widerlegt, nicht freilich in dem Sinn, daß sie als unmöglich, wohl aber in dem Sinn, daß sie als unbewiesen zu gelten hat (75).

Unter Voraussetzung dieser Analyse folgt in den restlichen Kapiteln (9.—13. Kap.) eine *Kritik der Argumente und Motive des teleologischen Denkens* im einzelnen. Besonders wichtig ist hier das 9. Kap., das die Entstehung des Zweckmäßigen aus dem Zwecklosen begreiflich zu machen versucht. Bei der unübersehbaren Mannigfaltigkeit dessen, was zufällig entsteht, muß nach den Gesetzen der Statistik auch einmal „Zweckmäßiges" zustande kommen. „Mit welcher Häufigkeit es auftritt, ist dabei zunächst ganz gleichgültig" (95). Denn wenn das Zweckmäßige einmal entstanden ist, dann bedeutet gerade die Zweckmäßigkeit des Gebildes in sich selbst (z. B. seiner

Teile füreinander), daß es Bestand hat. Das Bestehenbleiben „ist die einfache Folge des zustande gekommenen inneren Gleichgewichts" (ebd.). — Im folgenden wird u. a. der aus früheren Werken H.s bekannte Gedanke in verschiedenen Wendungen wiederholt: Wenn es eine Weltteleologie gäbe, bliebe für den Menschen als sinngebendes Wesen keine Aufgabe mehr, er wäre als sittliches Wesen unmöglich (111, 114 f., 124 f.). Der Mensch, meint H., müsse den Vorsehungsglauben entschlossen abschütteln, nur so werde er selbständig; die übliche teleologische Metaphysik sei das Weltbild der Schwachen und Rückgebundenen (134).

Es ist wohl selten ein so umfassender Angriff gegen das teleologische Denken unternommen worden. Es soll auch nicht geleugnet werden, daß die Bedenken, die H. gegen dieses Denken erhebt und von denen wir hier nur die wesentlichsten wiedergeben konnten, zum Teil berechtigt sind, zumal gegenüber einer vorschnellen Annahme von Finalität, die sich die Sache zu leicht macht. Die „Beweislast" fällt wirklich dem Verteidiger der Teleologie zu (76). Dieser wird auch genau unterscheiden müssen, inwieweit die Finalität sich logisch unabhängig vom Gottesglauben erweisen läßt und inwieweit sie nur unter Voraussetzung des Gottesglaubens begründbar ist.

Die scharfsinnige *Analyse des Finalnexus*, auf die H. so großen Wert legt, verdient in dem, was sie positiv besagt, volle Zustimmung, so vor allem bezüglich der Folgerung, daß Finalität wesentlich Bewußtsein voraussetzt und daß darum ein unbewußt zwecktätiges Urwesen als letzter Grund der Teleologie ein „widerspruchsvolles Etwas" ist (38). Freilich bringt diese Analyse nichts wesentlich Neues; auch der grundlegende Akt der Zwecksetzung, den H. bei Aristoteles vermißt, wird von diesem gelegentlich erwähnt (Eth. 3, 5; 1112 b 15), vor allem aber von Thomas als die „intentio", die alle Überlegung (consilium) und Ausführung (usus) in Bewegung setzt, ausführlich beschrieben (S. th. 1, 2 q. 12). Aber in der scholastischen Philosophie kennt sich H. offenbar nicht aus; was er gelegentlich (47 f., 101) als scholastische Lehre bezeichnet, erkennt man nicht mehr wieder.

H. meint, es sei leicht zu sehen, daß durch die gegebene Finalanalyse „die Teleologie aus dem ganzen Reich der Natur verbannt" sei (67), weil eben in der Natur ein bewußtes Zielstreben nicht angenommen werden kann. Wenn die Sache so einfach wäre, warum haben dann Aristoteles, Thomas usw. dies nicht gesehen? Liegt hier der Fehler nicht eher in der Unvollständigkeit der Finalanalyse H.s? Wo es gilt, die Frage nach der Finalität von Gebilden zu lösen, die sich nicht selbst ihr Ziel setzen können, wäre es notwendig gewesen, die Analyse vom menschlichen zielstrebigen Wirken weiter auf das Werk selbst auszudehnen, das durch dieses Wirken auch seinerseits zweckbestimmt wird — obwohl ihm selbst der Zweck nicht bewußt ist. Offenbar gibt es auch sichere Kriterien, an denen wir ein Werk als zweckbestimmt erkennen. Wenn es nun in der Natur ähnliche oder noch deutlichere Zeichen von Zweckbestimmtheit gibt, müssen wir dann nicht schließen, daß auch sie, obwohl selbst ihres Zweckes nicht bewußt, durch eine höhere Einsicht so ausgerichtet ist, daß sie ihren Zweck verwirklicht? Und auch das ist Teleologie. So gehen denn auch neuere Verteidiger der Naturfinalität, wie z. B. K. Frank (Philosophia naturalis) und G. Siegmund, keineswegs von rein apriorischen Annahmen, sondern von empirisch feststellbaren Kriterien aus und zeigen, daß diese Kriterien sichere Anzeichen echter Finalität sind. Leider ist H. auf diese Argumente nicht eingegangen.

Oder soll man den *Versuch, die Zweckmäßigkeit der Organismen ohne Zweckbestimmtheit zu erklären*, als eine Antwort auf diese Argumente betrachten? Auch die Verteidiger der Finalität geben ja zu, daß durch Zufall einmal eine einfache Ordnung zustande kommen kann. Nur weisen sie auf das für einen solchen Fall höchst ungünstige Zahlenverhältnis im Vergleich mit den zu erwartenden Fällen offenbar sinnloser Gebilde hin. Wenn H. demgegenüber erklärt, dieses Zahlenverhältnis sei „zunächst ganz gleichgültig" (95), so kann das nur Staunen erregen. Noch mehr muß man sich über die Begründung dieser Behauptung wundern: Das Zweckmäßige erhält sich, einfach weil es zweckmäßig ist. Wir wollen nicht annehmen, daß sich hier an Stelle des Begriffes von etwas zufällig entstandenem „Zweckmäßigem" unvermerkt der Gedanke an ein sich zielstrebig anpassendes Wesen eingeschlichen hat. Schließt man diese Begriffsverwechslung aus, so kann das Bestehenbleiben des zufällig entstandenen Zweckmäßigen höchstens dann angenommen werden, wenn es

sich um ein Gebilde handelt, dessen Teile sich in einem stabilen Gleichgewicht befinden. Das ist aber im Organismus gerade nicht der Fall. Er ist in einem „Fließgleichgewicht" (v. Bertalanffy), in dem beständig neue Bestandteile aufgenommen und andere ausgeschieden werden und dabei das Ganze, harmonisch wachsend, erhalten bleibt. Hier genügt also nicht ein einmaliges zufälliges Entstehen, sondern es müßte sich dieser phantastisch unwahrscheinliche Zufall auch beständig wiederholen. Und selbst wenn man zugeben könnte, daß dieser Glücksfall sich einmal ereignet hätte, wo sind dann die bei bloßem Zufall millionen- und billionenfach wahrscheinlicheren Fälle auf halbem Weg steckengebliebener Ansätze zur Bildung von Lebewesen? Wenn es solche Ansätze heute nicht mehr gibt, ist es zu viel verlangt, wenn wir annehmen sollen, in einer grauen Vorzeit, von der keinerlei Spuren mehr erhalten sind, seien solche Ansätze die Regel gewesen.

Auf andere Argumente H.s können wir im Rahmen einer Besprechung nicht eingehen. Jedenfalls dürften unsere Bemerkungen gezeigt haben, daß es nicht angeht, das teleologische Denken damit abzutun, daß man es als „von Grund aus anthropomorph" (37) oder als Äußerung einer „geradezu kindlich unreifen Haltung des Denkens" (107) bezeichnet. Solche Äußerungen wie auch ähnliche abfällige Bemerkungen über den Vorsehungsglauben (128, 133 f.) sind wirklich fehl am Platz. Zum Glück bleiben sie auch gelegentliche Entgleisungen; daß H. trotzdem seinen Gegner ernst nimmt, dafür zeugt das ganze Buch. Jeder Verteidiger der Teleologie wird sich denn auch mit ihm auseinandersetzen müssen.

J. de Vries S. J.

Paissac, H., O.P., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas.* gr. 8° (246 S.) Paris 1951, Éditions du Cerf. Fr. 680.—.

Wenn die katholische Theologie verdächtigt werden konnte, durch ihre scholastischen Spekulationen in den Bereich des göttlichen Offenbarungsgeheimnisses selbst eindringen zu wollen, so wohl am meisten wegen der Ausdeutung des trinitarischen Innenlebens Gottes durch die „Theologie des geistigen Wortes" (verbum mentale), als deren Inaugurator Augustinus und als deren Vollender Thomas von Aquin gelten darf. Scheint es sich doch gerade hier um die Übertragung menschlicher Psychologie und einer ad hoc zurechtgemachten Erkenntnismetaphysik auf das Innenleben Gottes zu handeln. Dieser Verdacht darf nicht leichtgenommen werden, und eine Besinnung auf Recht und Grenzen solcher Spekulationen ist gewiß am Platz, wobei sich die katholische Theologie keines ihrer überlieferten Rechte zu begeben braucht. Immer jedoch wird sie den Eindruck vermeiden müssen, als wäre ihren theologischen Schlußfolgerungen der Zusammenhang mit den Offenbarungsquellen verlorengegangen. Es wird auch darauf ankommen, zu zeigen, wie tief die „Theologie des geistigen Wortes" in dem ererbten Denken und Glauben der Kirche verankert ist, um sich ein theologisches Urteil über die Legitimität ihrer Aussagen machen zu können. Zur Lösung dieser gewiß wichtigen Aufgabe ist die vorliegende Studie ein nützlicher Beitrag, wenn sie auch den katholischen Begriff der Theologie voraussetzt und die oben skizzierte Problematik nicht im vollen Umfang aufrollt.

In einem ersten Überblick zeigt Verf. zu Beginn seines 1. Teiles, inwieweit das kirchliche Lehramt sich die Idee des hl. Augustinus von einer psychologischen Trinitätslehre oder einfachhin die „Theologie des geistigen Wortes" zu eigen gemacht hat (11—33). Er kommt zu dem Ergebnis, daß keine ausdrückliche kirchliche Lehräußerung sich auf die augustinische Idee festlegt, daß aber die Kirche deren Einbau in die Glaubenserklärung nie verworfen hat, wie von ihr auch kein Versuch zur Abschwächung des augustinischen Theologumenons gemacht wurde. Wenn es zuviel behauptet wäre, daß die Kirche diese „Worttheologie" als Teil des depositum fidei betrachtet, so wäre es falsch, aus dieser Zurückhaltung eine negative Einstellung zu machen. Jedoch ist unverkennbar, daß die Kirche in ihrer authentischen Darlegung des trinitarischen Geheimnisses, näherhin der ersten processio divina, mehr vom Sohnesbegriff (in Verbindung mit der Lehre von den innergöttlichen Relationen) ausgeht als von der so schwierigen und unanschaulichen Idee der processio intellectualis im verbum mentis. Die Kirche scheint die augustinische Deutung zunächst als einen „Vergleich" zu betrachten, läßt aber den Weg offen für eine tiefere Worttheologie

nach den Gesetzen der analogia entis. Die kirchliche Theologie hat diesen Weg denn auch beschritten. Vorliegende Studie sucht ihn nachzuzeichnen.

Verf. gruppiert seine Untersuchung um die beiden größten Gestalten der abendländischen Theologie, um Augustinus (1. Teil) und Thomas (2. Teil), und stellt in kurzen geschichtlichen Überblicken die Brücke vom NT bis zu Augustinus und von ihm wiederum bis zu Thomas her. Bei ersterem beschränkt er sich auf eine Analyse von De Trinitate, wobei er sich vor allem auf die bekannte Studie von M. Schmaus (Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927) stützen kann. Dieser Traktat über die heilige Dreifaltigkeit offenbart jedenfalls die besondere Auffassung des Bischofs von Hippo von der Theologie, deren Aufgabe es ist, im Lichte des Glaubens zu einem möglichst tiefen Verständnis dieses Glaubens zu führen. Wenn Augustinus sich an das Geheimnis des göttlichen Wortes (Logos) und seines Hervorgangs heranarbeitet, so besteht bei ihm gewiß keine Gefahr, daß er je an dessen Ableitbarkeit aus kreatürlichen Voraussetzungen dächte. Dennoch dienen ihm die Bilder der Kreatur, besonders die „Geheimnisse" der menschlichen Seele, dazu, das göttliche Geheimnis in etwa aufzuhellen. Neben diesem einen Weg kennt er noch den anderen, von den Begriffen und Daten der Offenbarung selbst auszugehen. Jesus ist für ihn das „Wort", genau so wie er der „Sohn" ist, und er wagt diese Begriffe so ernst zu nehmen, daß sie nicht bloß Vergleich und Metapher bleiben, sondern Wiedergabe der göttlichen, wenn auch unerfaßbaren Wirklichkeit werden. Augustinus ist bei seinem Versuch einer „Worttheologie" beeinflußt und getragen von der im Johannesprolog grundgelegten und bis zu ihm hin immer mehr ausgebauten Logoslehre (61—100). Verf. gibt eine aus Zweitquellen erarbeitete Überschau über deren Entwicklung vor Augustinus, wobei er den Bereich der johanneischen Ideologie noch nicht überschritten sieht (99). Augustinus stelle gegenüber der theologischen Arbeit, welche die Jahrhunderte zwischen Johannes und ihm am Logosbegriff geleistet hätten, einen wesentlichen Fortschritt dar: „La théologie du Verbe est donc bien l'oeuvre de saint Augustin" (100), wenn sich auch die entscheidende Idee (der Vergleich des ersten göttlichen Hervorgangs mit dem Entstehen des Gedankens in der menschlichen Seele) schon bei Justin (Dialogus cum Tryphone 61) findet. Ihm gegenüber habe der afrikanische Kirchenlehrer die Grenzen eines bloßen Vergleichs überschritten, „il a reconnu nettement dans l'oberservation du verbe mental un moyen authentique d'approfondir la connaissance véritable du Verbe divin" (100), und dies vor allem dadurch, daß er die Lehre von den Relationen mit der Idee von dem Hervorgang des Wortes verband. — Man mag diesen Folgerungen zustimmen, ganz befriedigend wird man diesen Teil der Ausführungen des Verf. nicht finden. Es hätte wohl seinen Sinn gehabt, hier eine genauere Entwicklung des Logosbegriffes unter der besonderen Rücksicht der vorliegenden Untersuchung herauszuarbeiten. Besonders die Leistung der griechischen Apologeten, aber auch die alexandrinische Logoslehre scheinen zu wenig gewürdigt zu sein. Etwas Eigenes ist es freilich um die Beziehungen des hl. Augustinus zur griechischen Theologie, wofür die neueren Untersuchungen von B. Altaner heranzuziehen wären (Augustinus und Origenes, in HistJahrb 70 [1951] 15—41; Augustinus und Athanasius, in RevBén 59 [1949] 82—90; Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, ebd. 61 [1951] 54—62). Inwieweit das Urteil über die „Originalität" des hl. Augustinus bei einer genaueren Untersuchung anders ausfallen würde, soll dahingestellt bleiben.

Von Augustin bis Thomas (103—116) fand keine wesentliche Fortbildung der Lehre des Afrikaners statt. Demgegenüber gibt sich Verf. große Mühe, die Eigenart der Worttheologie des hl. Thomas selbst herauszuarbeiten (117—231), der hierin mehr augustinisches Gut übernommen hat als die Franziskanerschule, die in seltsamer Inkonsequenz zu ihren eigenen Prinzipien sich durch die gegnerische Schule den Rang in der theologischen Nachfolge des hl. Augustinus ablaufen ließ. Aber vielleicht war sie dabei von dem Gespür geleitet, daß ein Weiterverfolgen des augustinischen Weges ins Reich des allzu Abstrakten führe und den Zusammenhang mit den unmittelbaren Quellen der Offenbarung bedrohe. Auch Thomas selbst hat hier seine Zeit gebraucht, bis er schließlich in der Summa theologica die augustinische Theorie als beherrschendes Stück in sein Lehrgebäude eingefügt hat. Im Sentenzenkommentar (117—151) sind ihm die beiden Namen der zweiten Person der Gottheit, „Sohn" und „Wort", noch nicht — wie bei Augustinus — gleichwertig, um

eine Theologie des ersten trinitarischen Hervorgangs zu ermöglichen. Der Name „Sohn" allein kann für ihn eine subsistente Relation bezeichnen und steht damit um diese Zeit seines theologischen Schaffens im Zentrum der Trinitätstheologie (123, 129f., 183). Die enge Bindung an die aristotelische Erkenntnismetaphysik gibt den Blick noch nicht frei für die volle Auswertung der Idee des verbum mentale als eines Analogons des Hervorgangs des göttlichen Wortes. Es kommt nämlich auf die eine Erkenntnis an, ob das „Wort" in derselben Weise „bezogen" (ein esse relativum) ist wie das Wort „Sohn", nämlich aus seinem Wesen heraus, nicht bloß äußerlich, per denominationem. Der Sentenzenkommentar hat nur diese äußere, denominative Bezogenheit zugegeben, da das „Wort" nicht von der operatio intellectualis und von der Idee als verschieden betrachtet wurde (135f.). In De Veritate (152—162) war noch der gleiche Standpunkt eingenommen, obwohl das Wort schon von der operatio intellectualis, noch nicht aber von der Idee als verschieden erkannt worden war (176). Die Summa contra Gentiles (162—181) bedeutete zwar einen Fortschritt in der Richtung auf die Erkenntnis, daß auch das Wort eine „bezogene Wirklichkeit" (réalité relative) sein kann (176), aber der entscheidende Durchbruch erfolgte nicht. Die quaestiones de potentia (182—198) bringen ihn. Der Charakter der „wesenhaften Bezogenheit" des Wortes ist erkannt. Der Begriff „Wort" steht damit in der Ausdeutung des Trinitätsdogmas gleichberechtigt neben dem Begriff „Sohn".

Die Summa theologica (198—207) vollendet diese Synthese. Gegenüber dem Sohnbegriff ergibt sich für den Wortbegriff der besondere Vorteil, daß für die zweite Person der Gottheit die Idee der „geistigen" Zeugung in besonderer Weise betont werden kann. Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, zur theologischen Ausdeutung einer „innergöttlichen" Zeugung (gegenüber Arius) zu kommen. So sehr ist nun die Lage geändert, daß der Wortbegriff in der Summa im Zentrum der Trinitätstheologie steht, wie schon die frühere Forschung festgestellt hatte (205 Anm. 3). Daran ändern auch die späteren Werke des Aquinaten nichts mehr, sie verdeutlichen nur die neuen Erkenntnisse (207—218). Der Gedanke des hl. Augustinus hat freilich unter der Geistesarbeit des hl. Thomas eine nicht unwesentliche Weiterbildung erfahren. Eine Verbindung von aristotelischen und augustinischen Grundgedanken hat in der Systematik des hl. Thomas zu einer Theologie des „Wortes" geführt, welche über den Bereich der Metapher und des Vergleichs hinaus eine echte Seinsanalogie aufleuchten läßt, in der bei aller similitudo doch die maior dissimilitudo nicht zu übersehen ist.

Die Dogmatiker werden die gründlichen und interessanten Ausführungen des Verf. über die geistige Entwicklung des hl. Thomas und seiner Worttheologie gewiß zu schätzen wissen. Sie stellen eine ausgezeichnete Einführung in die Trinitätslehre des Aquinaten dar und lassen die Struktur seines Lehrgebäudes in seltener Deutlichkeit sichtbar werden.

A. Grillmeier S. J.

Lottin, O., O. S. B., *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles. T. I: Problèmes de Psychologie — T. II et III: Problèmes de Morale.* gr. 8° (551, 597 u. 790 S.). Gembloux 1949, Duculot. Fr. 150.—, 400.—, 540.—; Gesamtpreis Fr. 1000.—.

Der gelehrte Benediktiner von Mont César in Löwen hat hier seine wichtigen Zeitschriftenaufsätze gesammelt und um einige vermehrt. Es handelt sich vielfach aber nicht nur um einen Abdruck, sondern, besonders bei den älteren und wesentlichen Beiträgen, es sind z. T. große Überarbeitungen und Erweiterungen vorgenommen worden, so daß sie nur noch nach dieser Neuausgabe zitiert werden können.

Die ganzen Fragen kreisen um das Fachgebiet Lottins, die Moraltheologie des 12. und 13. Jahrhunderts. Es ist selbstverständlich, daß dabei viele *literargeschichtliche Probleme* zur Sprache kommen, und ihre Lösung wird von L. mit Meisterhand weitergeführt. Gerade das beschränkte Thema bot hier willkommene Gelegenheit, die Lehren zu vergleichen und so Echtheitsfragen oder Prioritätsunsicherheiten zu beleuchten. Auch in dieser Hinsicht sind die Bände für die weitere Forschung mit grundlegend.

Es ist auch selbstverständlich, daß bei den vielen noch ungedruckten Werken des 12. und 13. Jahrhunderts zahlreiche *neue Texte* mitgeteilt werden, die sich zwar an

das Thema halten, aber in ihren Lösungsversuchen und Antworten wie auch in den Einwänden darüber hinaus viel Kenntnis auch in den anliegenden Fragen geben. Das eingehende Inhaltsverzeichnis am Ende des letzten Bandes und die wertvolle chronologische Tabelle der zitierten Quellen auf über 100 Seiten (III 681—790) ist daher unentbehrliches Handwerkszeug für alle Forscher der Zeit und der behandelten Fragen.

Der 1. Bd. *Problèmes de Psychologie* gibt schon im Titel an, daß es sich hier um „Vorfragen" für die im 2. und 3. Bd. behandelten Problèmes de Morale handelt. Es geht besonders um die Willensfreiheit. Eine doppelte Frage stellt sich: die nach der *Definition* und die nach der *Natur* des Aktes. Für die Definition war Grundlage die des Boethius (vor allem durch Abaelard: liberum de voluntate iudicium) und die Augustins (besonders durch Anselm von Canterbury: ad malum et ad bonum faciendum). Das Streben der Frühscholastik war nun, die Definition so zu fassen, daß auch Gott und die Seligen bzw. die Verdammten unter sie fielen. Daher hat bereits Anselm die augustinische aus der Indifferenz gegen Gut und Bös geändert in die Macht, die rechte Ordnung einzuhalten: potestas servandi rectitudinem, während die Definition des Boethius dahin interpretiert wurde, daß der freie Wille die Kraft ist, frei, d. h. ohne Zwang, das zu tun, was die Vernunft sagt.

Für die Weiterentwicklung wurde es entscheidend, daß der Lombarde die Definition der Summa sententiarum (habilitas rationalis voluntatis) umänderte in: facultas rationis et voluntatis. Dadurch waren zwei neue Probleme aufgeworfen, die zur Betrachtung der inneren *Natur* des Aktes nun tiefer einführten: der Anteil der *Vernunft* am Willensakt und die Bestimmung seiner Natur als *„facultas"*, d. h. die Frage, ob der Akt aus einer bloßen facultas, die ihn ermöglicht, hervorgehe, oder aus einem habitus, der ihn leichter macht. Die Meinungen waren in beiden Problemen sehr geteilt. Schon früh war die Tätigkeit der Vernunft sehr betont worden, und zwar nicht bloß zum Vorlegen des Wahlgegenstandes. Bereits bei Robert von Melun (gegen 1160) ist der Willensakt mit einem Bau verglichen, bei dem der Wille wohl den Bau befiehlt; doch fällt die Hauptrolle dem Planen zu, also der Vernunft. Praepositin formuliert dann in den letzten Jahren des Jahrhunderts bereits: Nobis videtur, quod liberum arbitrium sit ratio. Man sieht also, daß der Rationalismus und Voluntarismus der Hochscholastik seine Gründe längst vorher hat. Wichtig ist dabei, nach den Gründen für beide Grundhaltungen zu forschen. Sie gehen in dieser frühen Zeit wohl am besten aus der Opposition Philipps des Kanzlers (gegen 1235) gegen Praepositin hervor: Beide Fakultäten sind als immaterielle frei; aber der Wille ist doch mehr autonom, da er von nichts Äußerem abhängt. Hier kommt also die spätere unterscheidende Lehre von der voluntas activa und passiva in ihren Grundzügen bereits zur Erwägung. Die frühen Dominikaner halten sich an Praepositin, während Philipp der Führer der Franziskaner wird. Thomas aber schließt sich in dieser Frage der Präponderanz des Willens in etwa stärker den Franziskanern nach L. an. Während die Dominikaner mehr vom Primären des menschlichen Aktes, der Vernunft, ausgehen, hat Thomas stärker die moraltheologische Sicht der Franziskaner mitbetont und durch das Hervorheben der „Wahl" sich ihrer Ansicht trotz aller Beibehaltung des tiefen Einflusses der Ratio genähert. Er war dabei stark vom Aristotelismus unterstützt, der auch die Wahl besonders betonte, freilich unter starkem Einfluß des Intellekts, so daß sich doch der Unterschied zu den Franziskanern in der Gesamtlinie deutlich verfolgen läßt. Eine gewisse Mittelstellung des Aquinaten aber dürfte L. belegt haben. Die Freiheit selbst war allgemeine Überzeugung. Sie wurde immer stärker auf der Immaterialität der Fakultät begründet. Je weniger die Materie mitspricht, desto freier ist der Akt; also am stärksten bei den rein intellektuellen Wesen: Gott, den Engeln und den zu ihrem Lebensziel gelangten Geschöpfen. Damit war also eines der Grundanliegen zum vollen Sieg geführt.

Es blieb der Zeit vor allem die Frage, *warum sich der Wille so oder so entscheidet;* denn damit war die andere noch offene nach dem *Anteil des Verstandes* eng verbunden. Philipp hatte hier darauf hingewiesen, daß die praktische Vernunft verschieden urteilen könne, also nicht nur ihre bessere Erkenntnis zugrunde legen müsse, da sie an die Materie stärker gebunden sei. Auch Thomas hat der praktischen Vernunft eine gewisse Freiheit zugeschrieben und diese zur Quelle des Indeterminismus des Willens gemacht: Il accorde de plus à la raison, comme à la volonté, une

véritable maîtrise sur son activité, et c'est de même cette maîtrise de la raison, qui garantit la maîtrise, et donc la liberté de la volonté (I 383). In der Frage des Einflusses, den der Verstand so auf den Willen hat, unterscheidet er sich deutlich etwa von Bonaventura. Nach letzterem ist der Wille herrschend, da er allein volle Macht hat. Thomas aber hat, folgerichtig nach seiner obigen Lehre, in De veritate und ähnlich im 1. Teil der Summa demgegenüber stark die Abhängigkeit vom Verstand herausgestellt. Es kann kein Mißklang zwischen Verstand und Wille sein. Es kann sich aber auch nicht anderseits um eine causa efficiens des praktischen Urteils auf den Willensakt handeln. Denn diese steht allein dem Willen in der Wahl zu. Es handelt sich nur um eine causa finalis des Verstandes auf den Willen, der nicht ohne solche Zielsetzung handeln kann. So ist der Wille zunächst passiv gegenüber der Ratio, um dann aktiv zu werden. Unter dem Einfluß der Verurteilung durch Stephan Tempier 1270 hat Thomas, obschon nicht getroffen, in De malo zwei Elemente des freien Aktes unterschieden: quantum ad exercitium et quantum ad specificationem. Die letztere unterliegt der Vernunft, die damit von der causa finalis zur bloßen formalis wird, während der Wille causa efficiens bleibt und zugleich causa finalis wird, insofern er sich seinem Ziele durch den Akt nähert. Dadurch wird natürlich der Wille noch stärker aktiv und der franziskanischen Ansicht angeglichen. Das wird noch dadurch verstärkt, daß ein geschaffenes Objekt, das der Verstand vorlegt, den Willen nie zwingen kann, weil es diesem nie adäquat ist. Heinrich von Gent ging scharf gegen die Ansicht des Aquinaten im 1. Teil der Summa vor. Die Indetermination des Verstandes komme allein vom Willen, der Verstand kann nur das Objekt vorlegen. Ihm folgte Matthäus von Aquasparta, während Quidort zu Thomas hielt, dessen Theorie Gottfried von Fontaines ausbaute. Für letzteren wird die Ratio sogar zur causa efficiens. Hier treten also spekulative Grundauffassungen der notwendigen Bewegung des Willens auf, die später zur Theorie der praemotio führen (welche die Freiheit unberührt läßt, weil sie zur „Natur" gehört, wie es vorher der Einfluß des Verstandes tat), während die Franziskaner mehr das Geheimnis in die Natur des sich selbst aus sich heraus bestimmenden Willensaktes legen.

Noch drei weitere innerlich unter sich und mit dem Verhältnis von Ratio und Voluntas zusammenhängende Fragen werden hier aus der Zeit vor Thomas herausgegriffen. Für die spätere Forschung ist dabei das wesentlichste Ergebnis, wie es aus den vorhergehenden Untersuchungen schon zu erwarten war, daß die Uneinheitlichkeit der Lösungen stark war. So teilte sich über die *Einfachheit der Seele* nicht nur die franziskanische und dominikanische Schule, sondern auch innerhalb der Dominikaner gab es vielfältige Meinungen: En cette première moitié du XIIIe siècle, il ne peut être question de conflit entre le dit augustinisme et l'aristotélisme (I 460). Es gibt aber bei aller Verschiedenheit der Unterscheidung in ‚quod est' und ‚quo est' oder in Materie und Form keine Realdistinktion unter diesen Komponenten. In der Frage der *Einheit der Seele* gab es ebenso verschiedene Auffassungen über die Mehrheit der Formen. Aber seit 1230 findet man in Paris in den einzelnen Schulen eine deutliche Tendenz gegen die pluralistische Idee. L. konnte hier die Ansicht von M. de Wulf und P. Théry bestätigen, daß der Augustinismus nicht der Träger des Pluralismus war. Augustin wurde auch von den Anhängern der Einheit der Form zitiert. Zum Problem der *Identität der Seele und ihrer Fakultäten* hat Wilhelm von Auxerre die augustinische These von der essentiellen Identität bekämpft; aber andere frühere Meister (wie Hugo von St. Cher, Philipp der Kanzler) empfahlen sie wieder. Die ersten Franziskanertheologen leugnen sie im Hinblick auf Gottes alleinige absolute Einheit. Sie lösen die Schwierigkeit des engen Zusammenseins von Seele und Fakultäten durch den augustinischen Terminus der gemeinsamen „Substanz", die alles trägt.

Wie war das Verhältnis in unseren Fragen zwischen der theologischen und *artistischen Fakultät* zu Paris um 1250? Das ist die letzte wichtige Frage des 1. Bandes. In manchen Dingen benutzten die Artisten noch die Theologen. So etwa in der Frage nach den eingegossenen Tugenden. Sie zitieren auch noch Augustin. Umgekehrt sind die Artisten Beschenker der Theologen. So stand nach L. z. B. die frühe Franziskanerschule (etwa Rochelle) unter dem Einfluß Avicennas. In anderen Punkten aber sind die Artisten ganz unabhängig. So finden sich etwa bei der Behandlung der intellektuellen Tugenden keine Anspielungen auf die theologischen Tugenden.

Man läßt sich ganz von der Mystik Avicennas hier inspirieren. Der Streit ist also noch nicht eigentlich ausgebrochen: Nos maîtres ès arts ont à coeur de vivre en parfaite intelligence avec leurs puissants voisins (I 534). Wie in der Lehre — das beweist dieser Bd. ja treffend — ist also auch zwischen den Fakultäten die Linie noch nicht so scharf und trennend gezogen. Vielleicht ist auch daher noch alles lebendiger und in Fluß. Das Suchen und Tasten ist ja nicht immer ein Nachteil für das Erfassen der Probleme. Gerade in Fragen, die seit Jahrhunderten in den Schulen festgelegt sind, ist es so für alle, die den Lösungen nicht hoffnungslos verfallen sind, für die persönliche Stellungnahme wichtig, diese werdenden Problemstellungen zu sehen, um sich in der Weite und Freiheit eines hl. Thomas zu entscheiden und an der Lösung der Grundfragen des Menschenbildes weiterzuarbeiten. Daher verdient L. mit diesem Bd. sicher den Dank aller echten Wissenschaftler unter den Philosophen wie den Theologen.

Nach den wahrhaft grundlegenden Studien zu Willensfreiheit und innerem Aufbau des Willens behandeln nun Bd. 2 und 3 eigentliche moraltheologische Fragen. Die Problemkreise werden in der gleichen eingehenden Weise untersucht und die gegensätzlichen Lösungen wieder auf die tieferen Gründe zurückgeführt. So kommt zur Sprache die vorthomasische und thomasische Definition des *Gesetzes* im allgemeinen und des *Naturgesetzes*. Ganz eingehend ist auf 250 Seiten (II 103—352) *Synderese und Gewissen* behandelt. Es schließt sich an ein Kapitel über die *verpflichtende Kraft des Gewissens* und über die *Gewissenszweifel*. Die Frage nach der *inneren Moralität* des Aktes wurde seit Abaelard dahin beantwortet, daß der Lombarde gegenüber dem moralischen Indifferentismus Abaelards die innere Güte bestimmter Akte herausstellte. Dabei wird das bonum in genere freilich stärker als relative Güte gesehen, die vom Ziel und von den Umständen aus bestimmt wird. Später unterscheidet man bonum in se und secundum se als Unterteile des bonum in genere. Der Hylemorphismus führte dann zur Formel: actus coniunctus cum materia debita, so daß Thomas bonitas in genere und ex obiecto identifizieren konnte. In der Frage der *Indifferenz* der Akte leugnen die Franziskaner, bereits von Joh. von Rochelle ab, die moralische Qualität eines Aktes, der auf ein rein natürliches Ziel hingelenkt ist. Sie stehen damit in der augustinischen Tradition und verbinden eng moralischen Akt und Verdienst: Nur die Liebe macht den Akt zum moralischen. Anders begründet das Thomas: C'est au nom des principes de la raison naturelle qu'il peut nier la possibilité d'actes indifférents in concreto (II 489). Denn, so sagt Thomas: Omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicuius virtutis vel ad malum alicuius vitii (ebd. 488).

Aus den gleichen Ideengrundlagen lösen sich andere Fragen wie die über den appetitus sensibilis, die Natur des peccatum ignorantiae, die „ignorantia iuris" und die ignorantia invincibilis mit ihren moraltheologischen Folgen. Immer steht das verschiedene Menschenbild hinter den einzelnen Lösungen. Die letzten Fragen kreisen um die eng damit zusammenhängende *Tugendlehre* als die Grundlage der leichteren Erfüllung des Zieles eines actus humanus: die ersten Definitionen und Einteilungen der Tugenden im Mittelalter; die Kardinaltugenden und ihre Verästelungen, die Verbindung der Tugenden untereinander, die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Gaben des Heiligen Geistes, die eingegossenen moralischen Tugenden und ein bezeichnendes abschließendes Kapitel: Le rôle de la raison dans la Morale Albertino-Thomiste (III 539—575).

Es ist wohl nicht notwendig, das Lebenswerk von L. zur Anschaffung trotz der Schwierigkeiten der Devisenlage zu empfehlen. Es ist nicht nur wesentlich für den Moraltheologen, sondern ebenso für den Philosophen und den Dogmatiker. Aus dem Essentiellen des in Offenbarung und Natur Gegebenen heraus wird in den Einzelfragen der Weg gebahnt zum Verständnis des existentiellen Menschenbildes. So begegnet der Suchende von damals dem Suchenden von heute in echter Bereicherung.

H. Weisweiler S. J.

Deutsche Lehr- und Handbücher der Moraltheologie: *O. Schilling, J. Mausbach - G. Ermecke, M. Reding, J. Stelzenberger, B. Häring.*

Seit dem Kriege war in Deutschland Not an Lehrbüchern der Moraltheologie. Einzig das Handbuch der katholischen Sittenlehre von Tillmann begann 1947 wie-

der zu erscheinen; außerdem lagen die beiden kleinen Kompendien von Jone (Katholische Moraltheologie, 9. Auflage, 1949) und Schilling (Grundriß der katholischen Moraltheologie, 2. Auflage, 1949) vor. Neuerdings erscheinen nun in Neuauflage die Lehrbücher von Schilling und Mausbach sowie als Neuerscheinungen eine Moraltheologie von Stelzenberger und von Reding.

1. Schilling[1] schenkt uns hier die 2. Auflage des 1. Bds seines 1928/29 erschienenen Lehrbuches der Moraltheologie. Da es sich nicht um eine wesentliche Umarbeitung handelt, sei auf die eingehende Besprechung Schol 4 (1929) 581—83 verwiesen. Die Moraltheologie von S. muß auch heute als ein äußerst wertvolles Werk angesehen werden, zumal in seiner geschlossenen, an Thomas ausgerichteten *Systematik*. Dabei ist die Rücksicht auf die *praktischen* Bedürfnisse des Theologen und Seelsorgers nicht vergessen, ja in der Neuauflage noch stärker als früher betont. Man würde heute vielleicht gerne einen unmittelbareren Anschluß an die Heilige Schrift begrüßen; andererseits bleibt zu beachten, daß Theologie, auch Moraltheologie, spekulative Durchdringung der Offenbarung (die übrigens nicht nur in der Heiligen Schrift enthalten ist!) sein soll, wozu es durchaus nicht notwendig ist, die Offenbarung in den Kategorien etwa des hl. Paulus zu erfassen.

2. Die Moraltheologie Mausbachs[2] hatte sich bisher in 8 Auflagen (die letzte von *Tischleder*) bewährt. Sie zeichnete sich durch eine geschlossene Systematik, metaphysische Tiefe, theologische Grundhaltung sowie Ausrichtung an Augustinus und Thomas aus. Ermecke hat nun eine an die 7. Aufl. sich anschließende Neuauflage besorgt, die er noch stärker theologisch und christologisch zu halten bemüht war; der Untertitel will dem „irdischen Pflichtenkreis" seinen theologischen Sinn geben — wobei es offen bleiben mag, ob hier das Wort „Apostolat" glücklich gewählt ist. Überdies versucht E., was nicht die Absicht M.s war, auf manche Einzelfragen einzugehen und das Buch aktueller zu machen. Diesem Zwecke dienen auch ein äußerst breit angelegtes Inhalts- und Stichwortverzeichnis. Die Hereinnahme mancher Bestimmungen des kirchlichen und bürgerlichen Rechtes sind in der gleichen Richtung zu sehen. Zwar wird dagegen nicht selten Protest erhoben, doch wohl nicht ganz mit Recht. Wo geltendes Recht moraltheologische Erkenntnisse positiviert, tut der Moraltheologe — wenigstens in manchen, für ein Lehrbuch wichtigeren Dingen — gut daran, darauf zu verweisen; wo das positive Recht das göttliche Recht ergänzt, ist dieser Hinweis ebenfalls angezeigt, vor allem wenn das bürgerliche Recht dem Studenten der Theologie nicht eigens vorgetragen wird. Man darf nicht übersehen, daß die positiven rechtlichen Bestimmungen echte sittliche Forderungen bedeuten. Oft besteht allerdings die Hauptaufgabe des Moraltheologen darin, die sittliche Bedeutung des Rechtes zu umgrenzen. Mit M. hält E. notwendig an der Einteilung gemäß den zehn Geboten fest. Das ist zwar weniger systematisch, kann aber aus praktischen Gründen gerechtfertigt werden. Ob die theoretische (nicht praktische) Begründung von E. (10) richtig ist, wage ich zu bezweifeln. Er sieht im Dekalog die von Gott geoffenbarte „normative Definition des natürlich-sittlichen Menschen"; aber kann man ihn so im AT verstehen? Ist er nicht vielmehr als Grundgesetz des geeinten Bundesvolkes zu begreifen? Man denke auch an die Positivität des dritten Gebotes. Allerdings gelten diese Gebote (außer dem dritten) naturrechtlich und infolge neutestamentlicher Bestätigung. Übrigens stellen sie inhaltlich Minimalforderungen dar, die *wir* gleichsam als „Haken" benutzen, um die verschiedenen Bereiche der Sittlichkeit daran „aufzuhängen". — Die Neubearbeitung wollte und mußte das Lehrbuch einen „Mausbach" bleiben lassen. Dennoch hätte man an manchen Stellen eine eingehendere Umarbeitung nicht ungern gesehen. Beispielsweise können die §§ 23 und

[1] O. Schilling, Handbuch der Moraltheologie. 1. Bd.: Allgemeine Moraltheologie und von den Sakramenten. gr. 8° (XI u. 337 S.) Stuttgart 1952, Schwaben-Verlag. DM 17.50.

[2] J. Mausbach, Katholische Moraltheologie. 3. Bd., Die spezielle Moral, 2. Teil: Der irdische Pflichtenkreis. Die Lehre von den sittlichen Pflichten des Apostolates zur Auferbauung des Reiches Gottes in Kirche und Welt. 9., neubearbeitete Aufl. von G. Ermecke. gr. 8° (XXVIII u. 316 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM 15.—, geb. DM 17.—.

24 über Ehe- und Sexualmoral nicht genügen; sie sind theoretisch unklar und unsystematisch und praktisch unzureichend (übrigens spricht Casti connubii 60 nicht von der Zeit-*wahl* — S. 116; S. 121 steht Masturbation noch als Vergeudung der zur Fortpflanzung bestimmten Lebenskeime). — Über Einzelheiten ließe sich sprechen; so zur ausgiebig behandelten Frage der Kriegsdienstverweigerung (95—97): 1. würde nicht im Zweifel über die Berechtigung eines Krieges, also wenn eine moralische Sicherheit nicht vorliegt, in *jedem* Falle das reflexe Prinzip gelten: standum est pro auctoritate (also nicht Probabilismus), und 2. würde die Verpflichtung eines absoluten Kriegsdienstverweigerers aus echten Gewissensgründen zum Kriegsdienst nicht Veranlassung zur Sünde sein? — Der Verf. kündigt im Vorwort neben dem 1. und 2. Band der Mausbachschen Moraltheologie noch zwei Zusatzbände an: ein Lehrbuch der Moralphilosophie und ein Lehrbuch über die psychologischen, soziologischen und aszetischen Grundlagen der Sittlichkeit.

3. Der Verlag M. Hueber, der frühere Verleger der Schillingschen und Rulandschen Moral, kündigte schon seit einiger Zeit ein neues Handbuch der Moraltheologie, herausgegeben von M. Reding[3], an. In 14 Bändchen, von verschiedenen Moraltheologen verfaßt, sollen Tradition und heutige Forschung vereinigt und dem Theologen und Laien zugänglich gemacht werden. Die einzelnen Bändchen sollen die philosophische, psychologische, soziologische, ethnologische, alttestamentliche, neutestamentliche, dogmatische und methodologische Grundlegung sowie den göttlichen Pflichtenkreis, die Individual- und Sozialethik, die Wirtschaftsethik, die Familien-, Ehe- und Sexualethik, die politische Ethik und die kirchliche Ethik behandeln. Das erste dieser Bändchen liegt nun vor. Man wird sich natürlich bei der Ethik Redings als des Herausgebers des Ganzen fragen, wie er die Ethik im Gesamt der katholischen Moraltheologie versteht. Dies um so mehr, als im Aufbau des Gesamtwerkes (ebenso wie in der Tillmannschen Moral) jene Fragen, die traditionell in der „Allgemeinen Moral" behandelt zu werden pflegen, rein philosophisch, psychologisch usw. dargeboten werden sollen, obwohl sie doch innerhalb der Moral*theologie* durchaus *theologische* Fragen darstellen, die von den verschiedenen theologischen Quellen aus (dazu gehört auch die Vernunft) angegangen werden müssen. R. stellt sehr eindeutig fest, daß die *Ethik* (auch bei Thomas) ein *Teil der Moraltheologie* ist, allerdings von „übernatürlichen Prinzipien umgriffen" (207). Er findet es mit Recht „auffällig, daß es heute genug katholische Theologen gibt, die die Moraltheologie auf die Offenbarung und Tradition einschränken möchten. ... Diese Auffassung ist offenbar von der evangelischen Theologie beeinflußt und bedeutet eine wesentliche Verengung des herkömmlichen katholisch-theologischen Horizontes" (207). Immerhin bleibt abzuwarten, ob auch von Bibel und Tradition her, soweit das möglich ist, die hier nur philosophisch behandelten Fragen der allgemeinen Moral in den kommenden Bändchen entsprechende Behandlung finden. — R. legt Gewicht darauf, eine *personalistische* Ethik zu bieten (Vorwort); allerdings zieht er eingehend eine klare Linie gegenüber dem extremen Personalismus der protestantischen Ethik (85—89). Das hindert ihn nicht, seine Ethik *stark* an Thomas v. A. zu orientieren; ja manche Kapitel sind fast ein Referat der Darlegungen des Aquinaten. Andererseits baut er die moderne Psychologie und Philosophie vergleichend und ergänzend, ein. So werden manche Kapitel äußerst anregend, während man weniger stark den Versuch, einen geschlossenen systematischen Aufbau zu bieten, verspürt (natürlich liegt ein System zugrunde). Bei allem Willen zur spekulativen Durchdringung zeigt sich deutlich das Bestreben, der Zielsetzung des Werkes, das auch Laien zugänglich sein soll, gerecht zu werden. Das schließt nicht aus, daß gelegentlich auch Einzelfragen eingehender, und zwar im allgemeinen in einer im guten Sinne gemäßigten Weise, behandelt werden: z. B. Situationsethik und Kasuistik, „Pönalgesetze" und Epikie, iustitia socialis, sittliches Erkennen, Gewissen und Klugheit, u. a. m.; jedoch würden gerade auch hier manche Punkte zur Diskussion reizen. — Der 1. Teil des Buches klärt den Begriff des Sitt-

[3] M. Reding, Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie (Handbuch der Moraltheologie, 1). 8° (XVI u. 216 S.) München 1953, Hueber-Verlag. DM 7.80, geb. DM 10.80. — Ders., Der Aufbau der christlichen Existenz. 8° (IX u. 234 S.) München 1952, Hueber. DM 7.80, geb. DM 10.80.

lichen (Sinn und Sinnerfüllung menschlichen Daseins; Vom Wesen des Sittlichen; Gegenwart der Sittlichkeit im empirischen Dasein). Der 2. Teil zeigt die Eigenständigkeit des Sittlichen und der sittlichen Erkenntnis und zieht die Grenzen eines rein humanen Ethos und der philosophischen Ethik. — Im gleichen Kleid wie das Handbuch der Moraltheologie erschien im Vorjahre als *Einleitungsband* zum Handbuch (nicht Bd. 1) von R. *„Der Aufbau der christlichen Existenz"*. R. ist hier bemüht, die Vorfragen der Moraltheologie zu sammeln und einem größeren Leserkreis nahezubringen; gelegentlich handelt es sich dabei um Themata, die in Bd. 1 wiederum behandelt werden. Der 1. Teil: Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit der christlichen Existenz (Geschichte und Wahrheit, Ethos und Geschichte, Übergeschichtliche Gottebenbildlichkeit). Der 2. Teil: Bereitschaft und Verheißung (Bereitschaft für Gott; Abraham; Die Erzväter und Moses). Der 3. Teil: Gottnähe in Christus (Christus; Die göttl. Tugenden; Existenz und christliches Ethos). Der 4. Teil: Glaube, Existenz, Freiheit und Gemeinschaft. Auch in diesem Bd. läßt der Verf. es sich nicht nehmen, manchen Einzelfragen genauer nachzugehen. Der Begriff der Moraltheologie wird wie im 1. Bd. eindeutig gefaßt nicht nur als Sammlung von Schrift- und Traditionstexten („Logographie"), sondern als deren gleichzeitige Durchdringung (26).

4. Nach langer Kriegsgefangenschaft konnte der jetzige Tübinger Moraltheologe Stelzenberger[4] den schon in seiner Breslauer Tätigkeit begonnenen und weitgehend durchgeführten Plan einer neuen einbändigen Moraltheologie wieder aufnehmen, nachdem der Krieg das Manuskript und alle Unterlagen vernichtet hatte. Der Untertitel zeigt an, daß es sich um eine neutestamentliche (Basileia = Königsherrschaft), nur für den christlichen Menschen geltende (19, 20) Moraltheologie handelt. Eine solche Moraltheologie hat zur Grundlage im wesentlichen die Heilige Schrift, aber auch die Tradition, und schließt auch die Vernunft mit ein (19, 27 ff.). S. unterscheidet allgemeine und spezielle Moraltheologie. Die allgemeine Moraltheologie umfaßt hauptsächlich die Offenbarungslehre von der Basileia und die Lehre von der sittlichen Anlage des Menschen; es war gut, daß S. letztere als theologische Lehre und nicht als philosophisch-psychologischen Vorbau versteht (anders als Tillmann). In der speziellen Moraltheologie wird die bekannte Einteilung: religiöser, individueller und sozialer Pflichtenkreis benützt; „Pflichtenkreis" weist bei S. auch darauf hin, daß er die Moraltheologie wesentlich als Norm-Wissenschaft, nicht als Phänomenologie begreift (19). In der Darstellung ist S. bewußt schulisch; er stellt in den einzelnen §§ stets einige thesenartige Sätze an die Spitze, die dann nacheinander erklärt werden; auch der Druck ist ganz auf die Bedürfnisse eines Lehrbuches eingestellt. Großes Gewicht legt der Verf. auf eine umfassende Sammlung von Realien zum jeweiligen Thema: Etymologie, Geschichte der Ethik, Literatur, vor allem Heilige Schrift, Kirchenväter und kirchl. Lehramt, die trotz des begrenzten Raumes weitgehend wörtlich zitiert werden; vor allem gilt das von der Heiligen Schrift, so daß gerade an ihr S.s Moraltheologie der Basileia orientiert ist. In diesem Reichtum an Realien liegt ein besonderer Wert des vorliegenden Lehrbuches. Damit ist natürlich gegeben, daß nur wenig Raum bleibt für die innere theologische und sachliche Begründung der Normen und Entscheidungen sowie für die Erschließung des sittlichen Wertes, geschweige für eingehende, über allgemeinste Normen hinausführende Weisungen für das konkrete Leben. Eine derart kurze Moraltheologie kann nicht alles bieten. Mit der notwendigen Kürze wird es auch hie und da zusammenhängen, daß man hinter den einen oder anderen Satz gerne ein Fragezeichen machen möchte. So wird beispielsweise S. 207 Person (von Persönlichkeit unterschieden) definiert als „individuelles Selbstbewußtsein". Die cooperatio wird S. 263 nur als „Verletzung der Agape" begriffen. S. 318 heißt es kurz und ausschließlich: „Menschliche Liebe ist sittlicher Sinn und Zweck der Ehe." Ohne die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Verletzung der Sexualordnung wird S. 237 gesagt: „Parvitas materiae ist nach der Lehre der Tradition möglich." Der Satz „Die Sittlichkeit hat Pflichten und Liebesgebote" (25) erhält wohl eine Beleuchtung durch die spätere Unterscheidung zwischen Agapeverpflichtungen und Rechtspflichten (246). — Offen-

[4] J. Stelzenberger, Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. gr. 8° (371 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 19.—.

sichtlich will das Lehrbuch ein Leitfaden für die Vorlesung sein und setzt diese notwendig voraus.

5. Eine neue deutsche Moraltheologie verspricht B. Häring C.SS.R. in Bälde im Wewelverlag (Freiburg i. Br.) herauszubringen. H. ist als Steinbüchelschüler durch seine Dissertation „Das Heilige und das Gute" bekannt geworden (Krailing vor München 1950, Wewel — vgl. die Besprechung in Schol 27 [1952] 312f.). Mit Steinbüchel geht es ihm in dieser Moral vor allem um eine Vertiefung durch phänomenologische und theologische Sinnerschließung. Über Steinbüchel hinaus bietet er aber auch eine Normenethik, bei der in einem entsprechenden Maße weder die metaphysische Grundlegung noch die konkrete Anwendung verschmäht werden. Es fehlt auch nicht an neuartigen wissenschaftlichen Versuchen (z. B. über das Wesen der läßlichen Sünde), die zur Diskussion und weiteren Forschung aneifern dürften. H.s Moraltheologie ist stark personalistisch ausgerichtet, von einem hohen, gelegentlich auch strengen Ethos getragen. Sie ist bewußt als Lehre von der Nachfolge Christi für Theologen *und Laien* geschrieben und dürfte insbesondere in der Verkündigung sich als wertvoll erweisen. J. Fuchs S. J.

Flitner, A., *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt. Das literarische Erasmusbild von Beatus Rhenanus bis zu Jean Le Clerc.* gr. 8° (179 S.) Tübingen 1952, Niemeyer. DM 12.—, geb. DM 15.—.

Die vorliegende Arbeit will die „Geschichte der Erasmusbiographie und der wichtigsten Diskussionen über E. bis zum Beginn des 18. Jahrh." bieten, aber es soll nicht einfach eine Aneinanderreihung der Urteile sein. Es sollen vor allem ihre Zusammenhänge mit den großen weltanschaulichen, politischen und kulturellen Problemen gezeigt werden. Das ist gerade bei Erasmus besonders wichtig, der nicht nur in einem Bereich (etwa dem Humanismus) bedeutend ist, dessen Wirken hinübergreift in die großen religiösen und politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Zudem war er schon zu seinen Lebzeiten eine umstrittene Persönlichkeit, bei der Gegensätze wie Talent und Schüchternheit, grobe Offenheit und schlaue Berechnung, Sinn für das Neue und Treue zum Alten ein so schwieriges Feld der Beurteilung schufen.

Verf. geht aus von den stark nachwirkenden Viten des B. Rhenanus, in denen über der Hervorhebung der Treue zum Katholischen der Streit mit Luther gar nicht erwähnt wird, berichtet dann das schon geteilte Urteil der Reformatoren, das feindliche Urteil Luthers, das freundlichere Zwinglis, das noch positivere Melanchthons, der E. vor allem als Spracherzieher schätzt und ihn das Werkzeug Gottes für die Reformation nennt. Calvin habe als Reformator (im Gegensatz zu seiner humanistischen Periode) „das Werk des Humanisten, sein ganzes Anliegen, so unbedeutend, ja verabscheuungswürdig" gefunden, „daß er an ihn keine Worte verschwenden wollte", ein Urteil, das etwas zu scharf erscheinen möchte. Für den Humanisten Nausea, Bischof von Wien, ist sein Freund E. sogar mit besonderem Auftrag von Gott gesandt, schreibt unter Mitwirkung des Heiligen Geistes; für Cochläus ist er eine der Hauptautoritäten in der Bekämpfung Luthers; auch Hosius spricht ihm seine Verehrung aus.

Der 2. Abschnitt, der uns besonders angeht, ist der Behandlung des Erasmusproblems auf dem Konzil von Trient gewidmet. Vor allem ist die Erörterung der „Positionen" des E. (Reform der Kirche, die Frage nach dem Kanon und dem authentischen Text der Schrift, das Bibelstudium der Geistlichen) auf dem Konzil von Interesse. Trotz mancher Parteigänger des E. setzten sich nicht ohne lebhafte Diskussion seine Gegner auf dem Konzil durch. (Verf. nennt vermutungsweise als in dieser Richtung wirksam nur die Bücherverbote der Pariser theol. Fakultät, die Arbeiten der Löwener Fakultät, den Einfluß seines Ordensbruders Augustin Steuchius und des Inquisitors G. Guidiccione und vielleicht des Kardinals Pacheco.) Die Gegner des E. erwirkten ein volles Indexverbot gegen sechs seiner Werke, ein vorläufiges gegen alle Schriften, soweit sie geistlichen Inhalts sind, bis zur Reinigung durch eine der Fakultäten von Paris oder Löwen. Seit dem Tridentinum ist man von der Fragwürdigkeit der Schriften des E. mehr und mehr überzeugt, allerdings geht der geistige Kampf um ihn weiter. Das Indexverdikt habe auch manche Autoren getroffen, nur weil sie Erasmus nahegestanden hätten (?), selbst manche seiner Gegner, weil sie ihn in ihren Schriften zitierten und so bekannter machten.

Der 3. Abschnitt untersucht die allgemeine Literatur des 16. Jahrhunderts: Lutherliteratur mit drei Grundtypen der Beurteilung E.' als Satansjünger (Luther), als Feigling (Hutten) und als Reformator; sodann die Morus-Biographien; Prosopographien; die eigentliche Geschichtsschreibung, aus der Vadian, der in E. eine ideale Verkörperung des Mönchtums sieht, und Surius hier genannt seien, und die systematische Literatur. Als schärfste Gegner des E. erscheinen hier die Jesuiten. Schon im Urteil des Ignatius ist das entscheidende Moment hervorgehoben: durch die Lesung des Enchiridion fühle er seine Gottesliebe und seinen Eifer erkalten. E. ist den Jesuiten trotz seiner durchaus ernsten Reformwünsche allzusehr spöttischer Kritiker, er ist im Grunde genommen Relativist, eine egoistische Natur; seine Religiosität ist nicht vom Dogmatischen und Sakramentalen her bestimmt. (Das wäre ergänzend anzumerken zu der Stellungnahme des Verf. S. 162, Abschn. 2.) Interessant ist die sozusagen dogmatische Beurteilung durch Possevinus, dem E. als Autorität des Antitrinitarismus in Polen und Ungarn begegnet war. Im 18. Jahrhundert hat sich im Verlauf dieser Entwicklung die völlig negative Beurteilung des E. im katholischen Lager durchgesetzt.

Verf. spricht dann im 4. und 5. Abschnitt über die Neubesinnung in den Niederlanden und die Biographien des 17. Jahrhunderts (hier sind besonders dankenswert die Mitteilungen über die nichtveröffentlichte Biographie Jolys). — Ein zweiter Teil der Arbeit gibt problemgeschichtliche Längsschnitte, u. a. über die Bedeutung der politischen Ideen des E., seine Nachwirkung in den einzelnen Ländern (in England wurden seine Paraphrasen von Eduard VI. und Elisabeth sogar zum offiziellen Lehrbuch der Kirche bestimmt!), seine Bedeutung als „Vater" der Aufklärung (Toleranzidee, Betonung der Vernunft, allerdings mit starker Einschränkung durch den Verf., moralisch-pädagogische Haltung).

Die Arbeit gibt aus umfassender Kenntnis der Quellen und der einschlägigen Literatur eine Fülle von interessanten Einblicken in die Geistesgeschichte des 16./17. Jahrhunderts. An sich haben solche Arbeiten als reine Berichterstattung etwas Unpersönliches, aber neben einem reichen Ertrag aus dem kritischen Quellenstudium bietet diese Arbeit auch einen bedeutenden Beitrag zur Psychologie der menschlichen Urteile (Motivierung, Typenbildung) und nicht zuletzt ein gutes Stück Geschichte der Biographik. Es wäre eine dankenswerte Aufgabe, wenn von katholischer Seite nun die auf diesen Vorarbeiten fußende wissenschaftliche Charakteristik und Wertung des E. gegeben würde. — Auf ein paar Versehen sei hingewiesen: S. 35 heißt es in dem lateinischen Zitat sinnstörend nimis statt des Gegenteils minus, S. 38 unten ist Kardinal Pacheco (nicht Pacheco) gemeint. L. Ueding S. J.

Maier, Anneliese, *Codices Borghesiani Bibliothecae Vaticanae* (Studi e Testi, 170). gr. 8° (XII + 495 S.) Città del Vaticano 1952, Bibl. Apost. Vaticana.

Dieselbe, *Der letzte Katalog der Päpstlichen Bibliothek von Avignon (1594)* (Sussidi Eruditi 4). gr. 8° (67 S.), Roma 1952, Edizioni di Storia e Letteratura.

1. Die Veröffentlichung eines neuen Katalogbandes der Vaticana ist ein wissenschaftliches Ereignis. Es wird ein weiterer Teil der trotz eifrigster Forschung noch immer großenteils ungehobenen Schätze der Vaticana der Gelehrtenwelt bekanntgegeben. Dies gilt nicht zuletzt von der Theologie und Philosophie. Es sei nur an den Catalogus Codicum Reginensium von Dom Wilmart, an die beiden Bände Codices Vaticani latini von A. Pelzer erinnert. Ihnen schließt sich würdig der neue Band Codices Borghesiani an. Er hat in M., die durch ihre Arbeiten über die Physik und Mathematik des 14. Jahrhunderts die Geschichte der Naturwissenschaften wesentlich gefördert hat, eine hervorragend geeignete Bearbeiterin gefunden.

Die Bibliothek hat eine eigene Geschichte. Seit Jahrhunderten im Besitz der Familie Borghese, wußte niemand mehr, woher sie gekommen. Erst F. Ehrle, der in jüngeren Jahren viel in der Bibliothek des Palazzo Borghese arbeitete, entdeckte mit Hilfe einer Bücherliste im Vatikanischen Archiv den Ursprung. Ihr wesentlicher Teil war nichts anderes als der Rest der päpstlichen Bibliothek von Avignon, der erst zu Anfang des 16. Jahrhunderts unter Paul V. nach Rom übertragen wurde und in den Besitz der Borghese gelangte. Mit Hilfe der Listen des Archivs, zumal jener von 1375 unter Gregor XI., konnte Ehrle und nach ihm in noch größerem Maße

A. Pelzer viele Hss der Borghese und Vaticana mit jenen der Listen identifizieren. Im Jahre 1891 ging die Bibliothek durch Kauf in die Vaticana über. Ehrle selbst hat in humoristischer Weise die Geschichte seiner Zulassung, seiner ersten Entdeckung und des Ankaufs, bei dem die Preußische Regierung eine starke Konkurrenz war, in einem Privatdruck beschrieben. Die Bibliothek ist unter Johannes XXII. und seinen Nachfolgern durch Ankauf, Abschreiben an der Kurie selbst — die Abrechnungen liegen zum Teil noch vor —, durch Geschenke und auf Grund des Spolienrechtes entstanden. Nach diesem fiel der Besitz der an der Kurie gestorbenen Prälaten dem päpstlichen Stuhl anheim.

Der spezielle Wert liegt darin, daß sie einen großen Teil der zeitgenössischen Literatur vom Ende des 13. bis nach der Mitte des 14. Jahrhunderts enthält. Besonders reich vertreten sind neben der juristischen, zumal kanonistischen Literatur Predigtsammlungen, liturgische Werke und zumal scholastische Hss von Thomas und Bonaventura an in allen Verzweigungen: Summae, Quaestiones disputatae, Quodlibeta, Tabulae, Streitliteratur, unter denen auch manche Unica. Neben allbekannten Werken von Thomas, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines finden wir Durandus l. 4 in erster Redaktion, Aureoli l. 1 in der Pariser Reportation, Walter von Brügge, Heinrich von Harclay, Thomas Wilton, frater Eustachius und viele andere. Die Werke Olivis und der Armutsstreit sind so reich vertreten wie wohl nirgendwo, von Petrus Rogerii (Papst Clemens VI.) ist sein scholastischer Nachlaß erhalten. Ähnlich reichhaltig ist die Literatur der Kommentatoren zum Dekret, zu den Dekretalen, liber VI und den Clementinen.

Das alles ist nach den Regeln der Vaticana für die Beschreibung der Hss so genau beschrieben, daß der Interessent sofort über den Inhalt aufs beste unterrichtet ist. Eine Neuerung, die manchen Zweifel hebt, ist, daß von jedem einzelnen Stück auch die Foliozahl des Schlusses angegeben ist. Auch etwa vorhandene Pecien sind verzeichnet. Nicht zu übersehen ist das Initienverzeichnis, das für vieles dient, und der Index nominum et rerum. Der Katalog ist ein außerordentlich wichtiges Hilfsmittel für alle, die sich über den Fondo Borghese oder einzelne Hss desselben unterrichten wollen.

2. Die zweite Schrift über den letzten Katalog von Avignon ist gewissermaßen als Einleitung des neuen Katalogs gedacht. Sie gibt zunächst einen Überblick über Entstehung und Entwicklung der päpstlichen Bibliothek in Avignon bis zum Stillstand, den das Scheiden der Päpste von Avignon und die Trennung der Bestände durch Peter de Luna bewirkte. Auch über das Schicksal der Bibliothek in den folgenden zwei Jahrhunderten sind die spärlichen Notizen sorgfältig gesammelt. Verfasserin zeigt, daß die Bibliothek entgegen einer anderen Annahme sich noch 1604 in Avignon befand und höchstwahrscheinlich unter Paul V. nach Rom übergeführt wurde.

Reichen Aufschluß gewähren stets alte Bibliothekskataloge, denen man heute, wie manche Veröffentlichung, z. B. die Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, zeigt, erhöhtes Interesse zuwendet. Ehrle hatte in seiner großen Geschichte der päpstlichen Bibliothek in Avignon die Kataloge von 1369 und 1375 veröffentlicht und manche Hss identifiziert. Der nunmehr veröffentlichte Katalog von 1594 (Cod. Borgh. 390) ist eine wertvolle Ergänzung, da er den Stand gibt unmittelbar vor der Überführung. Es sind 329 Nummern, eingeteilt in Libri theologici, iuris canonici, iuris civilis, philosophici. Die Verfasserin bemerkt zu jeder Nummer den richtigen Titel, was nicht immer leicht war, und die heutige Nummer der entsprechenden Borghese-Hs. Es ist zugleich ein Beitrag zur Methode des Katalogisierens von Hss im 16. Jahrhundert.

Durch beide Werke nebst den vorhergehenden Arbeiten von Ehrle und Pelzer ist eine der wichtigsten Bibliotheken des 14. Jahrhunderts nicht nur rekonstruiert, sondern auch in ihrem Restbestand nachgewiesen. Fr. Pelster S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Religionsgeschichte

Althaus, P., Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik. 3. Aufl. gr. 8° (XV u. 728 S.) Gütersloh 1952, Bertelsmann. DM 36.—. — Im Abstand von einem Jahr war die 2. Aufl. dieser Dogmatik des Erlanger Theologen ihrer Vorgängerin vom Jahre 1947 gefolgt. Dieser Erfolg mochte wohl zum Teil darin begründet gewesen sein, daß das Werk das erste umfassende, auf zwei Bände zusammengedrängte und einheitlich durchgeführte Lehrbuch seiner Art in der ersten Nachkriegszeit war. Darum war denn auch die Besprechung in unserer Zeitschrift (24 [1949] 421—427) so eingehend gehalten. Sie galt für beide Auflagen, da die 2. nur ein fast völlig unveränderter Abdruck der 1. gewesen ist. Die um vier Jahre jüngere, d. h. jetzige Auflage bekennt von sich im Vorwort, daß sie nur an wenigen Stellen ergänzt oder geändert ist. Daß aber selbst die schon bei der 2. Aufl. als korrekturbedürftig selbstangezeigte Stelle (II 275) noch wieder unverändert stehengeblieben ist (§ 47 S. 491), könnte befremden. An Hand von Stichproben nennenswerte Textveränderungen ausfindig zu machen, ist dem Ref. nicht gelungen, auch dort nicht, wo man sie vielleicht am ehesten erwarten konnte (wie etwa bei den Ausführungen über Kerygma und Mythus im § 18 S. 175 f.; vgl. auch 115). Mit am meisten ist von protestantischen Kollegen des Verf. seine Lehre von der ‚Ur-Offenbarung' angefochten worden. Mit diesem an sich recht mißverständlichen Ausdruck bezeichnet A. die Selbstbezeugung Gottes in der Schöpfung, im Unterschied zur Heilsoffenbarung im engeren und eigentlichen Sinne, die ihre Sinn- und Wortmitte in Christus hat. Für den Gebrauch einer legitimen ‚natürlichen Theologie' kann nach dem Verf. die ‚Grund-' oder ‚Ur-Offenbarung' nicht dienen, da ihrer der Mensch nicht in einem natürlichen Erfahrungs- und Verstandesgebrauch innewerden kann, sondern allein in der negativen Heilserfahrung, d. h. der Erfahrung seiner Heilslosigkeit. Es müsse aber die Selbstbezeugung Gottes in seiner Schöpfung neben und vor der Christusoffenbarung anerkannt werden, wenn die theologische Erkenntnis nicht einem ‚Christomonismus' verfallen wolle. Die dahin zielenden grundsätzlichen Ausführungen in den §§ 4—11 sind wesentlich unverändert stehengeblieben. Im Gegensatz vor allem zur dialektischen Theologie durchzieht das ganze Werk eine anthropologische Grundlinie, die theologisch sein will, ohne von vornherein eine christologische Funktion zu sein. Schon daraus läßt sich ersehen, wie nahe an die umstrittenste Frage in der heutigen protestantischen Theologie diese Dogmatik heranführt, auch wenn sie einstweilen noch nicht auf die seit 1948 erschienene deutsche Literatur und, darüber hinaus, auch die einschlägige Literatur des Auslandes eingegangen ist (vgl. Vorwort). Nach einer Ankündigung des Verf. (ebd.) ist in den ‚Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie' demnächst eine erneute und mit seinen Kritikern sich auseinandersetzende Stellungnahme zum Thema der Ur-Offenbarung zu erwarten. Noch bleibt hervorzuheben, daß die jetzt buchtechnisch in einen Band zusammengezogene Ausgabe durch geschickte Typenwahl, Satzspiegelgestaltung, Zusammenziehung der Register — bei Einsparung von mehr als 100 Seiten — für den Gebrauch bequemer und handlicher geworden ist.

Ternus

Dilschneider, O. A., Das christliche Weltbild. gr. 8° (324 S.) Gütersloh 1951, Bertelsmann. DM 19.20. — Das Gegenstück zu diesem Buch des nunmehrigen Professors des kirchlichen Lehramtes an der Kirchlichen Hochschule Berlin — den zweibändigen Grundriß einer Dogmatik der Offenbarung, der 1948 unter dem Titel „Gegenwart Christi (Christus praesens)" im gleichen Verlag erschienen ist — hat der Ref. in *dieser* Zeitschrift 1949, 573 ff. ausführlich gewürdigt. Das dort wiedergegebene Anliegen des Verf., die Theologie von heute aus der epigonenhaften Enge der Erben der Reformation in die Weite einer gegenwartsnahen, im paulinischen Geist dem

Geist einer radikalen Säkularisation sich stellenden Bewegung und Ausrichtung evangelischer Akademien zu führen, beherrscht auch durchgängig das neue Buch, wie schon der Untertitel andeutet: „Grundlagen und Wirklichkeit einer evangelischen Akademie", und wie es S. 60 ff. als „Problematik der evangelischen Akademien" ausgesprochen wird. Diese neue offenbarungstheologische Dogmatik, die in dem älteren Werk den Schwerpunkt von der reformatorisch-individualistischen Rechtfertigungstheologie auf den ekklesiologisch-eschatologischen Gehalt des dritten Glaubensartikels verlagert hatte, ergänzt diese Neuausrichtung nach der schöpfungstheologischen Seite bzw. in Richtung des ersten Glaubensartikels, wie der Titel „Christliches Weltbild" zu verstehen gibt, dessen Durchführung übrigens weithin die Schule K. Heims erkennen läßt, der sie sich gerade um ihrer universalistischen Tendenz willen verpflichtet fühlt (vgl. 320). Dieser Universalismus, der sich von der kosmisch-universalen Christologie paulinischer Prägung will tragen lassen, entzündet sich nicht nur an der Herausforderung durch die Eigengesetzlichkeit und Eigenmächtigkeit der modernen Wissenschaften, sondern auch an der Anregung, die das überalterte abendländische Christentum an der Berührung mit dem Osten erfährt. Was in der paulinischen Botschaft vom kosmischen Christus enthalten sei, komme in der kosmologischen Sophiologie und Soteriologie des morgenländischen Christentums mehr zur Geltung als in der anthropologischen Struktur des westlichen Christentums seit Augustinus (vgl. 77 ff.; 10 ff.). Wie sich für uns die analoge ‚Kontrapunktik' der Weisheit Gottes gegen die Weisheit einer gottes- und christusvergessenen Welt ganz wie bei Paulus nach den ersten vier Kapiteln des Korintherbriefes wiederholt, so auch die für unsere Zeit neu und neuartig gestellte Aufgabe einer Rückgewinnung des ganzen Menschen und kosmischen Menschtums durch die Synthese von Sophia und Agape in der Botschaft an eine säkularisierte Kultur (141 ff.). Den Mächten des Kosmos in der ideologisch und utopisch entfesselten Eigenmächtigkeitsstruktur (in Staat, Wirtschaft, Technik usw.; siehe 151 ff.) müssen die Kräfte des Glaubens in einem Angriff begegnen, der zur Basis eine radikal und universal christliche Anthropologie nimmt. Dem dient das christliche Menschenbild, dessen Grundzüge der Verf. gegen Ende des Buches (249 ff.) entwirft, um mit einer kulturgeschichtlichen Fermate zu schließen, die dem Pessimismus eines O. Spengler den Realismus eines A. Toynbee und diesem wiederum die allein befriedigende Lösung in einem christlichen Welt-, Menschen- und Geschichtsbild gegenüberstellt. Ternus

Theologie und Liturgie. Eine Gesamtschau der gegenwärtigen Forschung in Einzeldarstellungen. Herausgegeben von L. Hennig. 8° (354 S.) Kassel 1952, Stauda-Verlag. DM 22.—; geb. DM 24.50. — Der Titel des Werkes kann täuschen. Es geht (außer im vorletzten Beitrag) nicht um die Beziehungen zwischen Theologie und Liturgie; es soll vielmehr eine *Gesamtschau der theologischen Forschung*, vor allem seit 1938, geboten werden. Die Mitarbeiter haben diese Aufgabe in sehr verschiedener Weise gelöst. *G. von Rad* berichtet über die atl. Forschung unter dem Gesichtspunkt der kritischen Vorarbeit zu einer Theologie des AT, die der Geschichtlichkeit der atl. Gottesoffenbarung viel stärker Rechnung tragen müsse. Von *G. Merz* stammt ein Kurzbericht über die praktische Theologie, der durch einen Beitrag von Landesbischof *H. Lilje:* „Wege (vor allem neue Wege) der Verkündigung" ergänzt wird. Zur Kirchengeschichtsschreibung bietet *K. L. Schmidt* einen wertvollen, leider etwas knapp gehaltenen Literaturbericht. Um so eingehender handelt *W. von Loewenich* über ein in der evangelischen Kirche heute sehr aktuelles Thema der Kirchengeschichte: Die Lutherforschung. Auf zwei große Beiträge soll etwas näher eingegangen werden. *E. Stauffer* berichtet über den Stand der ntl. Forschung und betont dabei fast noch stärker und in etwas anderer Weise als G. von Rad die volle Geschichtlichkeit der Offenbarung. In scharfer Opposition zu R. Bultmann und seiner existentialistischen „Interpretation" des NT wird die ehrliche historische Arbeit als die entscheidende Aufgabe des ntl. Forschers herausgestellt, der minister, nicht dominus Verbi Dei zu sein habe. Mit Recht betont St. die hohe Bedeutung der zeitgeschichtlichen Forschung (über die leider ein dem Stand der Forschung entsprechendes Handbuch fehle; unser Felten sei immer noch das beste!). Sehr dankbar ist man ihm darum für die Zusammenstellung zahlreicher Forschungsergebnisse aus den verschiedensten Arbeitsgebieten (Archäologie, Numismatik, Jüdische Literatur usw.),

die auf der ganzen Linie die „polizeylose Kritik" der (heute noch weiterlebenden) liberalen Theologie zugunsten der altkirchlichen Überlieferung widerlegt hätten. Sehr aufschlußreich ist der umfangreiche Beitrag von *K. F. Müller:* Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche. Es ist erstaunlich, in welcher theologischen Tiefe die Fragen der liturgischen Erneuerung heute in der evangelischen Christenheit gesehen werden: die Beziehung des liturgischen Tuns zu dem in der Kirche als seinem mystischen Leibe gegenwärtigen Christus; die Liturgie als opus Dei, als Lob- und Dankopfer, als re-praesentatio des Kreuzesopfers und der Auferstehung; Verhältnis von Wort und Sakrament usw. Nicht nur darin, sondern auch in der konkreten Gestaltung bedeutet die liturgische Erneuerung, die längst aus den Anfängen in kleineren, religiös lebendigen Kreisen heraus auf dem Wege ist, Gemeingut der evangelischen Christenheit zu werden, weithin Rückkehr oder Wiedergewinnung reformatorischen, vorreformatorischen und altkirchlichen Gutes: Messe, Beichte, Stundengebet mit vollem wöchentlichem Psalterium, gregorianischer Choral usw. Eine entscheidende Frage bleibt allerdings fast unberührt: die Frage nach der liturgischen Vollmacht. Auch wenn Christus der eigentliche Liturge ist, wie richtig betont wird: Wer darf (und kann überhaupt) in seinem Namen die Liturgie realisieren? Das Sammelwerk bietet einen guten Einblick in das theologische Schaffen und Bemühen auf evangelischer Seite. Sehr vermißt wird allerdings ein Beitrag über die systematische Theologie.

Bulst

Thils, G., Théologie et Réalité sociale. 8° (296 S.) Tournai-Paris 1952, Casterman. Frs. belg. 96.—. — Das neue Werk des Löwener Professors will nichts weniger als eine Theologie der sozialen christlichen Ordnung darstellen. Sicher nach dem heutigen Stand der Wissenschaft ein kühnes Unternehmen, aber zugleich doch dringend notwendig. Der 1. Teil bringt unter dem Titel „Theologie und Gesellschaften" die vorbereitende Grundlage, der 2. Teil, überschrieben „Theologie der Gesellschaften", das Hauptanliegen des Buches. Wir finden da die einzelnen Hauptstücke der Dogmatik (Trinität, Schöpfung, Zielsetzung, Sünde, Erlösung und ihre Verwirklichung, Seligkeit) der Gesellschaftslehre gegenübergestellt. Die päpstlichen Enzykliken werden ausgewertet, darüber hinaus wird aber auch die neuere Literatur in reichem Maße herangezogen (von Deutschen bes. Geck und Guardini). Das Ergebnis ist ein orientierender Überblick über die modernen Fragestellungen auf dem Gebiet der Sozialtheologie und die verschiedenen Lösungsversuche. Die historische Grundlage im Neuen Testament, im „Gottesstaat" des hl. Augustinus und in den mittelalterlichen Lehranschauungen ließe sich wohl noch erweitern. So könnte doch das Evangelium nicht nur den Gedanken vom Gottesreiche beisteuern, sondern u. a. auch das Herrenwort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist. ..." Ähnlich gehen die patristischen Ideen über die augustinische Vorstellung vom Gottesstaat noch hinaus. Im 2. Teil wäre es gut, wenn die soziale Verwurzelung und Auswirkung der persönlichen Sünde noch herausgestellt werde. Dem ganzen Werk hätte eine eingehendere Berücksichtigung der modernen protestantischen Literatur, zumal der in Deutschland, Nutzen gebracht; denn es ist nicht zu übersehen, daß dort viele einschlägige Fragen, insbesondere von der Schrifttheologie her, angeregt und untersucht werden.

Beumer

Diem, Hermann, Theologie als kirchliche Wissenschaft, Handreichung zur Einübung ihrer Probleme. 8° (280 S.), München 1951, Kaiser. DM 14.80. — Für die protestantische Theologie ist es ein recht schwieriges Thema, sich selber als kirchliche Wissenschaft auszuweisen. Der Verf. kommt von der Seelsorgspraxis her, weiß aber sehr gut Bescheid um die verschiedenen Strömungen innerhalb des modernen Protestantismus und bemüht sich, Rechenschaft darüber abzulegen, was Theologie ist und was sie für das Leben seiner Kirche bedeutet. Es ist keine Enzyklopädie oder Einführung in das theologische Studium nach dem alten Stil, sondern mehr eine Übersicht über die gegenwärtige Problematik, die durch den Neuansatz einer bewußt sich als kirchlich ausgebenden Wissenschaft gekennzeichnet wird. Dabei nimmt D. entschieden Stellung gegen „katholische und klerikale Verengung" dieses Begriffes. Das vorliegende Werk führt nach eingehenden Erwägungen grundsätzlicher Art den Ansatz für die Einzeldisziplinen der Exegese und der Kirchengeschichte durch, wo-

gegen Dogmatik und Praktische Theologie einem zweiten Band vorbehalten werden. Wertvoll sind für den katholischen Theologen die reichen Literaturangaben und Zitate, die aus der gesamten protestantischen Literatur der letzten Jahrzehnte genommen sind. Das katholische Schrifttum ist demgegenüber äußerst dürftig vertreten, so daß man es als einen wissenschaftlichen Mangel empfinden muß (der Absatz über den römisch-katholischen Weg beschränkt sich auf die Dogmatik von Bartmann!). Manche aufschlußgebende Monographie vermißt man ungern. Im großen und ganzen ist aber die Darstellung der katholischen Auffassung objektiv, nur hie und da wäre eine Korrektur angebracht. So möchten wir z. B. die Worte der Einleitung nicht unterschreiben: „In der römischen Kirche gehört die Predigt bekanntlich nicht wesensnotwendig zum Gottesdienst. So fehlt ihr gerade das, was die Kirche immer wieder daran hindert, das Zeugnis der Offenbarung in ihre eigene Regie zu übernehmen und das stete Gegenüber zwischen dem Evangelium und der Kirche des frommen Menschen in einer Identität aufzuheben" (12f.). Der Verf. führt immer wieder an die Probleme heran, wie sie sich für seine Sicht und für seinen protestantischen Standpunkt darbieten, und gibt ehrlich die Schwierigkeiten zu, die daraus entstehen. Die Lösungsversuche können allerdings einen Andersdenkenden nicht befriedigen. Als Beispiel seien hier die Bemerkungen zur Kanonfrage wiedergegeben: „Der Kanon soll einfach die Tatsache ausdrücken, daß die Kirche in dem Zeugnis dieser und nur dieser Schriften das Zeugnis von Jesus Christus hörte. ... Diesem Glauben hat sie dadurch Ausdruck gegeben, daß sie diese Schriften zur Regel und Richtschnur für ihre weitere Verkündigung machte und andere ausschied. Durch diese Schriften hat der Heilige Geist zu der Gemeinde geredet, und darum glaubt sie, daß die Verheißung des Heiligen Geistes auch weiterhin an diese Verkündigung gebunden ist. Das ist, logisch gesehen, ein Zirkelschluß, aber es ist faktisch der Zirkel, in welchem das Schließen des Kreises zwischen Gott und Adam im Dasein der Kirche für den Glauben Ereignis wird" (87). Die geistreiche Denkart und die gewandte Sprechweise dürfen doch nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß hier (ähnlich wie bei der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition) Probleme vorliegen, die nur wegen falscher Voraussetzungen unlösbar geworden sind. Beumer

Magrini, A., O. F. M., Ioannis Duns Scoti Doctrina de scientifica Theologiae natura (Studia Antoniana, 5). gr. 8° (XII u. 118 S.) Rom 1952, Pont. Athenaeum Antonianum. — In der theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre fehlte bislang eine eingehendere Studie zu Duns Scotus. Es ist daher zu begrüßen, daß M. seine 1952 im Ant. erschienenen Beiträge in Buchform einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. In drei Kapiteln erfaßt er sein Thema: Die Theologie ist nach Duns Scotus nicht eigentlich Wissenschaft; Die Theologie ist Wissenschaft im weiteren Sinne des Wortes; Die Theologie ist als Wissenschaft die Synthese der ganzen theologischen Arbeit. Die Literaturangaben sind reichlich, auch aus dem deutschen Sprachgebiet (nur hätte die letzte Arbeit von M. Grabmann angeführt sein müssen: Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate", im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt [Thomistische Studien 4], Freiburg in der Schweiz 1948). Die Ausführungen sind übersichtlich und mit Textzitaten gut belegt. Wichtig scheint uns vor allem der Nachweis, daß die Theologie nach Scotus nicht auf das Gebiet der conclusiones theologicae abgedrängt wird, sondern sich mit den Glaubenswahrheiten selber zu beschäftigen hat. Damit steht der doctor subtilis viel mehr innerhalb der augustinischen Linie der Tradition als z. B. die Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin. Eine Behauptung des Verf. wird nicht ohne Kritik hingenommen werden können, daß nämlich Scotus die theologischen Schlußfolgerungen als Gegenstand des göttlichen Glaubens betrachtet habe, und zwar vor einer Definition durch die Kirche. Was den ersten Teil der Aussage angeht, so möchten wir ihr zustimmen, indes unter dem Vorbehalt, daß die Terminologie bei Scotus noch nicht zu der Klarheit ausgebildet war wie etwa zur Zeit des Trienter Konzils. Auf jeden Fall wäre eine Auseinandersetzung mit der Arbeit von A. Lang (Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik, DivTh [Fr] 22 [1944] 257—290) wünschenswert gewesen. Der zweite Teil der Behauptung wird sicher auf Widerspruch stoßen (siehe vom Ref.: Dogmatischer und theologischer Fortschritt

nach Duns Scotus, FranzSt 35 [1953] 21—38), da somit der überragenden Bedeutung, welche die Kirche nach Scotus für die Glaubensvorlage hat, nicht entsprochen wird. Vielleicht läßt sich ein Ausgleich dahin versuchen, daß die evidenten conclusiones theologicae auch schon vor einer eigentlichen Definition wenigstens implicite von der Kirche vorgelegt wären und so mit göttlichem und mit katholischem Glauben angenommen werden könnten. Beumer

Thieme, K., Kirche und Synagoge. Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis. Der Barnabasbrief und der Dialog Justins des Märtyrers, neu bearbeitet und erläutert. kl. 8° (271 S.) Olten 1945, Walter. DM 7.80. — Ders., Um Kirche und Synagoge im Barnabasbrief. Ein offener Briefwechsel zwischen J. Oesterreicher und K. Thieme: ZKathTh 74 (1952) 63 bis 70. — Das Schicksal Israels unter der Herrschaft der totalitären Systeme hat in allen Christen nicht nur Mitgefühl erweckt; es hat auch dazu geführt, daß die Theologen beider christlichen Bekenntnisse wieder anfingen, über das grundsätzliche wie praktische Verhältnis zwischen Christentum und Judentum nachzudenken. *K. Thieme* gehört in die erste Reihe dieser Theologen. Ihm verdanken wir die Herausgabe jener beiden urchristlichen Dokumente, die, noch im Nachwehen des apostolischen Zeitalters verfaßt, mit einzigartiger Eindringlichkeit die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Synagoge behandeln: der sog. Barnabasbrief und der Dialog des hl. Justinus Martyr mit dem Juden Tryphon. Th. hat sich nicht damit begnügt, diese beiden Dokumente neu zu übersetzen und mit erläuternden Einleitungen und Anmerkungen zu versehen, die eine Fundgrube von zeit- und kirchengeschichtlichen Hinweisen sind. Vielmehr ging es ihm darum, die Aktualität der dort behandelten Fragen zu erweisen. Das gelang ihm dadurch, daß er in lebendiger Schilderung den zeitgeschichtlichen Rahmen herausarbeitete, der allererst den einzelnen Aussagen ihr volles Verständnis verleiht. Den Barnabasbrief setzt er in jene Zeit innerjüdischer Restauration, wie sie mit dem Wiederaufbau des Tempels unter Kaiser Hadrian verknüpft war. Für die Juden war es eine Stunde des Triumphes, für die Christen eine Stunde der Anfechtung. „Einen geschichtlichen Augenblick lang sah es so aus, als sollte Jesus ... unrecht behalten, als sollte Seine Kirche durch die Tatsachen selbst widerlegt werden und die Synagoge ... triumphieren." In diese Situation hinein ist nach Th. der Brief von einem Judenchristen geschrieben worden, um durch Nachweis der Heilsführung Gottes die Christen gegen die Versuchung zum Abfall zu feien. — Dagegen ist der in viel versöhnlicherem Ton gehaltene Dialog des Justin unter dem Eindruck des Zusammenbruchs des jüdischen Messianismus (Bar-Kochba-Aufstand) verfaßt. — Die Auslegung des Barnabasbriefes, wie Th. sie hier bietet, hat Widerspruch gefunden, nicht zuletzt bei jenem Mann, dem er das Buch gewidmet hatte, dem katholischen Religionsprofessor *J. Oesterreicher* (bis 1938 Wien, heute New York). In dem oben genannten Artikel der ZkathTh geht Th. auf die Einwände ein. Er gibt unter dem Eindruck der Kritik von O. Cullmann und J. Klevinghaus zu, daß man Barnabas nicht „auf gleicher Ebene wie den Justinus-Dialog als ... vollwertiges Zeugnis des katholischen AT-Verständnisses empfehlen" kann (67). Dafür steht er viel zu sehr in Gefahr, die typologische Bedeutung des AT in reine Allegorie aufzulösen. Auf der anderen Seite möchte Th. doch daran festhalten, daß der Verfasser des Barnabasbriefes in den Kreisen der Judenchristen zu suchen ist (wie seinerzeit auch F. X. Funk). Die Gründe, die er dafür wie für seine Interpretation von Barn 4,7 beibringt, scheinen durchaus stichhaltig zu sein. Bacht

Lewis, C. S., Wunder — Eine vorbereitende Untersuchung. Aus dem Englischen übersetzt von S. v. Radecki. gr. 8° (212 S.) Köln und Olten 1952, Hegner. Geb. DM 14.—. — Der Verf., Professor in Oxford, will in diesem Buch nicht unmittelbar die Tatsache von Wundern beweisen, sondern eine für einen weiteren Leserkreis bestimmte philosophische Vorbereitung für die rechte Beurteilung von Wunderberichten bieten. Denn „was wir aus der Erfahrung lernen (bzw. aus geschichtlichen Berichten entnehmen), hängt von der Philosophie ab, die wir an sie herantragen" (13). Geistvoll und überzeugend wird aus der Tatsache der menschlichen Vernunft (und des Gewissens) die Grundthese des „Naturalismus" widerlegt, nach der alles Geschehen notwendiges Produkt des in sich geschlossenen raumzeitlichen Gesamtgeschehens ist

(23 ff.). Mit der Einwirkung der menschlichen Ratio in das natürliche Geschehen hinein sei grundsätzlich die Möglichkeit einer „Invasion der Natur" durch einen „übernatürlichen", d. h. außerhalb des kausaldeterminierten Ablaufs stehenden Faktors erwiesen (32 ff.). (Dieser Begriff des — relativ — Übernatürlichen wird später [192 ff.] richtig vom absolut Übernatürlichen abgegrenzt.) Einen tiefen Grund der modernen Ablehnung des Wunders deckt L. mit dem Nachweis auf, daß die moderne „Religion" das Wunder ausschließt, weil sie den lebendigen Gott des Christentums ausschließt und statt dessen an eine Art Gott glaubt, der offensichtlich keine Wunder tut noch sonst irgend etwas und der darum auch keine Forderungen an den Menschen stellt (92 ff.). Die ganze zweite Hälfte seines Werkes widmet L. der Frage nach der „Angemessenheit" des Wunders. Er versteht darunter nicht bloß die „moralischen Umstände" des einzelnen Wunders, vielmehr die ganze Art, wie das (angebliche) Wunder unserer Gotteserkenntnis entspricht und wie es sich dem Gesamtplan der Schöpfung (soweit wir ihn erkennen können) einfügt. Im wesentlichen Unterschied zu allen sonstigen Mirakelgeschichten sind die Wunder des Christentums nicht willkürliche oder unzusammenhängende Einmischungen irgendwelcher außernatürlicher Mächte, sie stehen vielmehr als Werke des lebendigen Gottes, des Herrn der Natur und der Geschichte, in organischer Verbundenheit untereinander, vor allem mit dem „großen Wunder", der „Invasion der Natur" in der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person. Dieses selbst, wenn auch in sich unbegreifliches Geheimnis, ließe sich doch als das zentrale Thema der Weltgeschichte begreifen, von dem aus vieles im Weltgeschehen in neuem Lichte erscheine (124 ff.). In Einzelheiten kann man da und dort anderer Meinung sein oder doch ein Fragezeichen setzen. Im ganzen kann man das Werk nur anerkennen. Es ist dem Verf. in erstaunlichem Maße gelungen, echte Philosophie — und zumeist ist es scholastisches Geistesgut — in gedanklicher Klarheit und zugleich überraschend bildhafter Sprache dem modernen Menschen nahezubringen. Auch die Übersetzung verdient volle Anerkennung. Bulst

Guerry, E., Dans le Christ total, Élévations sur le mystère de l'Église. 8° (442 Seiten), Paris-Brügge 1952, Desclée de Brouwer. Frs. belg. 90.—, geb. Frs. 120.—. — Der Verf., Erzbischof-Koadjutor von Cambrai, hat sich schon durch sein Betrachtungsbuch „Vers le Père" einen Namen gemacht. Die vorliegende Schrift ist dem Geheimnis der Kirche gewidmet und will dem Leser seine Zugehörigkeit zum mystischen Herrenleib, seine Verbindung mit Christus und seine Einheit mit den Christen ins Gedächtnis rufen. Der 1. Teil richtet den Blick auf Christus persönlich, das Haupt des Leibes und die Quelle jeglichen Lebens, dem die Seele sich unterwerfen muß, wenn sie an der Erlösung der Welt mitarbeiten will. Der 2. Teil beschreibt die lebendige Gemeinschaft, welche die Glieder des Leibes in dem ganzen Christus bilden, vertikal gesehen in den Beziehungen zum Haupte, horizontal in dem gegenseitigen Verhältnis. In dem 3. Teil wird die Identität des mystischen Leibes mit der katholischen Kirche aufgewiesen. Die aszetischen Anwendungen legen den Hauptwert auf die Tugenden des Starkmutes und der Selbstbeherrschung. Die Sprache ist äußerst lebendig, der Inhalt durchaus zeitnahe. Durch die tiefe dogmatische Begründung erhebt sich das Buch weit über die gebräuchliche Betrachtungs- und Erbauungsliteratur, und es verdiente unbedingt eine deutsche Übersetzung. — Obwohl es sich von selber versteht, daß eine praktisch-religiöse Unterweisung die in Gnade und Liebe verwirklichte Verbindung des vollen übernatürlichen Lebens hervorheben darf, wäre es doch nicht unangebracht, gelegentlich die Tatsache zu erwähnen, daß auch der Sünder noch Glied des mystischen Herrenleibes ist und nicht jedwedes übernatürliche Leben entbehrt. Damit wäre besser der Enzyklika „Mystici Corporis" Rechnung getragen, die im allgemeinen die Grundlage des Buches bildet. Beumer

Congar, Y. M. J., O. P., Le Christ, Marie et l'Église. kl. 8° (107 S.) Paris-Brügge (1952), Desclée de Brouwer. Frs. belg. 36.—. — Die Fünfzehnhundertjahrfeier des Konzils von Chalcedon gab den Anlaß zu diesem Büchlein. Den Inhalt bilden zwei Aufsätze, von denen der erste 1951 in „La vie intellectuelle" schon erschienen war: Marie, l'Église et le Christ; pour une célébration œcuménique du centenaire de Chalcédoine. Der zweite trägt den Titel: La piété catholique envers le Christ, l'Église et Marie sait-elle toujours éviter la tentation d'une tendance monophysite? Umrahmt

sind diese beiden Aufsätze von einer Wiedergabe des Glaubensbekenntnisses, in dem das Konzil von Chalcedon die Lehre von Christus dem Gottmenschen ausgesprochen hat, und einem kleinen Wörterbuch der christologischen termini. Der 1. Aufsatz bringt vor allem eine Auseinandersetzung mit den protestantischen Anschauungen, während der 2. mehr in den innerkatholischen Raum hineinleuchtet. Die Kritik, die hier auch an deutschen Theologen (Hengstenberg, H. M. Köster) geübt wird, ist sehr vorsichtig und vornehm gehalten; sie übertreibt nicht und legt doch unklare Formulierungen und objektiv gefährliche Tendenzen bloß. Wir möchten besonders unterstreichen, was C. zum Schluß seiner Ausführungen sagt (92): „Il n'y a pas de sens de foi, de sens des fidèles qui dispense d'une telle référence objective à un donné normatif; il n'y a aucune lumière autonome du sens de la foi ou de l'expérience religieuse." Damit sind in erster Linie Äußerungen eines unerleuchteten Volksglaubens getroffen, das gilt aber in etwa auch für die Arbeiten der Theologen. Die beigefügten Anmerkungen zeugen von einer großen Vertrautheit des Verf. mit der modernen Literatur und geben dem Ganzen eine wissenschaftliche Note. Beumer

* * *

Rengstorf, K. H., Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit (Schriften der Gesellsch. z. Förderung der Westf. Landesunivers. zu Münster, 30). 8° (45 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM. 2.—. — Schon F. J. Dölger hat in einer nachgelassenen Studie „Der Heiland" auf die Auseinandersetzung der jungen Kirche mit den Anhängern des Asklepios hingewiesen. Die ausdrücklichen Zeugnisse dafür gehen aber nicht über die Mitte des 2. Jahrhunderts zurück, doch ist bei der Verbreitung und Bedeutung des Asklepioskultes anzunehmen, daß die Kontroverse viel früher begonnen hat. Verf. dieser mit reicher Quellenkenntnis und scharfsinniger Kombinationsfähigkeit geschriebenen Studie versucht diese Annahme zur Gewißheit zu erheben. Angesichts der Rolle, die Asklepios zumal im kleinasiatischen Bereich gespielt hat, lag es nahe, vor allem in den johanneischen Schriften nach Anzeichen einer christlichen Polemik gegen den vielverehrten Heilgott zu suchen. Zum Leitfaden nimmt R. dabei die drei Elemente, die für den Asklepioskult typisch sind: Die Heilandsbezeichnung, die Rolle der heilkräftigen Quelle und die Verbindung des Gottes mit der Schlange. Alle drei Elemente lassen sich in den johanneischen Schriften in einer Weise belegen, daß der Eindruck sich aufdrängt, daß Johannes, wenn er beispielsweise Jesus *„den* Heiland der Welt" nennt, ihn dadurch gegen den von den Heiden so bezeichneten Asklepios habe abheben wollen. Wenn diese Überlegungen des Verf., für die er zumeist allerdings nur eine mehr oder minder hohe Wahrscheinlichkeit beansprucht, zu Recht bestehen, dann ergeben sich einige wichtige Konsequenzen für die Frage nach der geographischen, zeitlichen, völkischen und geistigen Herkunft des Verfassers der Johannesschriften, die alle in der Linie der kirchlichen Überlieferung liegen. Es würde sich lohnen, in der gleichen Methode auch die anderen neutestamentlichen Schriften zu überprüfen. Es ist erstaunlich, welch neue Perspektiven sich auftun, sobald man mit der Erschließung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes der Bibel wirklich ernst macht. Bacht

Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann. Übersetzt, erläutert und untersucht von S. Morenz (Texte u. Untersuchungen, 56). gr. 8° (XII u. 136 S.) Berlin 1951, Akademie-Verlag. DM 20.—. — Die koptische Josephs-Geschichte (JG) ist das früheste Zeugnis einer anhebenden Verehrung des Nährvaters Jesu. Hier finden sich bereits die meisten Motive, mit denen die Phantasie der Dichter und Künstler späterer Zeit die Gestalt dieses Heiligen und zumal sein Sterben umgeben hat. Verf. bietet erstmalig eine deutsche Übersetzung des koptischen Textes, der uns in bohairischer und (fragmentarisch) in sahidischer Fassung überliefert ist. In den beigegebenen Erläuterungen wird zumal der Abschnitt über Nilverehrung und Nilfest weit ausgebaut. Daran schließt sich ein ausführlicher literaturgeschichtlicher Teil: Auch die JG ist kein ursprünglich koptisch verfaßtes Werk, sondern ist eine Übersetzung einer griechischen Vorlage. Schwieriger ist die Bestimmung der Entstehungszeit. M. unterscheidet verschiedene Schichten der Schrift. Den Kern, die Erzählung von der Krankheit und dem Tode „des Mannes des guten Greisenalters", möchte er noch in das 4. Jahrhundert verlegen, ist sich aber bewußt, daß wirklich

durchschlagende Beweise kaum zu erbringen sind. M. schließt mit einem Kapitel über die „religionsgeschichtlichen Beziehungen"; hier werden die Verbindungslinien zur Heiligen Schrift, den Apokryphen, der Religion des Judentums, der Gnosis und den religiösen Vorstellungen der alten Ägypter gezogen. Sosehr sich eine solche religionsgeschichtliche Behandlung der JG geradezu aufdrängt, so zurückhaltend wird man bei der Abschätzung der vom Verf. beigebrachten Parallelen sein dürfen. Ohne Zweifel hat der Redaktor der JG mit großer Freiheit gnostische und altägyptische Motive verwandt; es sei nur an die Schilderung des andringenden Todes und der Himmelsreise der Seele erinnert. Es wird M. auch zuzugestehen sein, daß das Josephsfest das Fest der Nilschwelle bzw. des Nilgottes (Osiris) verdrängt hat. Aber die darüber hinausgehenden Versuche, in der Josephsgestalt, so wie die JG sie schildert, Ähnlichkeiten zu Osiris zu finden, überzeugen nicht (108). Diese Analogien kommen erst zutage, wenn man sich zu weitgehenden Umdeutungen des Berichteten hergibt. Auch sonst dürfte die eine oder andere Aufstellung des Verf. Widerspruch finden. So sehe ich nicht, wie er seine These von der Identifizierung des präexistenten Christus mit dem Engel der Verkündigung, Gabriel, beweisen will (39. 74); ferner teile ich seine Auffassung von der in der JG sich bekundenden Entwicklung des Glaubens an die Jungfrauengeburt nicht (116). Endlich scheint das, was über das Verhältnis der Asketen zu den leiblichen Sinnen gesagt wird, zum mindesten übertrieben zu sein (72). Ob M. recht daran tut, die schlichte Geste des *Zudrückens* von Auge und Mund beim toten Joseph mit der *Eröffnung* von Auge und Mund im altägyptischen Totenkult in Verbindung zu bringen, dürfte auch fraglich sein. Richtig dagegen beobachtet ist, daß die Christologie der JG noch keinerlei Anklänge an die Kontroversen des 5. Jahrhunderts enthält. Darin liegt eine nicht unwichtige Unterstützung des erwähnten zeitlichen Ansatzes der Schrift. — Eine Kleinigkeit: In XII, 2 (S. 5) dürfte das, was M. mit dem Ausdruck „er tat Buße" übersetzt, doch wohl richtiger als die aus der östlichen Liturgie bis heute bekannte „Metanie" (= Prostratio als Gebetshaltung) zu verstehen zu sein — übrigens ein Ritus, der zumal in Mönchskreisen sehr alltäglich war. Dadurch wird erneut die von M. öfters behauptete enge Verbindung der JG mit der Mönchsliteratur bestätigt. Bacht

Bietenhard, H., Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (Wissensch. Untersuchungen zum NT, 2). gr. 8° (VI u. 295 S.) Tübingen 1951, Mohr. DM 24.—. — In dieser erweiterten Habilitationsschrift untersucht der Verf. die Vorstellungen vom Himmel in den spätjüdischen Apokryphen und dem rabbinischen Schrifttum in ihrer Beziehung zum NT. Dabei werden auch gelegentlich andere literarische Quellen berücksichtigt, um die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge aufzuzeigen. Doch konnte die gnostische, mandäische und hellenistische Literatur mit Rücksicht auf den Umfang der Arbeit nicht ausführlicher herangezogen werden. Nach einem Überblick über die Quellen, die Namen der Himmel und die religionsgeschichtliche Herkunft der spätjüdischen Kosmologie, die nach B. vor allem auf Babylonien weist, kommen folgende Hauptthemen zur Sprache: der gestirnte Himmel, Zeichen am Himmel, der Himmel als Wohnstatt Gottes, die Engel im Himmel, Henoch-Metarton, der Himmel als Ort der Seligkeit, das himmlische Jerusalem, der Himmel als Ort der Strafe, die himmlischen Schatzkammern, die himmlischen Bücher und Tafeln. Da die Quellen selbst ausführlich zu Worte kommen, ersteht ein recht konkretes Bild von den durchaus nicht in allem einheitlichen Vorstellungen, die sich das Spätjudentum vom Jenseits gemacht hat und die vielfach auch noch dem NT zugrunde liegen. Dabei besteht allerdings, wie B. richtig betont, der Unterschied, daß bei den Apokalyptikern die Kosmologie ein Teil des Kerygmas ist, daß sie bei den Rabbinen zur Geheimlehre gerechnet wird, daß sie aber im NT nicht zur Botschaft gehört (256), da die christliche Botschaft nicht an einem bestimmten Weltbild hängt (257). Während die jüdische Eschatologie an der Entsprechung von Erde und Himmel, irdischem und himmlischem Jerusalem festhält, ist das NT nur auf das himmlische Gegenstück ausgerichtet. Mit der Christustatsache des Kreuzes hängt es nach B. zusammen, daß die Christen theologisch das irdische Jerusalem verlassen, so daß sich ihr Blick fortan auf die himmlische Stadt richtet, deren Bürger sie sind. Zugleich fällt auch die Botschaft an ein bestimmtes Volk fort. Im Judentum dagegen tritt die Hoffnung auf das himmlische Jerusalem zurück zugunsten der Hoffnung auf den

Neubau des irdischen Jerusalem (263 f.). Der Verf. hat mit seiner reichhaltigen und besonnen abwägenden Untersuchung gezeigt, wie viel von den kosmologischen Anschauungen auch im NT genau so zeitbedingt ist wie das damals anerkannte ptolemäische Weltsystem, und damit hat er der Exegese des NT zweifellos einen großen Dienst erwiesen. Wenn die Schule Bultmanns mit ihrem Ruf nach Entmythologisierung des NT nur diese Tatsache im Auge hätte, müßte man ihr Recht geben; denn dann wäre das nichts anderes als die Feststellung Leos XIII. in seiner Enzyklika „Providentissimus Deus", daß Gott durch die Heilige Schrift keine Naturwissenschaften lehren wollte, sondern daß die Verfasser der heiligen Bücher in diesen Dingen, wie auch Pius XII. in der Enzyklika „Divino afflante" wieder betont hat, in den Anschauungen ihrer Zeit reden (Denz. 1947). Aber leider läßt Bultmann es ja dabei nicht bewenden. Brinkmann

Koep, L., Das himmlische Buch in Antike und Christentum (Theophaneia 8). gr. 8° (X u. 136 S.) Bonn 1952, Hanstein. DM 12.50. — Verf. nennt seine Arbeit „eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache". Tatsächlich liegt hier eine der wichtigsten Aufgaben, welche eine religionsgeschichtliche Betrachtung der biblisch-kirchlichen Begrifflichkeit und Wirklichkeit zu lösen hat. Die von F. J. Dölger und Th. Klauser begründete Sammlung „Theophaneia" hat in ihren vorhergehenden Heften schon vorzügliche Beiträge geliefert. Ihnen fügt sich die vorliegende Arbeit ehrenvoll an. — Das Vorkommen der Metapher von ‚Himmlischen Büchern', d. h. von Büchern, die Ursprung und Verwendung im Himmel haben (zum Unterschied von Büchern oder Briefen u. dgl., die vom Himmel auf die Erde gebracht werden), ist bekannt. Sie findet sich ebensosehr im altchristlichen Sprachgebrauch wie in der heidnischen und jüdischen Umwelt. Es galt, ihren Sinn, ihre Herkunft und ihre Verwendung kritisch zu bestimmen. Nach einer kürzer gefaßten Darstellung der Grundlagen dieser Metapher in den antik-heidnischen Religionen, zumal im alten Orient, und in der biblisch-jüdischen Anschauung wird im eigentlichen Hauptteil das Himmlische Buch in der christlichen Bildersprache behandelt. Schon in der Anschauung des biblischen Judentums war eine dreifache Verwendung der Metapher festzustellen: das Himmlische Buch als *Schicksalsbuch*, das von Gott am Anfang der Schöpfung geschrieben ist, als *Buch der Werke*, nach dem einst das Gericht ergeht, und endlich als *Buch des Lebens*, d. i. als die himmlische Bürgerliste, in die Gott endgültig alle seine Getreuen einträgt. Während sich im Heidentum für die erste und zweite Verwendung der Metapher Analogien beibringen lassen — natürlich unter Zugrundelegung eines anderen Begriffs von Schicksal —, gibt es für die Idee eines Himmlischen Buches als „Buch des Lebens" keine wirkliche Entsprechung. Wir haben es hier somit mit einem Bild zu tun, das im biblischen Raum entstanden ist (38). Die Wichtigkeit dieser Feststellung für die Beurteilung der Herkunftsfrage liegt auf der Hand. Der frühchristliche Sprachgebrauch führt den biblischen Befund in der genannten dreifachen Richtung weiter. Besonders ausführlich wird vom „Buch des Lebens" gehandelt, zu dessen Verständnis an die Einschreibung in die römischen Bürgerlisten mit den daran sich knüpfenden Rechten und Privilegien zu denken ist. Durch den Lohn- und Verdienstgedanken steht das „Buch des Lebens" in enger Verbindung mit dem „Buch der Werke", in das die Taten der Menschen als Unterlage für das Endgericht notiert werden. Insofern als die Einschreibung in das Lebensbuch sich als Gnadenwahl Gottes bekundet, führt die Untersuchung in die Problematik der Prädestination. Sehr wertvoll sind sodann noch die drei letzten Kapitel, in denen der Zusammenhang des Lebensbuches mit der Taufmatrikel, den Meßdiptychen und den Kanonisationslisten, dem album sanctorum, besprochen wird. Verf. hat mit erstaunlichem Fleiß das gesamte Material zusammengetragen, ohne aber in der Stoffmasse zu ertrinken oder den Leser mit einem Übermaß monotoner Belege zu ermüden. Die religionsvergleichende Methode ist mit Takt und offenem Blick angewandt, so daß man sich seiner Führung sicher anvertrauen kann. — Ein paar Hinweise seien noch gestattet. Zur Idee des Schuldscheines (56 f.) wäre noch hinzuweisen auf die koptische „Geschichte von Joseph dem Zimmermann" ed. S. Morenz (Texte u. Unters. 56, 1, S. 22). Die Übersetzung von Greg. Naz., Carm. 1, 2, 34 (70 Anm. 2) kehrt das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild um. In Clem. Rom., Ad Cor. 1, 45, 8 (73 Anm. 5) ist μνημόσυνον wohl nicht mit Gedächtnis zu

übersetzen. Ähnlich scheint mir Prudent., Perist. 1, 3 (79 Anm. 3), das „eadem scripta" auf die „vocabula" von Vers 1 zu beziehen zu sein. Die Ausführungen über die Probleme der göttlichen Gnadenwahl werden schon wegen der Kürze kaum befriedigen können (81-85). Die Dinge liegen gerade bei Augustinus doch wohl noch komplizierter. Aber schließlich erwartet der Leser hier kein neues Licht zu einer so schwierigen theologischen Frage. Ich füge nur noch bei, daß Verf. (85 Anm. 1) in seiner Kritik an Pohle-Gierens, Lehrb. d. Dogm. II[8] (!), 444f., nicht hinreichend bemerkt, daß dort nicht *deshalb* „von einem anderen Buch des Lebens" gesprochen wird, in welchem mit Rücksicht auf die Werke des Menschen Streichungen vorgenommen werden können, „um die Härte (der augustinischen Interpretation) zu vermeiden", sondern weil die Heilige Schrift selbst diesen anderen Gebrauch von liber vitae kennt; davon hatte Verf. im vorhergehenden Abschnitt ja selbst ausführlich gesprochen (das Himmlische Buch als Buch der Werke). Bacht

2. Geschichte der Theologie

Eggenberger, Ch., Die Quellen der politischen Ethik des 1. Klemensbriefes. gr. 8° (210 S.) Zürich 1951, Zwingli-Verlag. fr. 11.—. — Hinter dem harmlosen Titel des Buches verbirgt sich in Wahrheit der Versuch, die Probleme um die *Autorschaft* und *Abfassungszeit* des 1. Klemensbriefes neu aufzugreifen und in einem völlig neuen Sinn zu lösen — völlig neu, wenn man die Dinge an dem consensus communis mißt, der sich seit langem herausgebildet hat. Folgendes sind in Kürze die Thesen des Verf. Der sog. 1. Klemensbrief stammt gar nicht von Clemens Romanus oder auch nur aus seiner Zeit (zwischen 90 und 100 n. Chr.), sondern er stammt von einem uns unbekannten römischen Christen, der den „Brief" am Anfang der Regierung Hadrians, also zwischen 118 und 125, verfaßt hat. Es handelt sich auch nicht um einen wirklichen Brief, in welchem die römische Gemeinde zu den Ereignissen in Korinth Stellung genommen hätte. Vielmehr ist diese korinthische Intervention eine reine Fiktion. In Wirklichkeit haben wir es hier mit einer Flugschrift zu tun, die dazu bestimmt war, in die Hände der römischen Behörden, vor allem des neuen Kaisers, zu gelangen. Die Darlegung der positiven Einstellung der Christen zum Staat und zum römischen Imperium sollte die vorgebliche Staatsfeindlichkeit der Christen als schmähliche Verleumdung dartun. Die Fiktion der Abfassung kurz nach der neronischen Verfolgung zu Eingang des Briefes „setzt gerade der apologetischen Tendenz die Krone auf". „So sehen wir in unserem Brief eine urchristliche Apologie, geschrieben mit einem Raffinement, das seinesgleichen sucht" (192f.). Daraus ergibt sich aber, daß der Brief in keiner Weise als Zeugnis für die kirchenrechtliche Situation gegen Ende des ersten Jahrhunderts anzusehen ist. Bezüglich der Frage nach der kollegialen und monarchischen Kirchenleitung in Rom ist zu unterscheiden zwischen dem, was als faktischer Brauch anzusehen ist, und dem, worum gerungen wird. Faktisch vorhanden ist das kollegiale Kirchenregiment, aber Ansätze zu einer monarchischen Leitung sind auch da; für beide Verfassungsformen wird eine göttliche Einsetzung behauptet (197). Daß schon in der Tatsache des Eingreifens der römischen Gemeinde in die korinthischen Verhältnisse ein Hinweis auf einen römischen Superioritätsanspruch liegt, wird zugegeben, aber durch den Hinweis auf den rein fiktiven Charakter des Briefes wieder entwertet. „Fiktiv konnten sich die Korinther sehr wohl maßregeln lassen, wenn ihnen und der Brudergemeinde zu Rom aus einer solchen literarischen Fiktion Vorteile erwuchsen" (201). Natürlich fragt man nach den Beweisen für so viele kühne Thesen. Die Frage der klementinischen Autorschaft wird zunächst dadurch „geklärt", daß die äußeren Bezeugungen der Reihe nach als nicht beweiskräftig abgetan werden. Das Zeugnis des Polykarpbriefes komme schon deshalb nicht in Frage, da es nur Zitate ohne Quellenangabe bringe, der Brief zudem nicht vor 140 anzusetzen sei. Daß seit dieser Datierung durch Harnack (im Jahre 1875) die Forschung zu ganz anderen Erkenntnissen gekommen ist (vgl. B. Altaner, Patrologie, [3]1951, S. 82!), wird nicht einmal erwähnt. Keineswegs überzeugend erscheint uns das Bemühen des Verf., das Irenäuszeugnis zu entkräften. Bekanntlich gibt Irenäus in Adv. haer. III 3, 3 eine knappe Inhaltsangabe des Klemensbriefes, aus der man bislang auf die Identität des ihm vorliegenden Briefes mit unserem 1. Klem. geschlossen hatte. Auch E. muß zugeben, daß das meiste von dem, was

Irenäus anführt, sich in unserem Briefe findet. Aber um so nachdrücklicher besteht E. darauf, daß der Satz: „qui ignem praeparaverit diabolo et angelis eius" sich in 1. Klem. nicht finde. Überhaupt fehle im Klemensbrief der Teufel. Die Stelle 1. Klem. 51, 1, die nach der lateinischen Übersetzung von den „Dienern bzw. Engeln des Gegners" spricht, wird durch ein völlig ungenügendes philologisches Manöver unschädlich gemacht. Im übrigen wird hier wie auch sonst die Tragweite des argumentum e silentio maßlos überfordert. — Sodann stützt E. seine Thesen auf den „Nachweis" der literarischen Abhängigkeit des Klemensbriefes von nichtchristlichen Autoren, mit denen der Verfasser erst nach der Jahrhundertwende bekannt werden konnte (4. und 5. Kap.). Von den Belegen, die E. beibringt, kommen aber höchstens einige Stellen aus den Reden des Dion Chrysostomos von Prusa in Frage. Doch bleibt selbst hier die Frage offen, ob die Ähnlichkeiten sich nicht aus der gemeinsamen Beziehung zur zeitgenössischen Literatur erklären lassen. — Endlich macht Verf. viel Aufhebens von der positiven Haltung des 1. Klemensbriefes zum römischen Imperium, in deren Darbietung er sogar die eigentliche Intention des ganzen Dokumentes sieht. Da E. für diese „politische Ethik" Röm 13, 1—7 als Quelle nicht gelten lassen oder wenigstens als möglicherweise unpaulinisch ausklammern möchte und zudem auch die staatsfreundlichen Stellen der Lukasschriften nicht auswertet, glaubt er sich erneut berechtigt, diese Quelle in der Profanliteratur zu suchen. Allerdings gelingt das nur dadurch, daß dem Verfasser von 1. Klem. ein Maß von Raffinement zugeschrieben wird, das unter den frühchristlichen Schriftstellern wirklich seinesgleichen sucht.

Bacht

Hamel, A., Kirche bei Hippolyt von Rom (Sammlung wissenschaftlicher Monographien, 49). 8° (XI u. 230 S.) Gütersloh 1951, Bertelsmann. DM 28.30. — Diese Untersuchung stützt sich in der Hauptsache auf die exegetischen und antihäretischen Schriften Hippolyts. Sie bietet nach treffenden Vorbemerkungen über die kirchliche Bedeutung und das Schrifttum des Bischofs sowie über dessen Verwertung der Hl. Schrift in sechs Kapiteln die verschiedenen Aspekte, nach denen sich Hippolyts Kirchenbegriff gliedern läßt. Drei derselben zeigen die Kirche in ihrer *Gesamt*-Struktur als „das wahre Israel", „die Versammlung der Heiligen" und „die Trägerin der Wahrheit". Zwei Kapitel sind Sonderbetrachtungen gewidmet: „Geehrte Stände und Ämter", d. h. die Stände der Charismatiker (Martyrer, Jungfrauen und Lehrer), die Ämter des Klerus und „Die Kirche in der Verfolgung und Vollendung". Im Schlußkapitel vollzieht H. nicht nur eine Zusammenfassung der von ihm herausgearbeiteten Einzelergebnisse, sondern er nimmt auch Stellung zu den beiden bisher vorherrschenden Deutungsversuchen der Kirchentheorie Hippolyts, von denen eine, durch Bonwetsch vertretene (Texte u. Unters. 16, 2, 56 ff.), radikal die „Gemeinschaft der in Heiligkeit Lebenden" „geistiger Art" hervorhebt, während die andere nach K. v. Preysing (ZKathTh 42 [1918] 177 ff.) Hippolyt sich hinwenden läßt zur Praxis der Päpste Viktor und Kallist, d. h. zur sichtbaren hierarchisch gegliederten Trägerin der Wahrheit. H. kommt zu Teilergebnissen, die eine zwischen diesen Extremen liegende Lösung rechtfertigen oder welche vielmehr zeigen, wie Hippolyt in einem Umbruch der Kirchenidee und an der Schwelle einer Neuentwicklung steht. Er will in vielen theoretischen und praktischen Äußerungen die kleine eschatologisch ausgerichtete Kirche der Heiligen. Aber er betont nicht weniger das „Amt" als Weg der mündlichen Überlieferung und als Garantie der Wahrheit. Immerhin ist ersichtlich, „daß Hippolyt auf demjenigen Entwicklungsstadium der alten Kirche stehengeblieben ist, das mit Irenäus und Tertullian vor dessen montanistischer Periode erreicht ist" (213). — Ohne Zweifel verdienen H.s Ausführungen große Anerkennung. Gründliche Sachkenntnis und der Wille zu einer vorurteilsfreien Deutung sichern der Arbeit, die eine den konfessionellen Gegensatz berührende Frage bespricht, wissenschaftlichen Wert. Damit sei nicht behauptet, daß H. die letzte und endgültige Lösung gefunden habe. Ernste Bedenken ließen sich bezüglich mancher seiner Feststellungen erheben. So ist z. B. die Theorie Galtiers, das Dekret des Kallist betreffend, keineswegs so abwegig, wie H. glauben machen möchte (61 Anm. 2; 63 Anm. 2). Wichtiger jedoch sind Bedenken, die die gesamte Arbeit betreffen: Ist es überhaupt heute möglich bzw. angebracht, den Kirchenbegriff Hippolyts festlegen zu wollen? Heute, d. h. in einer Zeit, in der die historischen und literarkritischen Vorbedingungen zu einer

solchen Auswertung keineswegs erfüllt scheinen? Die — von H. nicht erwähnte — Theorie P. Nautins (Hippolyte et Josipe, Paris 1947) und die daran angeschlossenen Diskussionen (Bardy, Daniélou u. a., bes. B. Capelle O.S.B., Hippolyte de Rome: RechThAncMéd 17, 145 ff.) zeigen, wie weit nicht nur die literarische Autorschaft des Hippolyt, sondern sogar seine ganze geschichtliche Gestalt im Dunkel liegt. — Außerdem nimmt H. die erkennbaren Äußerungen des Hippolytschen Denkens zu sehr nach ihrem absoluten Inhalt und berücksichtigt nicht genug, daß diese viel mehr aus der jeweiligen Situation heraus zu interpretieren sind. Die tragischen Veränderungen im Hippolytleben sowie die Tatsache, daß — wie bei so vielen Sektenführern — auch bei Hippolyt eine gewisse praktische, oder besser: „politische" Tendenz selbst die Lehräußerungen dirigiert haben mag, warnen vor allzu definitiver Auswertung. — So müßten sich noch manche geschichtliche und literarkritische Konstellationen, die H. voraussetzt, zunächst als endgültig erweisen, ehe vorliegende Untersuchung einen absoluten Wert erhält als nützlicher Beitrag und fruchtbare Anregung zu dogmengeschichtlicher Forschung. Röttges

Martins, M., Correntes da Filosofia religiosa em Braga dos séc. IV. a VII. 8° (333 S.) Porto 1950, Martins. — Verf. gibt aus voller Kenntnis der Quellen und der Literatur ein sehr lebendiges Bild der christlichen geistigen Strömungen (aszet., philos., theol.) der Diözese Braga vom 4. bis 7. Jahrhundert und ihrer Auswirkungen über den Raum der Diözese hinaus. Überraschend stark sind die Verbindungen zur griechisch-orientalischen Kultur und zum Mönchtum des Ostens. Während der Arianismus zu keiner Bedeutung in der Landschaft Galizien kam, Origenismus, Neuplatonismus und Pelagianismus nur geringe Spuren hinterließen, sind gnostische und manichäische Ideen im Priszillianismus aufgenommen und stark verbreitet worden. Verf. unterscheidet dabei zwischen der Lehre einer Schicht von „Eingeweihten" des Priszillianismus und der dem Volk von Priszillian gegebenen Belehrung, die noch Jahrhunderte nachwirkte. Interessant sind vor allem die Kapitel über die Auseinandersetzung mit dem Priszillianismus, über Paulus Orosius, dessen Geschichtsphilosophie eingehend dargestellt wird, Martin von Dume, den in seinem Schrifttum von Seneka inspirierten Seelsorger, der als Vorläufer der Psychophysiologie bezeichnet wird, und über die geistige Welt der Klöster des Fruktuosus. Das auch für gebildete Kreise wertvolle Buch bietet gute Einführungen in den Inhalt der einschlägigen Quellen und mancherlei Ansätze weiterer Forschung. — Quellenzitate wünschte man jeweils nach einer bestimmten Ausgabe, da die reine Kapitelangabe bei der nicht selten verschiedenen Kapiteleinteilung der Ausgaben das Nachschlagen der Stellen erschwert. Ueding

de Vleeschauwer, H. J., Bibliotheken und geistige Einheit des Mittelalters: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 27 (1953) 169—181. — Der interessante Aufsatz geht den Gründen der geistigen Kultureinheit des Mittelalters nach. Er verwirft die Erklärung durch den Zwang mittels der Kirche. „Diese Erklärung verdankt ihren dauerhaften Erfolg ihrer Übereinstimmung mit dem Begriff, den der Liberalismus sich vom Mittelalter gemacht hat", dem diese Zeit als das Jahrtausend „bewußter Dummhaltung" erschien (170). In Wirklichkeit war die Einheit in dieser Zeit am bedeutendsten, als die Vollstreckungsgewalt der Kirche am geringsten war. Selbst in der Zeit nach dem Abschluß des Investiturstreites, also in der Blütezeit der Kirche, zeigt die Einheit dagegen Spalten und Risse. Die 2. Erklärung geht aus vom Einfluß Karls des Großen. Sicher hat er zum einheitlichen Denken mitgeholfen. Aber das Reich zerfiel doch allzubald. So sucht V. einen weiteren Weg der Teilerklärung in der Geisteshaltung, wie sie aus den einheitlichen Bibliotheken der Zeit gefördert wurde. Die Bücher waren nach den Stürmen selten geworden. Drei Kategorien wurden vor allem noch gepflegt: die Bibel und das liturgische Buch (Sakramentarium, Lektionarium), das theologische Buch (dazu wäre auch die Patristik zu zählen), das Lehrbuch der Grammatik und Rhetorik (wozu auch die Klassiker gehören). Man erweiterte den Bestand durch gegenseitiges Entleihen und Abschreiben. Aber der Grundstock blieb einheitlich. Man las also überall die gleichen bildenden Texte. Auch die Enzyklopädien verarbeiteten dasselbe Material; die Schulen seit der karolingischen Renaissance bauten auf den gleichen Artes liberales auf.

Beweis für diese These ist die jedesmalige Umwälzung, wenn neues Material kam: so in der karolingischen Erneuerung, so im Aristotelismus des 13. Jahrhunderts. — Hier ist zweifellos einer der Gründe des einheitlichen Denkens des Mittelalters gut herausgehoben, und mehr wollte V. nicht. Die größeren Bibliotheken waren eine Seltenheit, und die kleineren bestimmten so wesentlich mit das geistige Leben: „Die klerikale Bibliothek des Mittelalters war das Depot der Armut. Aber ihre Ausstrahlung war deshalb um so wirksamer" (181). Weisweiler

de Boor, H., Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung (770—1170) (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, 1). gr. 8° (VIII u. 268 S.) München 1949, Beck. DM 9.—, geb. DM 12.—. — Newald, R., Die deutsche Literatur vom Späthumanismus zur Empfindsamkeit (1570—1750) (Ebd. 5). gr. 8° (VII u. 556 S.) München 1951, Beck. DM 18.—, geb. DM 22.—. — In 12 Kapiteln stellt *de Boor* die vorkarlische, karlische und nachkarlische Literatur dar, die altdeutschen Stabreimgedichte, die karolingische Endreimdichtung, die magischen Sprüche, die deutsche Prosa der Übergangszeit, die cluniazensische Frühzeit, die zweite cluniazensische Generation, die cluniazensische Spätzeit, die neue Frömmigkeit, die sich in Legenden und Mariendichtungen ausspricht, die vorhöfische Epik und die sogenannten Spielmannsepen. Besondere Beachtung erfährt die Glossenarbeit des 8. und 9. Jahrhunderts, wobei erkennbar wird, daß nach der Sammlung des erhaltenen Materials nur wenig getan ist, um erkennen zu lassen, wie die deutsche Sprache allmählich ein Werkzeug wurde, um die geistigen Gehalte des Altertums und vor allem des Christentums auszudrücken. Die innere Geschichte dieser Zeit bleibt also noch zu schreiben. Wohl zum erstenmal versucht hier ein Gelehrter, die althochdeutsche und frühmittelalterliche Literatur als *Frucht des Gesamtringens und des geistigen Wachsens jener Jahrhunderte* zu sehen. Gerade darum erscheinen sie denn auch ganz neu und voll innerer Kraft, selbst wenn die Verfasser nur mühsam mit dem Wort umgehen können. Einiges kann unserer Meinung nach anders gesehen werden. B. hat wohl bei der Darstellung der cluniazensischen Bewegung manches nach Art des protestantischen Sündenbegriffs und der damit zusammenhängenden Gedanken gesehen. Der Aufruf zur Reform, zur Buße, zur Abkehr von der Welt hat doch den großen Universalismus der Ottonenzeit nicht gebrochen oder abgelehnt. An der Möglichkeit der Gestaltung des Gottesreiches auf Erden, wie es seit Karl dem Großen in falscher Augustinusexegese aufgeleuchtet war, haben weder die salischen Kaiser noch die Päpste gezweifelt. Sie kämpften nur um die rechte Ordnung und um die Überwindung der Gefahr, daß das sinnenhaft nähere Irdische das Geistliche überschattete. Erst in der Stauferzeit scheint uns der Gedanke mächtiger zu werden, das Politische und Weltliche in sich zu sehen, um es vor der Überfremdung durch das geistliche Element zu retten. Die Tatsache, daß nach der Karolingerzeit die deutschen Dichtungen an Zahl, Dichte und Meisterschaft abnehmen, kann B. nicht genügend erklären. Er nimmt es als Tatsache hin. Ob dies nicht damit, wenigstens zum Teil, zusammenhängt, daß die geistlichen Kreise, die doch die Schöpfer der deutschen Dichtung waren, sich damals erst eigentlich der lateinischen Sprache als eines vollkommenen Trägers ihrer Gedanken und Empfindungen zu bedienen vermochten? — Bei Trudbert (122) würden wir nicht von einer Überwindung des hierarchischen Cluniazensertums, sondern von einer Verinnerlichung sprechen. Ähnliches gilt von der stärker hervortretenden Marienverehrung des 12. Jahrhunderts, die B. mit Erweichung des alten Ideals bezeichnet (190). Auch stößt es etwas, wenn vom Marienkult des späteren Mittelalters gesprochen wird, der Maria fast zu einer vierten Person im Gefüge der Trinität erhoben habe. — *R. Newald* kann in seinem Band, vom Späthumanismus zur Empfindsamkeit, eine reiche Ernte sammeln. Die Forschungen und Auffassungen der Petersen, Cysarz, G. Müller, Viëtor, Strich, Hankamer, Flemming u. a., die Entdeckungen etwa Alewyns und die eigenen jahrzehntelangen Bemühungen haben gerade die Jahrzehnte von 1570 bis 1750 als eine Zeit mannigfaltigen Wachsens des deutschen Geistes erkennen lassen. Nach so manchen Einseitigkeiten (z. B. Cysarz) durfte man hier mit Recht ein Werk ausgleichender und abgeklärter Gerechtigkeit und Liebe erwarten. Dennoch legt man den gewichtigen Band mit dem Eindruck aus der Band, daß Verf. die Fülle des Stoffes und der Einzelwürdigung etwas gedrückt hat. Es fehlt gewiß nicht am Aufweis der tragenden Ge-

danken, neuer Strömungen, der Darstellung vom Einwirken der Theorie auf die Übung und umgekehrt. Aber es entsteht doch nicht ein Gesamtbild der Zeit mit ihrem Wogen und ihrer Veränderung. Die Leistung von N. ist mehr die des rechten, tiefgründigen, offenen und klugen, auch scharfsinnigen Urteils über die einzelnen Dichter und die einzelnen Wirkkräfte. Das hängt zum Teil auch damit zusammen, daß gerade diese Epoche mehr eine Zeit der Empfängnis und des unterirdischen Werdens als eine Zeit gültiger Gestaltwerdung ist. Becher

Gigo von Kastell, Tagebuch eines Mönches. Des Kartäuserpriors Gigo Meditationen, aus dem Lateinischen übertragen und eingeführt von P. A. Schlüter. kl. 8° (192 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 6.80. — Der fünfte Nachfolger des hl. Bruno als Generalprior der Großen Kartause, ein Freund des Petrus Venerabilis von Cluny und Bernhards von Clairvaux, Guigo von Castro (Chastell) (1083—1137), hat eine Sammlung von Meditationen hinterlassen, die der Verf. nach der jüngsten Ausgabe von A. Wilmart (1936) in gefälligem Deutsch vorlegt. Mit Recht nennt er Guigos Werk ein geistliches Tagebuch, denn hier sind nicht so sehr Betrachtungen als vielmehr Meditationsfrüchte gesammelt und dargeboten worden. Das an Geist und literarischer Gestaltungskraft so erstaunlich reiche 12. Jahrhundert hat also auch die Große Kartause umfaßt. Die Zelle des Kartäusers war, wie aus den „Satzungen Guigos", die 1142 Billigung und Anerkennung der Generalversammlung fanden, in Kapitel 28, 2 hervorgeht, eine Bücherwerkstatt, „denn mit jedem Buch, das wir (ab)schreiben, schaffen wir uns offensichtlich ebenso viele Wahrheitskünder" (Kap. 28, 4). Das erinnert an die Ausführungen des Petrus Venerabilis über das Apostolat des Buches (PL 189, 851 AB). Hingewiesen sei noch auf die wertvolle Einführung des Verf. (5—12). Im Nachwort (189—191) wird die „Eindeutschung" des Namens Guigo von Castro (Chastell) zu Gigo von Kastell betont, mit der wir uns nicht befreunden können, weil sie wissenschaftlich gängige Namen verläßt und damit das Arbeiten unnötig erschwert. Wolter

Schmidt, K. D., Grundriß der Kirchengeschichte, II. Das Zeitalter der Alleinherrschaft der katholischen Kirche auf dem Boden der germanisch-romanischen Völkerwelt (Kirchengeschichte des Mittelalters). 8° (130 S.) Göttingen 1950, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 5.60 (subskr. DM 4.80); III. Geschichte der Kirche im Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation. 8° (132 S.) Göttingen 1952, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 6.80 (subskr. DM 5.80). — An guten und handlichen Kompendien der Kirchengeschichte besteht ein beklagenswerter Mangel, der sich aber leicht erklärt, wenn man der ungeheueren Materialfülle gedenkt, die es zusammenzufassen gilt. Der Versuch des Verf. (ein angekündigter IV. Teil: Neuzeit, wird ihn abschließen) ist beachtenswert, weil er in knappen, übersichtlich gebauten Kapiteln die wesentlichen Probleme aufgreift und in weiser Beschränkung auf die Grundlinien nicht nur den geschichtlichen Stoff geschickt rafft, sondern ihn auch durch unumgänglich verstehende Wertung in seine Zusammenhänge rückt. Dadurch wird ein neues Durchdenken bekannter Sachverhalte angeregt, dem Studenten aber der verhältnismäßig leichte Zugang zu einem weiten Wissensgebiet ermöglicht. Wir begrüßen beim 2. Bd. den vielfachen Verweis auf katholische Forschungsarbeiten und ihre offenherzige Verwertung, beklagen aber beim 3. Bd., daß die Geschichte der Gegenreformation (im Titel vielversprechend neben die Reformation gerückt) auf ein allzu schmales Kapitelchen (387—404) abgedrängt worden ist und daß hier der Verf. im Urteil unsicher und einseitig wird. Das mag darauf zurückzuführen sein, daß Verf. sich besonders im frühen Mittelalter dank eigener Forschungen zu Hause fühlt, was auch für die Reformationszeit gilt, wie die Kapitel über Luther und die Entwicklung der Reformation es erweisen. Wenn er wie im 2. Bd. sich stärker der katholischen Forschung anvertraut hätte, würden diese Verzeichnungen vermieden worden sein. So fehlt bei Ignatius v. Loyola, der übrigens erst 1556, nicht schon 1555 starb, ein Hinweis auf katholische Biographien. Natürlich beruht der angedeutete Gegensatz ignatianischer Askese zur deutschen Mystik auf einem Mißverständnis. Wenn Ignatius die Erfüllung des göttlichen Willens zugleich im Dienst des eigenen Heiles stehen läßt, wollte die deutsche Mystik nichts anderes und hat sich nicht zu wirklicher Höllenbereitschaft bekannt. Von einer ‚eudämonistischen

Erweichung' kann bei Ignatius nicht die Rede sein (392). Die katholische Restauration in England unter Maria Tudor, die man übrigens schon längst nicht mehr ‚die Blutige' (399) nennt, wird von der Forschung anders dargestellt als vom Verf. Die restaurativen Kräfte waren alle englisch, vor allem die Energie der Königin selbst ist zu beachten. Die spanische Heirat wurde gegen lebhafte Opposition geschlossen, mit vielfachen Kautelen umgeben und bedeutete für die Königin nur die Erfüllung eines persönlichen Wunsches, nicht aber „den Versuch, das Land in das System der spanisch-habsburgischen Weltherrschaft einzubeziehen" (399), mag man vom Kontinent aus auch so gehofft haben. Auch war die Kurie weise genug, keinen Anspruch auf totale Wiederherstellung des Besitzstandes der alten Kirche zu erheben (vgl. neuestens J. D. Mackie, The earlier Tudors [1485—1558]: The Oxford History of England, Oxford 1952, 526—561). — Ohne auf weitere Einzelheiten einzugehen, kann abschließend gesagt werden, daß die vorliegenden Bändchen des Grundrisses vor allem für die Abschnitte, welche dem Verf. kongenial sind, eine ausgezeichnete erste Einführung in die vielfach verschlungene Problematik der Kirchengeschichte bieten. Wenn sie in anderen Teilen zur Auseinandersetzung drängen, dient das sicher auch dem wissenschaftlichen Leben. Die notwendigen Korrekturen bei Daten und allzu runden Urteilen lassen sich leicht einer Neuauflage einfügen.

Wolter

Rich, A., Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis (Quellen u. Abh. z. Gesch. d. schweiz. Protestantismus, 6). gr. 8° (180 S.) Zürich, Zwingli-Verlag. — W. Köhler hatte in seiner grundlegenden Zwingliforschung die Eigenart des Reformators in der innerlichen Verbindung von Reformation und Humanismus gesehen, während O. Farner in Zwingli mehr den Eklektiker herausgestellt hat. R. versucht einen Mittelweg zu gehen. Er trennt die humanistische Phase stärker von der frühreformatorischen. Die Wende sieht er in der Mitte des Jahres 1520. Grund der Umwandlung war nach R. nicht so sehr die Kenntnis von Luthers Schrifttum (1518 bis 1520), sondern die *theozentrische* Erlebniswirklichkeit, die R. als dem Pestlied zugrunde liegend bezeichnet. Dadurch wurde der stark diesseitige humanistische Zug des Erasmus für Zwingli nicht mehr tragbar, wenn auch in vielen Einzeläußerungen die Kontinuität mit der früheren Zeit geblieben ist. Dieser neue Deutungsversuch hat vor allem — wie alle früheren — mit dem Mangel der Quellen in dieser für den Reformator so wichtigen Übergangszeit zu kämpfen, die jede Erklärung zu einer Hypothese werden läßt. Dennoch bringt er viele Anregungen, und es ist daher zu begrüßen, daß auch dieser Weg einmal versucht wurde. Daß entsprechend dem späteren Kampf des Reformators der Einfluß Luthers sehr zurückgestellt wird — er hat sich „wohl auch gegenüber Luther ‚eklektisch' verhalten" (18) —, wird damit vor allem begründet, daß zwar manche gleiche Ideen sich finden; doch ihre Begründung ist verschieden. Dennoch dürften psychologisch die Anregungen aus Luthers Schriften nicht unterschätzt werden, wenn man auch R. recht geben wird, daß der Grundgedanke der beiden Reformatoren etwas verschieden war: Rechtfertigung — Gottesbegriff.

Weisweiler

Höpf, K. J., S. C. J., Der Zoffinger Spiritual Wendelin Fabri O. P. aus Pforzheim und seine geistlichen Schriften. 8° (46 S.) Freiburg 1951, Studienhaus, Okenstraße. — In diesem Teildruck einer größeren Dissertation wird das Leben und Wirken des bisher wenig bekannten Dominikaners aufgezeigt; er war Beichtvater der Dominikanerinnen in Zoffingen/Konstanz. Seine Bedeutung liegt im Wirken für die Reform und in seiner geschickten Haltung gegenüber der Reformation (Auseinandersetzung mit Blarer, die ihn schließlich doch zwang, Zoffingen zu verlassen). Für uns ist er vor allem Zeuge spätmittelalterlicher Frömmigkeit und Predigt. Die in Überarbeitung seiner Predigten von ihm verfaßten Traktate über die Eucharistie und über Ordensleben wurden im Schwesternkloster in St. Gallen (Katharinenkloster), das er im Auftrag des Bischofs visitiert hatte, abgeschrieben und sind in dieser einzigen Abschrift erhalten. Verf. gibt kurze, interessante Einblicke in den Inhalt und die Form der Traktate, die ihre Originalität und ihren Wert für die Geschichte der Frömmigkeit und Predigt vor der Reformation erweisen (so z. B. der *christologische* Traktat über die O-Antiphonen). Als Quelle der an sich eigenwüch-

sigen Schriften wird vor allem der Augustiner Johannes Mauburnus (Rosetum exercitiorum spiritualium) kenntlich gemacht. Das Problem der Quellenabhängigkeit und die Bedeutung dieser Schriften im Zusammenhang mit dem gesamten einschlägigen Schrifttum der Zeit wird noch näher zu untersuchen sein. Die einleitenden Kapitel enthalten z. T. minutiöse Untersuchungen über das Dominikanerkloster Pforzheim, die Reform und weniger bekannte Persönlichkeiten des Ordens. Ueding

Brodrick, J., S. J., Saint Francis Xavier (1506—1552). 8° (XII u. 548 S.) London 1952, Burns Oates. Sh 30.—. — Es ist das Verdienst des Verf., die umfangreichen Quellenwerke zur Geschichte der Gesellschaft Jesu (Mon. hist. S. J.), die Lebensarbeit von Forschern wie F. X. Le Bachelet, O. Braunsberger und G. Schurhammer in glanzvoll darstellerischer Kunst zu Monographien und Biographien ausgewertet zu haben. Wir erinnern an seine Bücher über Robert Bellarmin (London 1928), Petrus Canisius (London 1936), The Origin of Jesuits (London 1940), The Progress of the Jesuits (London 1946), und jetzt liegt zum Xaverjubiläum von 1952 das vom Verlag sorgfältig gestaltete Buch über einen der größten Missionare der Kirchengeschichte vor. Da die Xaveriusforschung in stetem Fortgang begriffen ist — wir erinnern an die neue kritische Ausgabe des Briefwechsels von G. Schurhammer und P. Wicki (1943 f.) —, hat Verf. die bis dahin maßgebende Arbeit von L. Cros (Paris 1900) und A. Brou (Paris 1911) in vielen Punkten korrigieren können. Viel legendäres Beiwerk ist gefallen, angebliche Wunder werden kritisch untersucht und beiseite geschoben, die vielgerühmte Sprachengabe des Heiligen wird gewogen und als zu leicht befunden, die Gestalt Franz Xavers tritt aber ebenso in kräftigen menschlichen Konturen hervor, und sein von reichster Gnade getragenes Werk wird sichtbar, wie es von dem klugen, leidenschaftlichen, unermüdlichen und grenzenlos liebesbereiten Basken in den Ländern rund um den indischen Ozean aufgebaut worden ist. Das Bild des stets neue Horizonte suchenden Pioniers wird vertieft durch die Einsicht, daß Franz Xaver durchaus nicht nur der Anreger, der Träger vielfältiger Pläne war, deren mühsame Ausführung er den nachfolgenden Kärrnern überließ, daß er vielmehr selbst immer wieder zu den aufgebrochenen Äckern zurückging, um der aufgehenden Saat seine persönliche Fürsorge zu widmen. Verf. zieht eine überraschend reiche Literatur, zeitgenössische wie moderne, heran, um aus Reiseberichten, ethnographischen, kulturgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Forschungen dem aus erwähnten Quellenwerken geschöpften Lebensbild einen Rahmen zu geben, dessen Weite und kräftige Farbe durchaus angemessen erscheint für den Heroismus einer missionarischen Existenz, die sich bis heute nicht mehr wiederholt hat. Die geistvolle Darstellung des Verf., dessen irisches Erzählertalent den Stoff mühelos meistert, macht nicht nur den Haupttext, sondern auch die zahlreichen Anmerkungen mit ihren kritischen Auslassungen zu einer Lektüre, die bis zum letzten Satz fesselt. Es wäre zu wünschen, daß dieses Werk einen deutschen Übersetzer fände; er würde es nicht leicht haben, sich in den so ausgeprägt persönlichen Stil des Verf. einzuleben, aber das gelungene Werk trüge den Lohn in sich. Wolter

Orcibal, J., Louis XIV et les protestants. ‚La cabale des accommodeurs de religion'. La Caisse des Conversions. La révocation de l'Édit de Nantes (Bibl. de la Soc. d'hist. eccl. de la France). 8° (192 S.) Paris 1951, Vrin. Fr 1250.—. — Der angesehene Forscher und Darsteller der Frühgeschichte des Jansenismus in Frankreich legt hier einige Studien vor, die sich mit der Religionspolitik des Sonnenkönigs befassen. Während zu Beginn von Ludwigs Regierungszeit sich eine Annäherung der beiden großen Konfessionen zu vollziehen scheint (1—53), die in der Konversion des großen Turenne gipfelte (1668), begann nach dem Frieden von Aachen (1669) eine Politik der Krone, die es sich zur Aufgabe machte, die Kalvinisten endgültig der katholischen Kirche zurückzugewinnen. Man unterbrach die theologische Diskussion und die Versuche der ‚accommodeurs', wohl auch in Erkenntnis der Gefahren für die Reinheit des Glaubens, die in einer Verwischung der Grenzen des Glaubensverständnisses lagen, und begann mit unzureichenden äußeren Mitteln die Union anzustreben. In der Erkenntnis, daß eine Konversion empfindliche soziale und wirtschaftliche Schwierigkeiten zur Folge haben werde, brachte man einen Unterstützungsfonds zustande (54—79), den die Krone aus bedenklichen Quellen speiste. So ließ

man z. B. die beiden großen Abteien Cluny und St. Germain des Prés (Paris) vakant und ihre Einkünfte dem Fonds zufließen. Mißbräuche, die kaum auszuschließen waren, verurteilten diesen Versuch zum Mißlingen, trotz lokaler Erfolge, wie sie etwa Bischof Le Camus in Grenoble verzeichnen konnte. Nun schien man wählen zu müssen zwischen den beiden Methoden: Verhandlung oder Gewalt (89—90). Nach dem Frieden von Nimwegen (1679), der Ludwig XIV. zum Richter über Europa machte, wurde in Frankreich das Steuer der Religionspolitik herumgeworfen. Nicht der persönliche Einfluß der Frau von Maintenon und des P. de la Chaise ist, wie man häufig meint, dafür verantwortlich zu machen — P. de la Chaise bleibt bis zum Ende seiner Beichtvatertätigkeit ein Mahner zur Milde; der ‚Große Plan' des Königs (91—110) hatte seinen Grund darin, daß Ludwig in der religiösen Einheit des Reiches die Krönung seiner persönlichen geschichtlichen Größe erblickte. Die Rücknahme des Edikts von Nantes (1684) (111—125) hatte zudem auch fiskalische Gründe, da eine steuerliche Bevorzugung der Konvertiten untragbar wurde. Die Härten bei der Durchführung des sog. Edikts von Fontainebleau sind bekannt, Rom verweigerte die Konzessionen, welche Ludwig erwartet hatte, außenpolitisch war Ludwigs Entscheidung ebenso erfolglos, ja brachte ihm nur Schwierigkeiten (127 bis 167). — Die Studien des Verf. sind mit äußerster Akribie durchgeführt, stützen sich auf weitgreifende Aktenpublikationen, werfen neues Licht auf die vielfach verschlungene Politik des Großen Königs, in welcher der Primat der Außenpolitik besonders hervortritt. Für die Geschichte der Ökumenischen Bewegung bringt die Arbeit des Verf. reiches Material und sehr anregende Überlegungen. Wolter

Willaert, L., S. J., Bibliotheca janseniana Belgica. Répertoire des imprimés concernant les controverses théologiques en relation avec le jansénisme dans les Pays-Bas catholiques et le Pays de Liége aux XVIIe et XVIIIe siècles. T. I: Années 1476—1679. N°s 1—4071; T. II: Années 1680—1738. N°s 4072—10390; T. III: Années 1739—1950. N°s 10391—14728 (Bibl. de la Faculté de Philos. et Lettres de Namur, 4, 5, 12). 8° (1191 S.) Namur/Paris 1949, 1950, 1951, Vrin. Belg. Fr. 1250.— (alle drei Bände). — Über den Wert dieses Nachschlagewerkes, das in vieljähriger Sammelarbeit zustande kam, braucht man kaum ein Wort zu verlieren. Trotz der im Titel angedeuteten Beschränkung auf ein kleines, wenn auch für den Problemkreis des Jansenismus überaus bedeutsames Territorium wird durch den Rückgriff auf 1476 und die Weiterführung bis 1950 eine Literaturbreite erfaßt, welche der Gesamtfrage und ihrer allseitigen Erforschung äußerst dienlich ist. Für die außerfranzösische Wirkung des Jansenismus verweist Verf. im übrigen auf V. Préclin, L'influence du jansénisme français à l'étranger: RevHist 182 (1938) 24—71. Die Bibliotheca janseniana teilt sich in vier große Abschnitte (I. Wissenschaftliche Hilfsmittel und benützte Quellen: 25—108, II. Chronologische Bibliographie: 109—875, III. Undatierte Druckwerke: 876—881, IV. Literatur benachbarter Gebiete [Ordensgeschichte, Theologie-, Frömmigkeits-, Lokal-, Rechtsgeschichte, Biographien usw.]). Eine kurze Einleitung (7—24) bringt das Sigelverzeichnis, einen Bericht über die verwirrende Materialfülle und die trotzdem zu beklagenden Ausfälle, rechtfertigt die angesetzten chronologischen und geographischen Grenzen, schließlich fügt sie einen Aufriß der geplanten Ordnung und Methode der Numerierung und Namengebung bei. Den Abschluß (951—1191) bildet eine alphabetische Tafel der Schriftstellernamen und anonymen Erscheinungen. Wenn wir noch die beiden Tafeln zu Beginn des Werkes erwähnen (I. Liste der Nachschlagewerke, Sammelwerke usw. Nr. 1—1024; II. Liste der Zeitschriften Nr. 1025—1347), tun wir das auch, um einen Eindruck zu vermitteln von der gewaltigen Arbeitsleistung, welche in dieser außerordentlichen Bibliographie niedergelegt ist. Wenn auch das Augenmerk zunächst und vor allem dem Verlauf der jansenistischen Kontroversen in Belgien gilt, erhellt doch zugleich schon ein flüchtiger Durchblick die Mannigfalt der Beziehungen zu anderen Ländern und der Einflüsse aus benachbarten Gebieten, wie sie sich im kulturellen Zentrum der Niederlande überschneiden. Jetzt wird dank der Arbeit des Verf. eine schnelle Orientierung auch den Forschern möglich sein, die dem Geschick des Jansenismus jenseits der belgischen Grenzen nachgehen wollen. Wolter

Ullmann, H., Der Weg des neunzehnten Jahrhunderts. Am Abgrund der Ersatzreligionen. 8° (255 S.) München, Kaiser. DM 8.—. — Es handelt sich um ein in langen Jahren vorbereitetes Buch, das 1936, in vorsichtiger Sprache abgefaßt, schon einmal unter Schwierigkeiten erschienen war und in der jetzt vorliegenden Form die Akzente kräftiger setzt, die entscheidenden Linien deutlicher zieht. Verf. liefert einen gut durchdachten Beitrag zu der immer noch lebhaften Kritik der Gegenwart am 19. Jahrhundert, dem weithin die Schuld an den Katastrophen unserer Tage zugeschoben wird. Er sieht diese Epoche des abendländischen Geistes bestimmt von einer Reihe ‚Ersatzreligionen', welche den seit der Französischen Revolution offenbar gewordenen und seitdem unaufhaltsam fortschreitenden Glaubensverlust des europäischen Menschen wettzumachen versuchen. „Die Dialektik des im Widerspruch lebenden Menschen, der am Verlust der Maßstäbe für echte Religion leidet" (209), treibt diese Ersatzformen hervor, wobei jede einzelne ihren Widerpart auf den Plan ruft. Nationale und antinationale, bürgerliche und antibürgerliche, marxistische und antimarxistische Bewegungen lösen einander ab, überschneiden sich und laufen leer. Der verhängnisvolle Rhythmus von Weltanschauung über ‚Ersatzreligion' zu Terror wirkt sich aus. Am Anfang wie am Ende gähnt ‚der metaphysische Abgrund' (in der Französischen Revolution und beim Ingenieur der Terrormaschinen). Die Zerstörung des Menschen durch die ‚Ersatzreligionen' des 19. Jahrhunderts ist das niederdrückende Ergebnis dieser Untersuchung, welche es an Offenheit und kritischer Schärfe nicht fehlen läßt. Allerdings macht im zusammenfassenden und zugleich erneuerten gesamtgeschichtlichen Rückblick (von den Anfängen des Christentums her: 212—220) das allzu runde Urteil des Verf. über die verschiedenen Epochen der ‚Synthese' des Christentums mit der Welt deutlich, daß die theologische Voraussetzung einer solchen Synthese nicht in vollem Ausmaß erkannt wird. Das zum Träger neuer Konstruktionen bestimmte Glaubensverständnis des Verf. erscheint zu schwach, subjektiv und unverbindlich. Erst vom Geheimnis der Inkarnation her, von der in Christus und in der Kirche vollzogenen Verbindung von Gott und Welt, von Gnade und (erlöster) Natur bietet sich eine echte Lösung an. Denn Verf. klagt, dem Christentum „fehle in diesem geschichtlichen Augenblick der Partner" (219); dabei handelt es sich im wesentlichen darum, den stets schon umfaßten ‚Partner Welt' erlösend und heiligend in das Gottgeheimnis der Inkarnation hineinzunehmen. Wir vermissen in diesem anregenden Buch, das sich als *gesamtgeschichtliche* Analyse ausgibt, eine Darlegung des Anteils der katholischen Christenheit bei der Auseinandersetzung mit den ‚Ersatzreligionen' des 19. Jahrhunderts. Die Perspektiven sind noch nicht weitherzig genug abgesteckt, wenn in der Zeittafel zum Jahre 1870 die vatikanische Unfehlbarkeitserklärung des Papstes unter dem Stichwort ‚Übriges Europa' verzeichnet wird.

Wolter

Hoffmann, H., Bernhard Overberg. Sein Leben und sein Wirken in Zeit und Überzeit. 8° (272 S.) Augsburg-Göggingen, Naumann. DM 4.80. — Im Zug der J. M. Sailer - Renaissance hat dieses 1940 erstmalig erschienene Buch des Verf. nunmehr die 2. Aufl. erlebt. Es liegt ihm daran, an Hand von Overbergs eigenem „Wort und Werk" die Bedeutung des bekannten westfälischen Pädagogen herauszustellen. Vorauf geht ein knappes Lebensbild Overbergs im Rahmen der späten Aufklärung und des münsterschen Kreises um Franz von Fürstenberg und Amalie von Gallitzin (9—72). Vor allem sein Wirken als Lehrerbildner wird hervorgehoben und sein Bemühen um Schaffung von Lehrerinnenseminaren betont. Als Regens des Priesterseminars von Münster (1809—1826) hat er die katechetische Vorbildung der Alumnen besonders gefördert. Er war als Priester, Lehrer und Mensch von außerordentlicher Bedeutung für die im Aufbruch des neuen Jahrhunderts heranwachsenden jungen Seelsorger. Im 2. Teil des Buches (77—258) entwickelt Verf. aus Overbergs Schriften, auch aus dem handschriftlichen Nachlaß, seine bleibende Bedeutung für die Pädagogik im allgemeinen und die Religionspädagogik im besonderen. Die Rückkehr zu Christus wird als der entscheidende Weg zum Erzieherideal betont. Wolter

Benz, E., Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart (Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, Abt. Prot. Theol.). 8° (XII u.

421 S.) Freiburg/München 1952, Alber. DM 25.—. — Dem „Stiefkind der europäischen Geschichtsschreibung", wie Verf. die Geschichte der Ostkirche nennt, wendet sich neuestens die Aufmerksamkeit der Forschung zu. Wir erinnern u. a. an A. M. Amann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte (Wien 1950). Bisher war die Forschung stark beeinflußt durch traditionelle Gesichtspunkte, schwankend zwischen politischer Russo-phobie und übersteigerter Ost-Romantik, ferner durch den konfessionellen Standpunkt der Geschichtsschreiber; jetzt tritt seit den beiden Weltkriegen die Auseinandersetzung mit den östlich-orthodoxen Kirchen in ein neues aktuelles Stadium. Verf. will sich bemühen, in der vorliegenden Darstellung „ein getreues Bild des kirchlichen Lebens" (VI) der Orthodoxie zu vermitteln. Allerdings kann er sich, schon um des Auswahlprinzips seiner Materialien willen, von dem erwähnten konfessionellen Standpunkt nicht frei machen; es sei indessen betont, daß er sich in dem großangelegten Referat immer um ruhige und vornehme Objektivität bemüht. Der Verlag kündet in der Abteilung „Katholische Theologie" für den „Orbis Academicus" auch eine Behandlung des Themas Ostkirche von katholischer Hand an, so daß beide Werke sich glücklich ergänzen werden. In fünf Teilen wird die Ostkirche dargestellt: im Geschichtsbild der Reformationszeit (3—63), des Pietismus und der Aufklärung in der Epoche Peters des Großen (64—124), des Idealismus und der Romantik (125—192), der Theologie des 19. Jahrhunderts (193—262) und des 20. Jahrhunderts (263—382). Verf. läßt weitgehend die zitierten Autoren selbst zu Wort kommen und beschränkt sich auf einleitende und überleitende Gedanken und Zusammenfassungen. Kirchen- und kulturgeschichtlich wird darum das vorliegende Buch zu einer aufschlußreichen Anthologie, welche von einem bestimmt umrissenen Gesichtspunkt her auch die geistigen Bewegungen innerhalb des abendländischen Protestantismus (der deutsche Raum bleibt indes bevorzugt) aus großer Nähe erkennen läßt. Da die Wandlung des Verständnisses der Ostkirche im Protestantismus nicht nur durch innerkirchliche und theologische Gesichtspunkte bestimmt wird, sondern auch durch das Einwirken gestaltender Ideen aus dem Bereich der Politik und der Kultur unter gegenseitiger Durchdringung und Beeinflussung der kirchlichen, politischen und kulturellen Sphäre (387), ist es klar, daß wir dem Verf. für die so ermöglichte deutlichere Erkenntnis der Möglichkeiten und Grenzen einer brüderlichen Begegnung mit dem Osten besonders dankbar sind. Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes

Recueil Édouard Dhorme. Études bibliques et orientales. gr. 8° (XVI u. 816 S.) Paris 1951, Imprimerie Nationale. — Zum 70. Geburtstag des bekannten Orientalisten haben seine Freunde statt einer üblichen Festschrift die Edition dieser stattlichen Sammlung aus den Zeitschriftenartikeln des Jubilars angeregt und mit Hilfe des Centre National de la Recherche Scientifique ermöglicht; eine begrüßenswerte Idee, durch die die Mühsal eines langen Forscherlebens für die wissenschaftliche Weiterarbeit neu fruchtbar werden wird. Die dem Band vorangestellte ausführliche Bibliographie E. Dhorme (I—XVI) für die Zeit von 1905 bis 1951 gibt mit ihren 12 selbständigen Werken, 105 Zeitschriftenartikeln und 98 wichtigeren Rezensionen ein eindrucksvolles Bild von dieser unermüdlichen Arbeit des Gelehrten, dessen Veröffentlichungen fast alle nicht nur für die Orientalistik, sondern ebenso für die Bibelwissenschaft wertvoll sind. Die Auswahl der 41 hier vereinigten Artikel, von denen 29 aus RevBibl, 5 aus RevHistRel, 4 aus Syria, 3 aus Revd'Assyr stammen, ist vom Verfasser selbst getroffen und nach drei großen Stoffkreisen geordnet: Geschichte (1—382), Philologie (383—554), Religion (555—754). Nur einige der umfangreichsten und für die biblische Wissenschaft wichtigsten seien hier genannt: Die Morgenröte der babylonischen Geschichte (von den Dynastien vor der Flut bis zur Dynastie von Akkad einschl.; 3—79), die Amoriter (81—165), die Japhetiten nach Gen 10 (167—189), Abraham im Rahmen der Geschichte (191—272), die Sprache Kanaans (405—487), die Jenseitsidee in der hebräischen Religion (643—670). Sämtliche Aufsätze sind in Originalfassung wiedergegeben und in ihrem Inhalt durchwegs noch heute gültig. Die durch neue Forschungen notwendigen Korrekturen und Ergänzungen von Einzelheiten sind in „Notes complémentaires" (755—770) beigefügt. Sie

sind außer einer längeren Ausführung über die verjüngte Chronologie Mesopotamiens von der Dynastie von Akkad (Sharru-kin ca. 2533—2477) bis zur ersten Dynastie von Babylon (Hammurabbi 1848—1806) meist recht kurz gehalten und bieten fast nur Hinweise auf neuere eigene oder fremde Veröffentlichungen zu den behandelten Themen, ohne deren Ergebnisse selbst mitzuteilen. Ein ausführlicher Index der Namen (771—804) und Bibelstellen (805—811) macht den vielseitigen Inhalt dieses von der Imprimerie Nationale bemerkenswert großzügig und geschmackvoll ausgestatteten Bandes sehr leicht zugänglich. Haspecker

Bibel-Lexikon, hrsg. von H. Haag in Verbindung mit A. van den Born u. a. 1.—4. Liefg. Lex. 8° (XIII u. 868 Sp.) Einsiedeln, Zürich, Köln 1951 ff., Benziger, je Liefg. DM 11.—; alle 8 Liefg. in Vorauszahlung DM 80.—. — Das hier angezeigte Werk kommt im deutschen Sprachgebiet einem wirklichen Bedürfnis entgegen, zumal das zweibändige Biblische Reallexikon von E. Kalt nach dem Tode des Verfassers nicht mehr neu aufgelegt worden ist. Wenn es an Umfang hinter diesem auch um etwa 450 Sp. zurückbleiben wird, dürfte es ihm doch an Reichhaltigkeit nicht nachstehen. Der Herausgeber hat kein völlig neues Werk geschaffen, sondern sich bemüht, das 1941 erschienene Bijblisch Woordenboek, hrsg. von A. van den Born bei Romen & Zonen in Roermond, in deutscher Bearbeitung auf den heutigen Stand der Wissenschaft zu bringen. So findet man durchweg auch Literatur von 1950 und in der 4. Liefg. gelegentlich noch von 1952 verzeichnet. Mit besonderer Ausführlichkeit werden archäologische Fragen behandelt und z. T. mit erstklassigen Bildtafeln und zahlreichen Abbildungen im Text erläutert, z. B. Ägypten, Assyrien, Babylonien, Jericho unter Berücksichtigung der neuesten Ausgrabungen von 1952, Jerusalem u. a. Sehr ausführlich (13½ Sp.) und gründlich ist z. B. der Artikel „Jesus Christus". Aber in dem Bestreben, nicht zu ausführlich zu werden, mußte natürlich manche Einzelfrage unberücksichtigt bleiben. In demselben Bestreben nach Kürze ist wohl auch ein Grund dafür zu suchen, daß die von der modernen Bibelkritik aufgeworfenen Fragen und Schwierigkeiten zwar vielfach in aller Offenheit erwähnt werden, aber daß nicht immer gleich klar und eindeutig dazu Stellung genommen wird. Das gilt z. B. bezüglich einer späteren Hinzufügung des Aposteldekretes in Apg 15 (86) oder der Abfassung des Dt (326), oder des trinitarischen Taufbefehls (344) usw. Mit Recht kommt die Auferstehung Christi ausführlich zur Sprache (119—131). Aber ist es wirklich zutreffend, daß historisch nur der Glaube der Jünger beweisbar ist (128)? Wenn es anschließend heißt: „Daß aber dieser Glaube begründet war, kann auf Grund historischer und psychologischer Erwägungen bewiesen werden" (ebd.), so ist doch damit offenbar schon mehr gesagt. Mt 27, 62—66; 28, 11—15 und 28, 4 als Ausdruck einer apologetischen Haltung der Christen gegenüber jüdischen Behauptungen einer späteren Entwicklungsstufe zuzuschreiben, weil die entsprechenden Angaben bei den anderen Evangelisten fehlen (125), scheint nicht berechtigt zu sein; denn heute ist man sich doch ziemlich darüber einig, daß Mk und Lk nicht direkt von Mt abhängig sind. Sehr wertvoll ist, daß die religionsgeschichtlichen Entsprechungen weitgehend berücksichtigt und die biblischen Anschauungen ihnen gegenüber im allgemeinen abgehoben werden. Natürlich fällt vom zeitgenössischen Sprachgebrauch her nicht selten Licht auf biblische Redewendungen, z. B. wenn unter „Ehescheidung" auf die Erklärung Bonsirven's hingewiesen wird, nach dem πορνεία im griechischen Sprachgebrauch und ebenso das hebräische z°nūt im Spätjudentum nicht Ehebruch, sondern falsche Ehe oder Konkubinat bezeichnen. Dementsprechend wäre der Sinn von Mt 5, 32: „Wer seine Frau entläßt — von falscher Ehe abgesehen — (denn dann soll die Frau entlassen werden) usw." Doch wird betont, daß πορνεία jedenfalls auch Ehebruch bedeuten könne, und so habe es Jesus doch wohl verstanden. Allerdings habe er nicht von der Erlaubtheit der Ehescheidung bei Ehebruch, sondern nur von der Verantwortung für den durch die Entlassung der Frau bedingten Ehebruch gesprochen: „Jeder, der seine Frau entläßt, macht sie zur Ehebrecherin — außer im Falle der Unzucht (denn in diesem Falle ist sie es bereits!)." Doch läßt sich Mt 19, 9 nur gezwungen in diesem Sinne deuten. Unter „Abendmahl" wäre ein Verweis auf den Verlauf des Ostermahls nach der Mischna, wie er bei Strack-Billerbeck zu finden ist und offenbar unter „Ostermahl" behandelt werden soll, erwünscht gewesen. Unter den Bibelhandschriften des NT waren 1949 nach ZNtWiss 42 (1949) 228—253 schon 62

Bruchstücke von Papyrushandschriften bekannt. Mögen demnach hier und da auch noch kleine Wünsche bleiben, so bekommt man doch bei den einzelnen Stichwörtern im allgemeinen, soweit das im Rahmen eines solchen Werkes möglich ist, einen guten Überblick über die betreffende Frage. Man nehme z. B. „Bischof" (ἐπίσκοπος oder πρεσβύτερος sei im apostolischen Zeitalter meistens, wenn nicht immer, der Priester im heutigen Sinne), „Brotbrechen" (als terminus technicus für die Eucharistiefeier), „Brüder Jesu", „Bund" (wo mit Recht betont wird, daß b'rit und infolgedessen das ntl διαθήκη wohl das Zusammengehörigkeitsverhältnis, nicht aber die Gleichheit der Bundespartner oder der gegenseitigen Rechte und Pflichten besage) usw. So können wir dem Herausgeber nur dankbar sein, daß er uns dieses handliche und in seiner Art reichhaltige Nachschlagewerk geschenkt hat, das in gleicher Weise dem Exegeten wie dem Seelsorger und Theologiestudierenden gute Dienste leisten wird. Brinkmann

Hartlich, Chr., u. Sachs, W., Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft (Schriften der Studiengemeinschaft der evangelischen Akademien, Bd. 2). 8° (VIII u. 191 S.) Tübingen 1952, Mohr. DM 9.80. — Im Streit um die Entmythologisierung des NT untersuchen die Verfasser die Herkunft und Bedeutung des Mythosbegriffes und seine Verwendung in der Bibelwissenschaft. Sie zeigen, wie mit Chr. G. Heyne (1729—1812) in seiner Untersuchung zur griechischen Mythologie eine entscheidend neue und folgenreiche Auffassung vom Wesen des Mythos ans Licht getreten ist. Für seine psychologisch-genetische Erklärung sei er offenbar vom englischen Deismus Humes angeregt worden (169). Nach Heyne ist der Mythos die eigentümliche Denk- und Ausdrucksform auf der Frühstufe der Völkergeschichte (17). Unter dem Gesichtspunkt seines Sachverhaltes klassifiziert H. alles Mythische in zwei Gruppen: 1. in historische Mythen, denen eine wirkliche Begebenheit, ob zwar mythisch umsponnen, zugrunde liegt (z. B. Städtegründungen oder Taten und Werke großer Männer der Vorzeit); 2. in philosophische Mythen (Philosopheme), welche ethische oder auf Naturerklärungen bezügliche Spekulationen des mythischen Menschen enthalten (Theogonien, Kosmogonien usw.) (28). J. G. Eichhorn, der Schüler Heynes, hat als erster die Auffassung seines Lehrers vom Mythos und seine Deutung in seiner 1779 anonym erschienenen „Urgeschichte" auf das AT übertragen. Seine Gedanken hat sein Schüler J. Ph. Gabler, der die „Urgeschichte" (1790—1793) mit ausführlichen eigenen Einleitungen und Anmerkungen neu herausgab, aufgegriffen und weiterentwickelt. Beide fassen schließlich Gen 1—3 nur noch als rein philosophischen Mythos im Sinne Heynes auf, ohne damit, wie die Naturalisten, die biblischen Verfasser unter den generellen Verdacht betrügerischer Absichtlichkeit zu stellen (38). Sie sehen vielmehr in den Mythen noch ein positives Moment ihrer Vernünftigkeit als einer Frühform der Vernunftentwicklung und der geschichtlichen Notwendigkeit dieses Stadiums im Sinne einer Unüberspringlichkeit (39). Damit wird die traditionelle Vorstellung von einer priviligierten Stellung der Hebräer von seiten Gottes gegenstandslos. Die Besonderheit der „hebräischen Urkunden" kann nach Eichhorn folgerichtig nur noch in der relativen Höhe zu anderen Urkunden gesehen werden (40). Die von Eichhorn und Gabler in der Auslegung der Urgeschichte gewonnenen mythischen Gesichtspunkte werden bald von anderen auch auf andere Teile des AT und NT angewandt. G. L. Bauer hat nach den Verf. „die in der mythischen Schule seit Heyne ausgebildeten und in Anwendung gekommenen Prinzipien der Mytheninterpretation erstmalig in eine klare und geschlossene Theorie des historischen Verstehens als solchen" eingearbeitet (70). Während die mythische Schule von Heyne bis Bauer noch grundsätzlich am historischen Mythos festhält, stellt de Wette die These auf, daß jegliche Kriterien fehlen, nach welchen aus dem Medium der Erzählungsart der Bücher des Pentateuch der tatsächliche historische Hergang rekonstruiert werden könnte (96). Dagegen faßt G. W. Meyer in vier Punkten die Grundsätze zusammen, nach denen im Pentateuch historische Mythen zu erkennen sind (99). Nach de Wette ist „der Mythos eine eigentümliche und eigenständige Erscheinungsform des menschlichen Geistes, begründet in dessen innerer Natur und innerer Organisation. Er ist Ausdruckskategorie des religiösen Lebens" (103). Die mythischen Gesichtspunkte in der Evangelienkritik hat D. Fr. Strauß am radikalsten durchgeführt. Er sei allerdings dabei nicht von der hegelschen Philosophie abhängig, wie bisweilen behauptet werde

(120). Sein Mythosbegriff sei von dem de Wettes nicht verschieden (135). Die Verf. sehen die Leistung der mythischen Bewegung von Eichhorn bis Strauß darin, daß sie es als unumgänglich erkannt hat, Aussagen über wunderbare und übersinnliche Begebenheiten, vor allem solche über wunderhaftes unmittelbares Eingreifen oder In-Erscheinung-Treten der Gottheit und anderer übersinnlicher Mächte . . ., unter einen Begriff zusammenzufassen, sofern diese Aussagen unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt als einer vorwissenschaftlichen Bewußtseinsstufe entsprungen zu erkennen sind (163). Andererseits habe die mythische Bewegung mit der Einführung eines solchen universalen Mythosbegriffes die *theologische* Problematik nicht gelöst (163). Nach den Verf. kann es sein, „daß bei sachgemäßer hermeneutischer Methode die mythische Form als eine Hülle erkannt werden kann, in welcher eine Wahrheit begegnet, die nicht im Gemächte des menschlichen Denkens ist" (164). Das erinnert im Grunde ganz an das, was R. Bultmann u. a. unter der Entmythologisierung verstehen, und darum sind dieselben Vorbehalte zu machen wie diesen gegenüber.

Brinkmann

Fernandez, A., S. J., Comentario a los libros de Esdras y Nehemias. gr. 8° (XX u. 459 S.) Madrid 1950, Instituto Francisco Suárez. — Das erste druckfertige Manuskript des Esdraskommentars ging im spanischen Bürgerkrieg verloren. Es zeugt von der bewundernswerten Energie und geistigen Frische des greisen Bibelwissenschaftlers, daß er noch einmal daranging, es ganz neu zu erstellen und den Kommentar über Nehemias hinzuzufügen, so daß das Gesamtwerk schließlich zum 80. Geburtstag des Verf. erscheinen konnte. Das ist um so mehr zu begrüßen, als große Kommentare zu diesen beiden Büchern außer der wichtigen Arbeit von W. Rudolph (vgl. Schol 26 [1951], 607 f.) seit langem nicht mehr geschrieben sind. — In der Einleitung (1—46) behandelt F. etwas ausführlicher 3 Esdr (20—25), die Geschichte des Perserreiches (26—35) und die soziale und religiöse Lage der Verbannten (35—46). Als Verfasser von Esdr und Neh ist F. bereit, den Chronisten anzuerkennen, ohne diese Identität des Verfassers als sicher erwiesen zu betrachten; daß aber 1—2 Chr mit Esdr-Neh ursprünglich ein einziges Werk gewesen sei, scheint ihm wenig wahrscheinlich. Die fortlaufende Kommentierung des Textes ist bei Esdr (47—218) bisweilen etwas knapper als bei Neh (219—449); dafür aber enthält der erste Teil die 14 wichtigsten von den 18 teilweise recht umfangreichen Exkursen, die insgesamt ein Viertel des ganzen Buches ausmachen. In ihnen werden alle literarkritischen und historischen Fragen der beiden Bücher unter ausgiebiger Berücksichtigung der einschlägigen Literatur sorgfältig erörtert. F. hält fest an der Echtheit aller in den Text eingearbeiteten amtlichen Dokumente, auch des Cyruserlasses Esdr 1, 2—4; Scheschbazar und Serubbabel sind wahrscheinlicher ein und dieselbe Person; Esdras kam 458 nach Jerusalem, Nehemias 445; die neuerrichtete Mauer umfaßte auch den Westhügel (so auch neuestens: *J. Simons* S. J., Jerusalem in the Old Testament, Leiden 1952, 437—458). Leider konnte F. die abweichenden Ergebnisse Rudolphs in diesen Exkursen nicht mehr berücksichtigen; inzwischen hat er in Bibl 34 [1953], 99—104 wenigstens kurz zu einigen Punkten Stellung genommen, ohne seine Position zu ändern. — Ist F.s Kommentar in philologischen, literarischen und historischen Fragen erfreulich gründlich und ausgiebig gearbeitet, so überrascht er leider durch eine knappe Behandlung der religiösen und theologischen Probleme. Weder findet man in der Einleitung eine Darstellung der theologischen Art und Tendenz dieser Bücher, noch hat einer der Exkurse eine solche zum Thema, obwohl doch der ausführliche Bericht über den Altar- und Tempelbau, die Reformarbeit, die kultischen Feiern und die langen Gebete in Esdr 9 und Neh 9 eine solche Untersuchung über die religiöse Geistigkeit der Zeit und des Werkes geradezu herausfordern. Auch die eigentliche Textauslegung befriedigt hier nicht. Kennzeichnend ist etwa, daß gleich in Esdr 1, 1 die wesentliche Aussage, daß Jahwe es war, der Cyrus anregte zum Heimkehrdekret, und zwar in Erfüllung seiner Verheißung durch Jer, nur mit einem Satz berührt wird, obwohl doch hier bereits das ganze nachfolgende Geschehen in eine bestimmte geschichtstheologische Perspektive gestellt wird. Dieser Mangel ist um so mehr zu bedauern, als das Werk bei seiner sonstigen Gründlichkeit geeignet ist, wenigstens im spanischen und portugiesischen Sprachraum für längere Zeit der grundlegende Kommentar zu Esdr und Neh zu werden.

Haspecker

Bonkamp, B., Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext. 8° (634 S.) Gelsenkirchen-Buer (1951), Post. DM 28.—. — Zwei Aufgaben hat sich der Verf. gestellt. Er will eine exakte kritische Übersetzung nach dem Urtext bieten und so weit als möglich die Frage nach den Verfassern der einzelnen Pss beantworten. Für die Übersetzungsarbeit ist B. durch jahrzehntelange eifrige Beschäftigung mit den semitischen Sprachen und Kulturen gut gerüstet. Er arbeitet sehr selbständig und ist auf möglichtse Treue zum hebräischen Konsonantentext bedacht. Die notwendig erscheinenden Änderungen werden meist im einzelnen begründet. Eine ganze Reihe von ihnen beruht allerdings auf einer originellen, um nicht zu sagen eigenwilligen Textdeutung und wird schwerlich auf Zustimmung rechnen können. Bemerkenswert ist der häufige Rückgriff auf das Aramäische und Assyrische, woraus sich dann für die Datierung der Pss entsprechende Konsequenzen ergeben. — „Man kann die Pss erst wirklich verstehen, wenn man die Verhältnisse kennt, unter denen sie entstanden sind" (4). Diese zu ermitteln, ist das eigentliche Anliegen des Verf. Die Überschriften der Pss geben dafür keine zuverlässigen Anhaltspunkte, wie B. in der Einleitung ausführlich darlegt. Er ist deshalb einzig auf innere Kriterien angewiesen und hat offensichtlich eine Unsumme von Kleinarbeit an stilistischer und inhaltlicher Textvergleichung auf sich genommen, um zu greifbaren Ergebnissen zu kommen. Tatsächlich sind seine Ergebnisse so umfassend und konkret und zugleich so kategorisch, daß sie alles, was bisher über Psalmenautoren ermittelt wurde, sehr weit hinter sich lassen. Wir nennen nur die markantesten für die 54 vorexilischen Pss, die zumeist aus dem letzten halben Jahrhundert vor dem Exil stammen sollen. Eine davidische Herkunft wird für keinen Ps positiv in Erwägung gezogen. Der älteste genauer datierbare Text ist Ps 45, ein Lied zur Hochzeit des Königs Achab mit der Königstochter von Sidon. Vom Hohenpriester Urias stammt Ps 72, das Krönungslied für Ezechias, der selbst den Ps 101 verfaßte. Ps 2 ist Krönungslied für Manasse und Ps 110 für Josias, von dem Ps 18 stammt. König Jojakin verfaßte Ps 144, 1—11. Pss 42—43; 46—48; 76 sind als Werk eines Autors kurz nach 701, aber noch zu Lebzeiten des Ezechias entstanden. Pss 19—21; 27—31; 61; 68; 132 verdanken wir dem Priester Helkias, der das Dt fand, das ebenso wie Prov 25—29 vom Hohenpriester Urias stammt (111 ff.). Auch die Pss 25—26; 32—34; 62—65; 130—131 verdanken wir einem einzigen Autor kurz vor 587; und schließlich verfaßte der Heerführer des Sedekias bald nach dem Fall Jerusalems Pss 44; 60; 74—75; 89. Bei den 96 nachexilischen Pss wird die serienweise Applizierung auf einen einzigen Verfasser noch stärker durchgeführt. 79 Pss stammen hier von nur 8 Autoren, die alle zwischen der Einweihung des zweiten Tempels (516) und der der Stadtmauer (445) dichteten. Für letztere Feier wurden Pss 145—150 von Esdras verfaßt. Sonst werden keine Namen genannt, aber die Verfasser meist anderweitig genauer charakterisiert und Abhängigkeiten des einen vom anderen festgestellt. Öfters sollen die einem Autor zugeschriebenen Pss auch gleich als Serie gedichtet und deshalb innerlich aufeinander bezogen sein, so daß sie sich gegenseitig erklären und als Ganzes eine einigermaßen plastische Zeit- und Gebetssituation wiedergeben. Die fünf Bücher unseres Psalteriums sollen in ihrer jetzigen Aufeinanderfolge in der kurzen Zeit von etwa 500—440 nacheinander zusammengestellt sein. — So erstaunlich diese Ergebnisse sind, so fragwürdig sind sie leider auch. Denn das eigentlich Überraschende an dem Werk ist die unbeschwerte Sicherheit, mit der der Verf. von den dürftigsten stilistischen oder inhaltlichen Indizien kategorisch auf einen bestimmten bzw. gemeinsamen Verfasser schließt. Um nur ein besonders einfaches Beispiel zu nennen: die Bezeichnung Jahwes als „Fels" genügt ihm, um Pss 94 und 95 dem gleichen Autor zuzuweisen. Das Buch hat neben der selbständigen Textbearbeitung einen bestimmten Wert durch die Zusammenstellung stilistischer und sachlicher Ähnlichkeiten zwischen den einzelnen Pss. Welche Folgerungen aber aus ihnen gezogen werden können, bedarf eines viel kritischeren Abwägens, als man es hier findet. Haspecker

Rignell, L. G., Die Nachtgesichte des Sacharja. Eine exegetische Studie. gr. 8° (268 S.) Lund 1950, Gleerup. skr. 10.—. — Wenn R. auch in der Einleitung betont, daß der Schwerpunkt der Arbeit in der Interpretation liege (17), so drängen sich doch die text- und literarkritischen Ergebnisse als das Besondere auf, von dem die Interpretation oft abhängig erscheint. Als treuer Gefolgsmann der skandinavischen

Schule sucht der Verf. in seiner Dissertation die absolute Zuverlässigkeit des TM zu erweisen, nimmt aber die Ergebnisse der kritischen Forschung so weit auf, daß er diese ersten sechs Kapitel des Zach nicht als einheitliche Visionsberichte versteht, sondern in ihnen auch frühere Worte des Zach zitiert findet, die vom Propheten selbst durch kommentierende Zusätze mit den Visionen in Verbindung gebracht sind, um darzutun, wie sie durch die Visionen bestätigt und somit er selbst als echter Jahweprophet erwiesen sei. Solche Zitate und Zusätze sollen sich bei allen Visionen, außer der 6. und 7., finden. Zur Überprüfung der Zuverlässigkeit des TM werden regelmäßig alle alten Versionen herangezogen, aber es wird ihnen in keinem einzigen Fall eine bessere Textüberlieferung zugestanden. Da überdies in einer minutiösen Einzelexegese und einer umfangreichen Polemik gegen alle Textverbesserer von Wellhausen und Rothstein bis Sellin und Horst gezeigt wird, daß dem TM überall ein guter Sinn abzugewinnen ist, ergibt sich das erfreuliche Resultat, daß sich in diesen vielvexierten Kapiteln weder Textverderbnisse noch Umstellungen, noch Glossen von späterer Hand finden, vielmehr unsere BH uns ad verbum, ja ad litteram den Text bietet, wie er aus der Feder des Zach hervorging. Leider muß man für dieses schöne Ergebnis und die damit z.T. in Verbindung stehende These von den eingefügten und kommentierten früheren Prophetenworten etliche höchst komplizierte Satzgebilde, absonderliche Wort- und Textauffassungen und, wie uns scheint, deutliche grammatische Irrtümer (ein schlichtes perfectum consecutivum wird wiederholt als ein für das Textverständnis entscheidendes perfectum propheticum aufgefaßt, selbst da, wo es wie in 6, 12 und 13 deutlich ein vorausgehendes Imperfekt weiterführt) in Kauf nehmen. Wir gehen in der Ablehnung der weitgehenden Textrekonstruktionen der letzten 50 Jahre grundsätzlich mit R. einig, und seine Idee der Einarbeitung früherer Prophetenworte bei der Niederschrift der Visionserlebnisse scheint uns im Prinzip durchaus vertretbar, doch glauben wir, daß er in beiden Punkten weit über das Ziel hinausgeschossen hat. Die Textinterpretation beschränkt sich meist auf die Erörterung einzelner Begriffe oder kurzer schwieriger Aussagen, für deren Verständnis viel gutes Material zusammengetragen ist. Leider stößt sie kaum bis zu einer geschlossenen, tieferdringenden Deutung der einzelnen Visionen vor. Damit bringt sich R. um die verdiente Frucht so vieler Kleinarbeit, und seine „exegetische Studie" läßt gerade exegetisch etwas unbefriedigt. Haspecker

Spicq, C., O.P., L'Épître aux Hébreux (Études bibliques). Bd. 1: Introduction; Bd. 2: Commentaire. gr. 8° (445 u. 457 S.) Paris 1952/1953, Gabalda. je Fr. 2400.—. — Mit den beiden vorliegenden stattlichen Bänden hat der Verf. eine wirkliche Lücke im katholischen Schrifttum ausgefüllt. Hier fehlte schon lange ein größerer wissenschaftlicher Kommentar zum Hebr, der die vielen Einzelarbeiten zusammenfaßte und auswertete. Diese Aufgabe hat sich der Verf. gestellt und in hohem Maße erfüllt. Der ganze 1. Bd. ist der Einleitung zum Hebr gewidmet. Sehr aufschlußreich ist das, was der Verf. hier u. a. über die Verwandtschaft des Hebr mit der Gedankenwelt und Sprache Philos ausführt. Er glaubt hier eine Abhängigkeit mit Sicherheit feststellen zu können. Andererseits findet er auch Beziehungen zu Lk und 1 Petr, vor allem aber zu den Johannesschriften oder vielmehr zu der vorhergehenden Katechese und erst recht zum Gedankengut der Paulusbriefe. Daraus schließt er, daß der Verf. des Hebr mit all diesen Quellen vertraut gewesen sein müsse. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Brief sehr wahrscheinlich von Apollos geschrieben ist, der in Alexandrien geboren, später mit Paulus bekannt war und auch in Ephesus geweilt hat. Die Adressaten des Briefes sieht er in einer größeren Gemeinschaft von jüdischen Priestern, die sich nach Apg 6, 7 auf die Predigt des hl. Stephanus hin zum Christentum bekehrt hatten. Nach dessen Tode wären sie vor den Nachstellungen der Juden aus Jerusalem geflohen und hätten wohl an der palästinensischen oder syrischen Küste in Cäsarea oder wahrscheinlicher in Antiochien als „Heimatlose" und Entwurzelte ein elendes Dasein geführt (I, 252). Apollos habe den Brief sehr wahrscheinlich von Italien aus geschrieben — etwas Näheres lasse sich nicht ausmachen (I, 264) —, und zwar wohl um 67 n. Chr., bevor er sich selbst in einem italienischen Hafen einschiffte, um die Leser des Briefes zu besuchen. In diesem Hafen habe sich ihm wahrscheinlich Timotheus angeschlossen. Dieser sei auf den Ruf des hl. Paulus nach Rom gekommen (vgl. 2 Tim 4, 7. 21) und dort wohl auch selbst eingekerkert, aber nach

dem Tode des Apostels als unbelastet wieder freigelassen worden (I, 261). Von dieser Freilassung hätte der Verf. schon gehört, als er den Brief schrieb, und hätte darum den Timotheus am Schluß (Hebr 13, 23) erwähnt. So wertvoll und anregend diese Untersuchungen über Verfasser und Leser des Hebr auch sind, ist sich der Verf. doch durchaus bewußt, daß auch er diese Fragen nicht mit Sicherheit entschieden hat. Konkret denkt er sich die Entstehung des Briefes so: Der Verfasser des Briefes, der zugleich eine Homilie und ein theologischer und apologetischer Traktat ist, habe schon vorher redigierte Predigten, Kommentare und Noten geordnet und seinem Zwecke angepaßt (I, 378). Besonders wertvoll ist das Kapitel über die Theologie des Hebr (I, 266—329). Hier zeigt Sp. u. a., wie der Verf. des Briefes den Lesern als Heimatlosen und Pilgern das alttestamentliche Gottesvolk auf der Wanderung durch die Wüste und als Kultgemeinschaft vor Augen stellt. Vor allem sei hingewiesen auf die Deutung des himmlischen Opfers Christi. Mit Recht betont der Verf., daß für den Hebr die zentrale Heilstat nicht so sehr in der Kreuzigung, noch in der Auferstehung Christi besteht, sondern in dem Eintritt des Hohenpriesters in das himmlische Heiligtum. Der ganze Beweisgang des Hebr beruht auf der Analogie zwischen dem Opferritus am Versöhnungstage der Juden und dem Opfer Christi. Am Versöhnungstag bestand der eigentliche Opferritus, durch den Gott wirksam versöhnt wurde, in der Besprengung der Bundeslade mit dem Blut des Versöhnungsopfers. Der Opferung des jungen Stieres oder Ziegenbocks entspricht nach Hebr der Tod Christi als authentisches Opfer, und der Darbringung des Opferblutes im Allerheiligsten der Eintritt Christi in das himmlische Allerheiligste (I, 312 f.). — Der 2. Bd. umfaßt den Kommentar mit griechischem Text und französischer Übersetzung. Der Verf. vereinigt hier sehr glücklich im Sinne der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" die philologisch-historische Texterklärung mit einer wirklich theologischen Exegese. Das gilt vor allem von den wertvollen 11 Exkursen: Die Engel im Hebr (II, 50—61), die Ruhe Gottes und der Christen (II, 95—104), Priester und Opfer (II, 119—139), die Unmöglichkeit der Buße: Hebr 6, 4—6 (II, 167—178), Melchisedech und Jesus (II, 203—214), die christliche Vollkommenheit (II, 214—225), Gesetz, Priestertum und Vollkommenheit (II, 225—230), die Theologie und Liturgie vom kostbaren Blut (II, 271—285), die beiden Bünde (II, 285—299), die bessere Auferstehung (II, 369—371), der Glaube im Hebr (II, 371—381). Eine sehr reichhaltige Bibliographie mit kurzer Wertung der einzelnen Werke ist den Exkursen und vor allem dem 1. Bd. beigegeben, von der der Verf. selbst behauptet, daß sie zwar nicht erschöpfend, aber doch die vollständigste sein wolle, die existiert (I, 379). Sp. hat mit diesem Kommentar der theologischen Wissenschaft zweifellos einen großen Dienst erwiesen. Leider läßt der Druck an Übersichtlichkeit manches zu wünschen übrig.

Brinkmann

Lackmann, M., Vom Geheimnis der Schöpfung. Zur Geschichte der Exegese von Röm 1, 18—23; 2, 14—16; Act 14, 15—17; 17, 22—29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie. gr. 8° (371 S.) Stuttgart 1952, Evangelisches Verlagswerk. — Verf. will die exegetische Grundlage für eine neue Konzeption der mit der Schöpfung gegebenen Offenbarung Gottes erarbeiten und gleichzeitig die These Barths bekämpfen, Gott gebe sich außerhalb der christlichen Verkündigung nicht zu erkennen und zu erfahren. Es liegt ihm daran, in der Zurückweisung der Barthschen Ansicht von einem „consensus ecclesiae" auszugehen. Im ersten Teil des Buches werden deshalb die im Titel genannten maßgeblichen Stellen der Schrift Satz für Satz, ja manchmal Wort für Wort, durch die katholische und reformatorische Exegese beleuchtet, wobei jeweils die reformatorische der katholischen Auslegung gegenübergestellt wird (34—175), in Form eines Summariums ohne Nennung der einzelnen Autoren. Dafür wird im Anhang (285—363) ein Exzerpt aus den einzelnen Autoren geboten. Dieser erste Teil ist mit dem dazugehörigen Exzerpt eine Fundgrube für jeden, der die betreffenden Schriftstellen eingehender studieren will. Das ausgiebige bewußte Zurückgehen auf die Tradition ist sehr anzuerkennen, wie auch die Aufgeschlossenheit, die Verf. nicht nur der reformatorischen, sondern auch der katholischen Exegese gegenüber zeigt. Im zweiten Teil (176—264) nimmt Verf. kritisch Stellung zur Auslegung der Tradition. Er erkennt dabei im allgemeinen an, daß die Vorfahren die der Offenbarung in Christus vorgegebene Selbstbezeugung des dreieinigen Gottes

erkannt haben und letztlich aussagen wollten, aber doch in steigendem Maße die Vitalität und Eigenkraft des Menschen in dieser Gotteserfahrung betonten und damit nach Ansicht des Verfassers das Selbstzeugnis Gottes in der Schöpfung und Geschichte bedrohten und an seine Stelle mehr und mehr eine rationalistische Erkenntnis der „mens humana" rückten, in der Gott nicht mehr Subjekt, sondern reines Objekt ist. Zum Schluß sucht Verf. in einigen „Leitsätzen" seine Anschauung noch klarer zusammenzufassen (265—282). Vieles, was Verf. in seiner kritischen Betrachtung der Exegese der Vorzeit und auch in den Leitsätzen sagt, können wir anerkennen. In anderen Punkten haben wir Bedenken und Vorbehalte. Weshalb soll z. B. der Mensch durch seine geistige Natur nicht auch seinsmäßig „imago Dei" sein? Wir geben dabei gern zu, daß zur Ausgestaltung und Vollkommenheit des Ebenbildes auch die rechte Beziehung, die „rechte Korrespondenz" zwischen Schöpfer und geistbegabtem Geschöpf gehört. Wir sehen ferner nicht recht, was der Schöpfer noch über die Setzung der ihn bekundenden Werke und über die Mitteilung des Lumen intellectus hinaus an unmittelbarer Selbstbezeugung in der natürlichen Gotteserkenntnis leisten soll. Und ist es Gottes unwürdig, „Objekt" einer Erkenntnis zu werden, die er selber durch seine schöpferische, erhaltende und mitwirkende Tätigkeit ermöglicht hat und offenbar will? Gewiß ist, daß der Mensch zufolge des Sündenfalles aus der durch Gott ihm ermöglichten Erkenntnis nicht zur Anerkennung, Verherrlichung und Danksagung übergeht, sondern vielmehr die vernommene Wahrheit in Lüge verwandelt (die „Weltweisheit" von 1 Kor 1, 21), aber anderseits wird man doch auch anerkennen müssen, daß die „gratia sanans" Christi in der Heidenwelt schon vorauswirkt, und es so den Heiden tatsächlich auch gelingen kann, Gottes Wahrheit nicht zu verdrehen und ihr gehorsam zu sein (vgl. Röm 2, 14; 2, 26—29). Erst recht wird das einer christlichen Philosophie möglich sein. Eine klarere Scheidung hätten wir gewünscht zwischen dem, was uns durch die natürliche Bezeugung Gottes bekannt werden kann, und dem, was uns erst in Christus offenbart wird. Der Raum gestattet es nicht, auf die Probleme, die in diesem Buch erörtert oder doch angerührt werden, näher einzugehen. Das Gesagte wird genügen, zu zeigen, daß es sich lohnt, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Man wird reiche Anregung erhalten. — Preis: DM 19.80; geb. DM 22.50. Wennemer

Braun, F. M. (O.P.), La mère des fidèles. Essai de théologie johannique (Cahiers de l'actualité religieuse). 8° (207 S.) Tournai-Paris 1953, Casterman. — Ein sehr gründlich gearbeitetes und anregendes Buch, wenn man auch nicht in allen Einzelheiten restlos überzeugt sein mag. Dieselben Gedanken, wenn auch z. T. in etwas anderer Reihenfolge, hat Br. schon in der RevThom 50 (1950) 429—479; 51 (1951) 5—68 veröffentlicht. Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, an Hand der Johannesschriften die biblische Grundlage der Mariologie herauszuarbeiten. Dabei geht er von der Voraussetzung aus, daß der Literalsinn der Bibel über den unmittelbaren Wortsinn und den metaphorischen Sinn hinaus in einzelnen Fällen nach Gottes Absicht noch einen volleren Sinn (sensus plenior) umfaßt, den der einzelne Verfasser nicht notwendig verstanden haben muß. Einen solchen volleren Sinn, wie er z. B. in der Deutung der „Frau" des Protoevangeliums (Gen 3, 15) auf Maria vorliege, erkenne man aus dem Lehramt der Kirche oder aus den Werken der Väter, denen es durch die Gabe des Verstandes vergönnt war, diesen Sinn zu entdecken (17 f.). So habe auch offenbar Johannes unter der Inspiration den mariologischen Sinn von Gen 3, 15 erkannt und in seinem Evangelium durchgehends darauf Bezug genommen, wenn er das Protoevangelium auch nirgends ausdrücklich erwähne. Er habe tatsächlich alles, was das AT und das NT von der Mutter des Erlösers sage, wieder aufgegriffen (22). Die jungfräuliche Geburt Jesu sieht Br. Joh 1, 13 ausgesprochen, wo er mit den Textzeugen a syr^{c} syr^{p} Justinus Irenaeus Epistola Apostolorum Tertullian Augustinus der Lesart „qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, (neque ex voluntate viri,) sed ex Deo *natus est*" als der ursprünglichen vor der gewöhnlichen den Vorrang gibt (34 f.). Es lassen sich dafür zweifellos auch gute innere Gründe geltend machen. Damit wäre Joh 1, 13 eine Parallele zu Mt 1, 18—25 und Lk 1, 26—38 für die Jungfräulichkeit Mariens wenigstens vor der Geburt Jesu (43). Für die mariologische Auffassung des 4. Evangeliums kommen aber vor allem Joh 2, 1—11 und 19, 25—27 in Frage. An beiden Stellen nennt der Herr seine Mutter „Frau", was nach Br. an die

„Frau" des Protoevangeliums erinnert. Joh weiß auch von der Gottesmutterschaft Mariens; denn er nennt sie die „Mutter Jesu", in dem er in seinem ganzen Evangelium den Gottmenschen sieht; aber er weiß auch, daß Maria — ähnlich wie Lk 2, 49 und Mat 12, 46—50; Mk 3, 31—35; Lk 8, 19—21 — von ihrem göttlichen Sohne während seines öffentlichen Lebens eine Zurückweisung erhalten hat, weil seine Stunde, d. h. die Stunde seines Leidens, noch nicht gekommen war (Joh 2, 4). Wenn diese Stunde gekommen sein wird, wird sie an seiner Seite ihre Aufgabe zu erfüllen haben. So steht sie als die neue Eva unter dem Kreuze und nimmt an der im Protoevangelium verheißenen Feindschaft ihres Sohnes gegen die teuflische Schlange teil, die dieser, wie er es Joh 12, 31 vorausgesagt hat, besiegen wird. Dieser Kampf und dieser Sieg sind nach Br. auch Offb 12 geschildert. Hier sieht er wohl mit Recht in der „Frau" — auch hier ist, wie im Protoevangelium und im Joh, das Wort „Frau" gebraucht — nicht nur ein Symbol des alt- und neutestamentlichen Gottesvolkes, sondern die Kirche (des AT und NT) und gleichzeitig Maria als ihr Urbild. Beides habe der Seher in prophetischer Perspektive in einem Bilde zusammengeschaut. Unter dem Kreuze Jesu habe Maria in Vereinigung mit dem Opfer ihres Sohnes auch ihre mütterliche Sendung als Mutter der Gläubigkeit erhalten. Diese seien dort durch Johannes vertreten worden, und nach Offg 12, 17 stelle der Drache ihnen als der Nachkommenschaft der „Frau" nach. So sei Maria neben dem neuen Adam zur neuen Eva, der Mutter der Lebendigen, geworden. Man kann es verstehen, wenn der Verf. seiner freudigen Überraschung Ausdruck gibt, in den Schriften des hl. Johannes, „bald ausdrücklich, bald mehr versteckt, aber immer in wunderbarem Zusammenhang, die traditionelle Lehre zu finden, die die Kirche im Laufe der Jahrhunderte herausgearbeitet hat: die göttliche Mutterschaft Mariens, ihre jungfräuliche Geburt, ihre geistige Mutterschaft in Bezug auf die Gläubigen, die Rekapitulation Eva—Maria, die Vorwegnahme der Verherrlichung der Mutter des ‚männlichen Sprossen' und ihre Rolle als Mittlerin" (184 f.). Brinkmann

Hedegard, D., Seder R. Amram Gaon, Part I. Hebrew Text with critical apparatus, translation with notes and introduction. 8° (XL, 202 u. 84 S.) Lund 1951, Lindstedts Universitets-Bokhandel. skr 40.—. — Als Beitrag zum Verständnis der neutestamentlichen Lehre und Praxis des Gebetes hat H. diese kritische Edition und Kommentierung des ältesten bekannten jüdischen Gebetbuches (besser: Gebetsordnung) unternommen. Der Seder ist entstanden als Antwort des Rabban Amram, Präsident der jüdischen Akademie in Mechasja (Sura) in Mesopotamien von 856 bis 874, auf eine Anfrage spanischer Juden nach der „rechten Ordnung der Bitten und Lobpreisungen Gottes für das ganze Jahr" (Amr. 1). Der 1., hier vorliegende Teil enthält die täglichen Gebete für die Wochentage, während der 2. Teil die Gebetsordnung der Sabbate und Feste behandelt. Das ganze Werk hat die Form einer Halaka-artigen Darlegung der legitimen Gebetspraxis, sowohl was den Text wie die Verrichtung angeht, und in diesem Rahmen werden dann auch die Gebetstexte selbst mitgeteilt; es ist also am ehesten einem liturgischen Buch mit ausführlichen, aus Traditionsautoritäten begründeten Rubriken vergleichbar. H. bringt zunächst eine knappe, aber allseitige Einleitung (XI—XL), sodann die englische Übersetzung mit sehr ausführlichen Anmerkungen, die sowohl aus alten jüdischen Quellen wie aus modernen Untersuchungen schöpfen und sehr zum Verständnis und zur richtigen Auswertung des nicht immer leichten Textes beitragen (1—202), und schließlich folgt die 84-seitige kritische Edition des hebräischen Textes auf Grund der drei ältesten Manuskripte aus dem 14.—16. Jahrhundert. — In der Einleitung macht H. u. a. recht gut glaubhaft, daß die im Seder dargestellte Gebetsordnung im wesentlichen bereits zur Zeit Christi galt, wie denn auch R. Amram schon im Eingangskapitel betont, daß seine Tradition mit den Tannaim und Amoraim übereinstimme, die ihrerseits nur Althergebrachtes tradieren wollten. Das neutestamentliche Interesse am jüdischen Synagogendienst faßt H. in drei Punkte zusammen: der urchristliche Gottesdienst ist aus der Synagoge herausgewachsen; die Lehre Jesu vom Gebet wird verständlicher; es wird ein beachtliches Stück Hintergrund zur Gesamtlehre Jesu sichtbar, da er im wesentlichen zu einem synagogal gebildeten Publikum sprach. Das Bild, das der Seder von der jüdischen Gebetsauffassung entwirft, deckt sich keineswegs in allen Punkten mit der Zeichnung des pharisäischen Gebetes im NT. Vielmehr wird erheb-

licher Nachdruck auf Verinnerlichung gelegt. Durch eine mechanische Rezitation erfüllt man nicht die Gebetsverpflichtungen, sondern die „Kawwana", die Sammlung des Herzens, ist dafür notwendig. Man soll daher an den Sinn der Worte denken, sie deutlich aussprechen, Pausen machen. Das Hauptgewicht beim Gebet liegt auf dem Gotteslob. „Man sollte stets zuerst den Heiligen, gelobt sei er, preisen und dann bitten" (Amr. 102). Bei den Bitten soll das religiöse und moralische Wohl der Gemeinde den Vorrang haben vor persönlichen Anliegen. Dem Gemeinschaftsgebet wird besondere Kraft zugeschrieben, und der Fürbitte für andere mehr als der Bitte in eigener Sache. So findet sich unter der vielfachen Spreu kleinlicher rabbinischer Diskussion auch manch schönes Weizenkorn. Haspecker

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Bernard, R., L'image de Dieu d'après St Athanase (Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 25). gr. 8° (155 S.) Paris 1952, Aubier. Frs. 495.—. — Nachdem schon J. B. Schoemann in einer mehr lexikographischen Untersuchung: Eikon in den Schriften des hl. Athanasius (Schol 16 [1941] 335—350) einen für die athanasianische Theologie so wichtigen Begriff behandelt hatte, stellt sich Verf. der vorliegenden Studie die Aufgabe, in einer vorwiegend doxographischen Arbeit, die „Lehre" vom göttlichen Ebenbild bei dem großen Alexandriner sichtbar zu machen. Obwohl er mit Recht die Konstanz der theologischen Anschauungen des hl. Athanasius betont, teilt er doch aus Vorsicht das einschlägige Quellenmaterial in zwei Gruppen und behandelt zunächst die Frühschriften Contra Gentes und De Incarnatione (17—83) und dann die Orationes contra Arianos (85—148). Heben wir den Punkt heraus, auf den Verf. in seiner Untersuchung besonders Wert legt: Ausgehend vor allem von Kol 1, 15 reserviert Athanasius den Vollbegriff von eikon für den Logos und seine Gleichwesentlichkeit dem Vater gegenüber. Damit gibt er den platonisch-origenistischen Gebrauch von εἰκών, in dem die Verschiedenheit des Abbildes gegenüber dem Urtypus deutlich ausgeprägt war, auf. Innerhalb des geschöpflichen Bereiches (für Engel und Menschen) kennt er nur ein κατ' εἰκόνα = Sein, aber keine eigentlichen Bilder Gottes (27 59). Dieser Sprachgebrauch, den der Alexandriner durchgehend, mit einer einzigen, gleich zu besprechenden Ausnahme, beibehält, erlaubt es ihm, die Gottheit und Gleichwesentlichkeit des Logos zum Vater in besonderer Eindringlichkeit zum Ausdruck zu bringen. (Über die Beziehung von εἰκών und ὁμοούσιος bei Athanasius handelt der Verf. 95—97 u. ö., bes. 104, 111 ff. Vgl. dazu neuerdings J. Lebon, Le sort du ‚consubstantiel' Nicéen, in RevHistEccl 47 [1952] 485—529, bes. 496 ff.) Nur in der 2. Rede gegen die Arianer spricht Athanasius auch so, daß er ein „geschaffenes Bild" Gottes zuzugeben und von seinem strengen, auf die Logostheologie hin ausgerichteten Sprachgebrauch abzugehen scheint (135—140). Er schwächt aber diesen ausnahmsweisen Gebrauch so ab, daß die Gesamtlinie damit praktisch nicht durchbrochen wird. Jedenfalls reicht diese Stelle (II Contra Arianos 78—81; PG 26, 312 ff.) nicht aus, um damit die strenge Unterscheidung zwischen εἰκών-Sein und κατ' εἰκόνα-Sein hinfällig zu machen. (Die gegenteilige Auffassung hatte, eben auf Grund dieser einzigen angeführten Stelle, vertreten: J. B. Berchem O. P., Le rôle du Verbe dans l'oeuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase: Ang 15 [1938] 201—252.) Damit erhebt sich freilich auch das schwere Problem, wie sich Athanasius das Verhältnis von Natur und Übernatur gedacht habe (57—70), eine Frage, die schon J. Gaudel in RevScRel 11 (1931) 1—26 aufgegriffen hatte. Verf. bevorzugt dessen Lösung gegenüber der anderen von J. B. Berchem, der in dem schon genannten Artikel die Auffassung vertrat, daß Athanasius ein „natürliches" und „übernatürliches" Ebenbild im Menschen unterschieden habe. Verf. ist hierin vorsichtiger. Er stellt mit Recht fest, daß Athanasius die absolute Transzendenz Gottes und des Logos über die Kreatur in jeder Weise betont und damit auch die Gnadenhaftigkeit des geschöpflichen κατ' εἰκόνα-Seins (was Berchem zudem als ein wirkliches εἰκών-Sein ansprechen wollte); er hebt aber auch hervor, daß der Alexandriner in Gefahr ist, in dieses gnadenhafte κατ' εἰκόνα-Sein alles hineinzunehmen, was zur geistigen und vernünftigen „Natur" im Menschen gehört. Die Folge davon ist, daß

er in Schwierigkeiten kommt, wenn es gilt, den Zustand des gefallenen Menschen, der dieses κατ' εἰκόνα-Sein verloren hat, zu deuten. Vielleicht ist der Alexandriner hier noch zu sehr beeinflußt von der platonischen Teilung des Seins in Geist und Materie (76) und zugleich von einem stoischen Logosbegriff, um die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Logos-Mitteilung und der damit gegebenen doppelten Abbildhaftigkeit klar hervorheben zu können. In diesem Problemzusammenhang hat Verf. Gelegenheit, das Verhältnis des hl. Athanasius zur griechischen Philosophie, die diesem vor allem in Origenes begegnete, zu klären (71—83 146). Da er sich dabei öfter auf die Vita Antonii beruft, so wäre nützlicherweise herangezogen worden die wertvolle Studie von H. Dörries: Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Göttingen, Philos.-hist. Kl. 14 (1949) 359—410, wo das Problem des Hellenismus bei Athanasius besonders zur Sprache kommt. Zu beachten wäre wohl auch, daß dem Alexandriner origenistisches Gut auch über Eusebius von Cäsarea zufließen konnte, worauf besonders H. G. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin-Leipzig 1935, und F. L. Cross, The Study of St. Athanasius, Oxford 1945, aufmerksam gemacht hat. Jedenfalls wäre der Vergleich auch unter der Rücksicht des εἰκών-Begriffes interessant, der dazu dienen könnte, das Verhältnis Athanasius—Eusebius zu klären. Eusebius ist hierin wohl mehr Origenes-Schüler als Athanasius. — Wenn Verf. es auch ablehnt, seine Themenstellung als den Schlüssel zur Denkwelt des hl. Athanasius überhaupt hinzustellen (13 f.), so hat er in sehr glücklicher Weise wichtige Wesenszüge der athanasianischen Theologie herausgearbeitet, die sich auch sonst belegen lassen. Seine Untersuchung entspricht (für das griechische Sprachgebiet) in jeder Hinsicht den Forderungen, die *Chr. Mohrmann* für eine aussichtsreiche Bedeutungsstudie über imago (innerhalb des lateinischen Sprachgebiets) erhoben hat (in der Besprechung der Arbeit von W. Dürig, Imago, Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie, München 1952: VigChrist 7 [1953] 61—64).

Grillmeier

Steinheimer, M., O.F.M., Die ΔΟΞΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ in der römischen Liturgie (Münch. Theol. Studien, 2. Syst. Abt., 4. Bd.). gr. 8° (XIII u. 117 S.) München 1951, Zink. DM 10.—. — Die angezeigte Studie ist eine Preisarbeit der Theol. Fakultät der Universität München, für die man dankbar ist, weil sie eine erstaunliche Lücke füllt — erstaunlich insofern, als umfängliche Einzeluntersuchungen bibeltheologischer, sprach- und religionsgeschichtlicher Art über den Begriff der δόξα τοῦ θεοῦ (= DT) schon seit Jahrzehnten vorliegen, die weiterführende Ergänzung für die Patristik und die lateinischen Bibelübersetzungen aber noch nicht Gegenstand monographischer Darstellung wurde. Das gestellte Thema begreift diese Aufarbeitung in sich (denn Väter und lateinische Bibel sind nicht nur unerläßliche Brücke für die Sprache der römischen Liturgie, sondern auch ihr bevorzugter Bestandteil) und führt darüber hinaus zum gefüllteren Verstehen eines zentralen Begriffes, dem die aus täglichem Umgang erwachsende Abgeschliffenheit nicht erspart blieb. In einem vorbereitenden 1. Teil wird zusammengefaßt, was über die wesentliche Funktion des Begriffes der DT zu sagen ist: heilsgeschichtliches Faktum — Gottesprädikation und also auch Christusaussage, in dem (vor allem durch die Begabung mit seinem Pneuma) die Gläubigen der DT teilhaft werden. Für die inhaltliche Füllung weist der Verf. gegen Kittel nach, daß die ausschließliche Festlegung auf das Machtmotiv nicht berechtigt ist: daneben tritt das Lichtmotiv. Der Sprachgebrauch der lateinischen Bibeln bestätigt: claritas (das von der Afra bevorzugte Wort!), gloria, maiestas sind die in etwa gleich häufigen Übersetzungen. Ähnlich ist das Ergebnis für die Väter. Das Hauptgewicht der Arbeit liegt auf dem 2. Teil, der den Nachweis erbringt, daß diese drei Worte auch in der Sprache der Liturgie zum weitaus größten Teil die biblische DT beinhalten. (Vom gesicherten Boden auch Randformulierungen heimholen zu wollen, z. B. „praeclarus calix" S. 33, ist des Verf. gutes Recht, wenn es auch nicht immer ganz überzeugen kann; ansprechend sind die Ausführungen S. 56 ff., mit denen die kleine Doxologie als indikative Aussage begründet wird.) Weiterhin wird gezeigt, wie die Kultsprache sich nicht mit diesem Vokabular begnügt hat, sondern den Reichtum weiter ausgefaltet hat in die mittelbaren Doxa-Begriffe magnificentia, splendor, apparitio, corona u. a. — Über die Notwendigkeit philosophischer begriffsgeschichtlicher Untersuchungen braucht nicht

geredet zu werden; wie sehr ein voller Doxa-Begriff mithelfen kann, den immer drohenden Gefahren von Vermenschlichung und Verniedlichung, Rationalisierung und Nominalisierung des Gottesbildes zu begegnen, wird im abschließenden dritten Teil skizziert. — An dieser dankenswerten Arbeit sei die Übersichtlichkeit und leichte Lesbarkeit noch besonders hervorgehoben. Stenzel

Rüsch, Th., Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, 2). gr. 8° (142 S.) Zürich 1952, Zwingli-Verlag. Auslieferung Stuttgart, Postfach 927. DM 11.50. — Die lebendig geschriebene Studie verdient gewiß Beachtung seitens der katholischen Theologie. Sie ist aus einem echten religiösen Verantwortungsbewußtsein für die Kirche Christi in der Gegenwart geschrieben und sucht eine Neubelebung des kirchlichen Lebens dort, wo sie wirklich zu suchen ist, beim Geiste Christi. Damit verbindet sich ein ernstes wissenschaftliches Streben, aus den Quellen der urchristlichen Tradition zu einem Verständnis des Geistlebens der Kirche und seiner allgemein gültigen Bewegung zu kommen. In einem ersten Teil stellt Verf. die Frage nach der wissenschaftlichen Methode, nach dem „Weg zu den altkirchlichen Quellen des Geistzeugnisses" (9—26) (in Auseinandersetzung mit K. A. Kahnis, G. Thomasius, K. R. Hagenbach, A. v. Harnack, W. Köhler, H. Gunkel, H. Weinel, M. Werner, A. Schweitzer, W. G. Kümmel, O. Cullmann, R. Bultmann). Die Grundsätze seines eigenen Vorgehens verdienen weithin Zustimmung. In einem zweiten Teil (27—119) sucht er aus dem Zeugnis der im Titel seines Werkes genannten Quellen die christliche Auffassung vom Wesen und Wirken des Geistes abzuleiten. In einer Voruntersuchung studiert er die Bewegung der Geistlehre im NT und grenzt dabei vor allem das Verhältnis von Geistwirkung und Enthusiasmus (gegenüber A. v. Harnack) ab. Der dritte Teil (120—134) enthält die Ergebnisse aus der Untersuchung der Quellen. — In seinen Analysen zeigt Verf. ein gutes Verständnis für die theologische Eigenart seiner drei Hauptzeugen. Entgegen der zerfasernden Kleinarbeit von F. Loofs (Theophilus von Antiochia und andere Quellen bei Irenäus, 1930) läßt er vor allem für Irenäus ein geschlossenes Gesamtbild theologischen Denkens bestehen. Leider benützt er das anerkannte und reichhaltige Werk von J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée, 2 Bde (Paris 1927[9], 1928[4]), nicht. Bei dem guten Verständnis des Verf. für die urchristliche Tradition und der im ganzen gesunden Art seiner Analysen wird man es als katholischer Theologe bedauern, daß er dort haltmacht, wo bei seinen Zeugen deutliche Ansätze „katholischer" Auffassungen gegeben sind. So findet er bei Ignatius v. A. schon den Begriff der „allgemeinen (= katholischen) Kirche", sieht aber eine große Gefahr für die weitere Entwicklung darin, daß das Verhältnis „Christus-Kirche" seine Entsprechung findet im Verhältnis „Bischof-Gemeinde": „... die ungeheure Gefahr, die in diesem Versuch einer Korrespondenz des Christusgeschehens in der Kirche mit dem Autoritätsverhältnis im kirchlichen Amtsleben herannaht, ist zu augenfällig, als daß sie übersehen werden kann ... Wenn auch Ignatius mit dem Bekenntnis zum Herrn der Kirche ernstmachen will, so ist für ihn eine verhängnisvolle Umkehrung des Gedankens doch bereits auch möglich in Smyrn X, 2. Was der Bischof in bezug auf Taufe und Liebemahl für gut befunden hat, das ist auch Gott gefällig. Damit ist aber die neutestamentliche Höhe des Bekenntnisses: Jesus Christus allein! verlassen und dem Überwuchern des Kultisch-Hierarchischen in der Kirche Raum gegeben" (55). Freilich muß dieser Vorwurf schon Christus selbst gemacht werden, wenn er Mt 16, 19 (18, 18) dem (vorausgehenden!) Binden und Lösen Petri (bzw. der Kirche) das Wohlgefallen Gottes im Himmel verheißt. Ignatius bleibt nur auf der Linie dieser Christusworte. So Wertvolles der Verf. über das Verhältnis von Geist und Fleisch, Gottheit und Menschheit Christi bei Ignatius v. A. und Irenäus sagt (z. B. S. 61) und der „Fleischwerdung" Christi die „Kirchwerdung" des Geistes als Entsprechung gegenüberstellt, so sehr wehrt er sich gegen die eindeutige Tendenz seiner Zeugen, unter dieser Kirchwerdung des Geistes eine hierarchisch getragene Kirche zu verstehen und darin miteinzubegreifen (vgl. 117). Entschieden wird sich die katholische Kirche gegen den Vorwurf wehren, als bedeute ihr Selbstverständnis ein selbstherrliches „Verfügen" über den Geist Christi (133), da sie bei allem Vertrauen auf die unwiderrufliche Verheißung des Geistes sich doch

der Gnadenhaftigkeit seiner Verleihung stets bewußt ist. Noch manche Verzeichnung des Wesens der kath. Theologie und Dogmenbildung wäre zu korrigieren. Man wird sich durch die Frontstellung des Verf. gegen das „Katholische" bei seinen Zeugen nicht abhalten lassen, das wirklich Gute aus seinen Ausführungen zu nehmen, das sich dort findet.

Grillmeier

Manteau-Bonamy, H. M., O. P., Maternité divine et Incarnation, Étude historique et doctrinale de Saint Thomas à nos jours (Bibl. thomiste, 27). gr. 8° (XIII u. 253 S.), Paris, Vrin. — Der Titel und der Untertitel geben deutlich und genau den Inhalt dessen an, was das Buch in übersichtlicher Form dem Leser zu bieten hat. Das Vorwort schrieb M.-Th. Poupon. Die Einleitung des Verf. ermöglicht einen Einblick in die Problemstellung und in die dogmengeschichtliche Entwicklung der patristischen Zeit (1—14). Dann folgt der Hauptteil „Göttliche Mutterschaft und Menschwerdung bei Thomas von Aquin" (15—129). M. arbeitet vorzüglich den feinen Unterschied heraus, der zwischen der Darstellung im Sentenzenkommentar und der in der Summa Theologica besteht. Erstere zeigt nämlich Thomas noch in größerer Abhängigkeit von seinen Vorgängern und Zeitgenossen und fußt auf dem lateinischen Prinzip der Inkarnationslehre, das von der Zweiheit der Naturen genetisch zu der Einheit der Person aufsteigt, während die Summa Theologica unter dem Einfluß der griechischen Väter den umgekehrten Weg einschlägt und die Person des Gottmenschen als Ausgangspunkt einer mehr statischen Betrachtungsweise wählt. Die Folgerungen für die Mutterschaft Mariens in der thomistischen Sicht, insbesondere die innere Zugehörigkeit der göttlichen Mutterschaft zu der hypostatischen Ordnung nach der Auffassung der Summa Theologica, werden gezogen, könnten aber vielleicht in einer klarer überschauenden Zusammenfassung erscheinen. Schwerer wiegt, daß die vorthomistische Scholastik nur gelegentlich zu Wort kommt und daß darum der Übergang von der patristischen Anschauung zu der in der Summa des hl. Thomas ausgedrückten Vollendung nicht deutlich genug hervortritt. Der zweite Teil des Werkes behandelt die sich anschließenden Fragen bei den Theologen nach Thomas (131 bis 231), zuerst bei Duns Scotus und in der nominalistischen Schule, dann bei Suarez und in der Theologie der Gegenreformation, zuletzt in der französischen Schule und in der Theologie der Gegenwart, namentlich bei M.-J. Nicolas. Schon die Zusammenstellung des Duns Scotus mit den Nominalisten und die Kennzeichnung des Suarez als Theologen der Gegenreformation lassen erkennen, daß der Verf. den Fortschritt der Mariologie nach Thomas nicht sonderlich wertet. Interessant ist aber die Beobachtung, die M. macht: Scotus sieht Thomas in der Formulierung des Heinrich von Gent, der zuweilen extremistisch entstellt, was Thomas noch in einer ruhigen Objektivität bietet. Bei Suarez wird das Verdienst um die systematische Ordnung der Mariologie anerkannt, zugleich aber auch sein „Moralismus" heftig kritisiert; M. übersieht anscheinend, daß die Anwendung des mariologischen Prinzips der göttlichen Mutterschaft auf die einzelnen Aussagen der Mariologie, von Suarez zum ersten Male durchgeführt, auf Schwierigkeiten stoßen mußte und daß für den Anfang Konvenienzgründe und „moralische" Beweise unvermeidlich waren. Die von dem Verf. im Sperrdruck gebrachte Behauptung: „Pour Suarez, l'ordre moral ne fonde nullement la maternité divine d'une manière métaphysique" (186), enthält sicher eine Übertreibung. Erst bei Diégo Alvarez und dann in der französischen Schule (Bérulle, Grignion de Montfort) und neuerdings bei M.-J. Nicolas findet nach M. die Rückkehr zu Thomas statt. Leider müssen wir feststellen, daß bei dem Überblick über die Entwicklung in der modernen Mariologie der Name von Scheeben nicht ein einziges Mal erwähnt wird. So wird der Gesamteindruck des Werkes durch einige Schönheitsfehler, die auf einer gewissen Enge und Einseitigkeit beruhen, beeinträchtigt; nichtsdestoweniger bleibt sein Wert für die Erfassung der Lehre des hl. Thomas und auch, wenngleich mit Einschränkungen, für die Problematik der späteren Mariologie bestehen.

Beumer

Schimmelpfennig, R., Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus. 8° (164 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 4.80, geb. DM 6.80. — In fleißigster Sammelarbeit hat uns die Heiler-Schülerin Sch. den Strom der Marienverehrung geschildert, der durch die protestantische Christenheit gegangen ist und

weiter geht, viel stärker als wir Katholiken, aber auch die evangelischen Christen selbst, wissen. Man darf überzeugt sein, daß dieses Buch ein für Protestanten nicht viel weniger als für Katholiken erstaunliches Ergebnis ist. Es bleibt der große Unterschied, daß im katholischen Glauben die Mariengestalt nicht nur Ziel religiöser Verehrung, sondern auch Gegenstand eines theologischen, systematisch aufgebauten Lehrgutes ist, während die protestantische Marienverehrung fast einzig „Ehrung" der Mutter des Herrn ist. Trotzdem zeigt sich gerade im Rhythmus der Stärke und Schwäche protestantischer Marienverehrung in den verschiedenen Zeiten und Strömungen, wie sehr die Marienfrömmigkeit theologisch begründet ist: Die Lebendigkeit und Tiefe der Marienfrömmigkeit ist weithin abhängig vom glaubenden Ja zur metaphysischen Gottessohnschaft Christi. Solange man diese festhielt, ist Maria nicht nur Gegenstand gefühlsmäßiger, frommer Verehrung, sondern Marienverehrung wird zu einem Teil der Glaubensaussage an den menschgewordenen Sohn Gottes. Daß Marienpreis aber nicht ohne Weiteres solcher Glaubensausdruck zu sein braucht, zeigt die sonderbare Tatsache, „daß in der protestantischen Literatur der Marienpreis recht eigentlich erst im 18./19. Jahrhundert beginnt, gerade da, wo er in der Theologie zu verklingen droht" (148). In der neueren Zeit hat sich die protestantische Mariendichtung weit von der protestantischen Theologie entfernt und unbekümmert Prädikate auf Maria gehäuft, die nicht als Ausdruck reformatorischen Glaubens gelten können. Ein besonderer Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Marienverehrung und -theologie ist der: Der Protestantismus betont in Maria den trotz aller Gnade gering und arm, im menschlichen Nichts bleibenden Menschen, während die katholische Theologie und Religiosität in Maria das Große verehrt, das der Herr an uns Menschen getan hat, da er uns in der Gnade seiner „göttlichen Natur teilhaftig gemacht" hat. Wenn auch mit der Tatsache, daß es im Protestantismus eine so weithin lebendige Marienverehrung gibt, allein noch nicht allzuviel Hoffnung für gegenseitiges Finden gegeben ist, mag die Arbeit doch, wie die Verfasserin wünscht, „ein Beitrag sein zum Gespräch zwischen den Konfessionen im Sinn der Arbeit der Una-Sancta-Bewegung und an seinem Teil diese Arbeit fördern" (6). Semmelroth

Heiler, F., Das neue Mariendogma, II. Teil. Ökumenische Einheit, 2. Jg., Heft 3. gr. 8° (286 S.) München/Basel 1952, Reinhardt. DM 5.—. — Dieses zweite Heft, das der Marburger Religionsgeschichtler dem Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens, mit dem er sich nicht abfinden kann, widmet, sei nur kurz angezeigt, da es theologisch nicht viel Bedeutsames bringt. Am wertvollsten dürfte der erste Beitrag über „Die Gottesmutter im Neuen Testament und im katholischen Dogma" aus der Feder des evang. Pfarrers Heuningen sein. Mit einem bemerkenswerten Bemühen um Objektivität wird gezeigt, wie der neutestamentliche Kanon selbst die Möglichkeit einer Entfaltung des marianischen Glaubensgutes dartut. Sehr interessant und wiederum objektiv berichtend sind die Beiträge über die „Stellungnahme der griechisch-orthodoxen Kirche zum neuen Mariendogma" (*M. Siotis*) und über die „Reaktionen der öffentlichen Meinung in den USA auf das neue Mariendogma" (*K. Goldammer*), wo die gewisse Offenheit der amerikanischen Öffentlichkeit für dieses Dogma im Zusammenhang mit dem Interesse dargelegt wird, das man in den USA dem Katholizismus entgegenbringt. Keiner eingehenderen Stellungnahme wert, weil theologisch sehr schwache Produkte nicht überwundener Ressentimente sind die folgenden Artikel von pseudonym schreibenden Katholiken, aber auch von Heiler selbst, der die von katholischer Seite anläßlich des Dogmas wiederholt veröffentlichten Darlegungen zur recht verstandenen Dogmenentwicklung als Modernismus mißdeutet.
Semmelroth

Kornyljak, P. V., Sancti Augustini de efficacitate sacramentorum doctrina contra Donatistas. gr. 8° (XI u. 137 S.) Romae oder Philadelphiae (USA) 1953, Pont. Univ. De propaganda Fide oder beim Verf.: Philadelphia 23, PA, 816 North Franklin Str. — Haring, N. M., S. A. C., St. Augustinus' Use of the Word Charakter: Mediaeval Studies 14 (1952) 79—97. — Die so umstrittene Frage nach dem Wesen des Donatismus und nach dem damit zusammenhängenden Unterschied in der Deutung der augustinischen Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente sucht *Kornyljak* zunächst durch eine eingehende Einzeluntersuchung der noch erhaltenen Schriften der

Donatisten und eine ergänzende Darlegung ihrer Widerlegung durch Augustinus zu klären. Seine Stellungnahme geht vor allem gegen die beiden neueren italienischen Untersuchungen von *E. Prina* (La controversia donatista alla luce della dottrina del Corpo mistico di Gesù Cristo nelle opere antidonatistiche di S. Agostino, Roma 1942) und *G. Nicotra* (Dottrina sacramentaria ed ecclesiologia presso i Donatisti, Venegono inferiore 1942). Beide hatten die Irrtümer in die falsche Lehre von der Kirche hineinverlegt. Es gehe im Streit nicht um die Gültigkeit der Sakramente wegen der persönlichen Unwürdigkeit des Sünders, sondern um das Fehlen eines der zur Spendung notwendigen kirchlichen Elementes (also im wesentlichen um den exkommunizierten Priester). Prina zog dafür stärker den Begriff des Corpus Christi mysticum als Grundlage der Ungültigkeit außerhalb der Kirche bei, während Nicotra mehr juristisch auf das Fehlen eines der sechs Gaben der Kirche, wie sie Parmenian forderte, aufbaute: Cathedra, Angelus, Spiritus, Fons, Sigillum, Spiritus Sanctus (8). Die genaue Untersuchung besonders des donatistischen Sünderbegriffs zeigt bei aller Zwiespältigkeit in der Praxis und auch in der Theorie, daß doch die persönliche, wenigstens öffentliche, Sünde eine große Rolle spielte, also nicht nur die mit der Exkommunikation bestrafte. Auf der anderen Seite aber war die Nachwirkung von Cyprians Begriff der heiligen Kirche deutlich festzustellen. So kommt K. zu einer Mittellösung, die wohl dem so verwickelten Problem einer Zeit, die noch nicht die kristallklaren Begriffe von heute kannte, historisch entsprechen dürfte. Augustinus hat demgegenüber gut das vom Spender unabhängige Wirken des Sakramentes hervorgehoben, da es als Tat Christi nicht befleckt werden kann. Da die Sakramente aber eine echte innere Haltung voraussetzen, tritt ihre Wirksamkeit erst beim Rücktritt in die Kirche gnadenhaft ein. K. sieht hier die Schwäche der augustinischen Stellung, die zu sehr in dem außerhalb der Kirche in der Häresie Stehenden das schlechte Gewissen schaut (133). Daher kommt die unmittelbare kausale Gnadenwirkung auch nicht so in das Streitgespräch. Der Verf. glaubt das Wort „sacramentum" bei Augustin mehr im Sinn von „signum" angewandt; das bleibende Vermittelnde ist der „Character". — Hier bringt die gleichzeitige Studie von *Haring* eine gute Ergänzung. In genauer Analyse der Texte kommt sie zu dem Ergebnis, daß „sacramentum" und „consecratio" bei Augustin auch die innere, bleibende Wirkung bezeichnen. Ein Beispiel aus De baptismo I, 1, 2 (CSEL 51, 146): Sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, *sacramentum* baptismi non amittit, sic etiam ordinatus . . . *sacramentum* dandi baptismum non amittit. Demgegenüber wird der Ausdruck „character" mehr als Ähnlichkeit (similitudo) mit der militärisch oder handelsrechtlich äußerlich eingebrannten Marke gebraucht. Das Wort bedeutet also stärker „signum", wie es besonders in der trinitarischen Form der Taufe sich ausprägt. H. weist aber gut darauf hin, daß vor allem der Charakter, der Tieren eingebrannt wird, nach Augustinus Eigentumszeichen ist. So dürfte m. E. also auch der Charakter der Taufe und Weihe die bleibende Gottweihe und damit das innerlich Fortdauernde mitbezeichnen, ähnlich wie „sacramentum" oder „consecratio". Auch hier ist die Terminologie, der frühen Zeit entsprechend, noch nicht so scharf unterschieden. Doch war bis zum Begriff des Charakters als bleibendes inneres Zeichen noch ein Weg zurückzulegen, wie es Thomas im Sentenzenkommentar andeutet (IV d. 4 q. 1 sol.): Characterem in quibusdam (sacramentis) imprimi omnes *moderni* confitentur (vgl. 79). Weisweiler

Van den Eynde, D., O. F. M., The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism (1125—1240): FranceStud 11 (1951) 1—20, 117—144; 12 (1952) 1—26. — Landgraf, A. M., Beiträge der Frühscholastik zur Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre: DivThom 29 (1951) 1—34. — *Van den Eynde* entwickelt vor allem das Werden der Terminologie materia—forma in der allgemeinen Sakramentenlehre bis zu Hugo von St. Cher. Zunächst wird bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts das Begriffspaar unabhängig voneinander angewandt: Form für die Riten oder die Worte, Materie für das Element. Die früheste Verbindung der Ausdrücke fand E. in den Predigten Eckberts von Schönau (1159—1166) gegen die Katharer. Vor dort ab wird sie häufiger. E. bringt 25 Stellen aus 11 Autoren der Jahre 1160—1225, also bis Wilhelm von Auxerre. Meist ist nun das Wortpaar im Sinn der Unterscheidung des Lombarden von res und verbum gebracht; aber auch einmal ist bei Robert Paululus forma als Ritus der Messe oder bei Wilhelm

von Auxerre als Species der Eucharistie angewandt, während Materie das Brot bezeichnet. Mit Recht glaubt E., daß die häufige Verbindung auf das aristotelische Organon zurückgeht, dessen Hylemorphismus auch sonst in der Sakramentenlehre als Beispiel angewandt wird; freilich werden unsere Termini noch nicht im Sinn der Form als das die Materie bestimmende Element gebraucht. Selbst in der Glosse Alexanders von Hales ist das noch nicht der Fall. Er nimmt auch (mit den Vorgängern) noch nicht Materie und Form für *alle* Sakramente an. Nur bei der Taufe und Eucharistie gehören beide zum Wesen; bei Firmung, Ölung, Weihe ist die Form nicht wesentlich. Bei Buße und Ehe besteht die Materie in den Akten; denn sie sind im Paradies eingesetzt, wo der Mensch noch nicht von der sichtbaren Schöpfung verführt und so auch noch nicht von den sichtbaren Dingen zurückgeführt werden mußte. Hugo von St. Cher sucht als erster für *alle* Sakramente nach einer Materie und Form und sieht, ebenfalls als erster, in der Materie die vis materialis, während die Form die vis formalis oder efficiens ist. Bei den fünf Sakramenten mit einer eigentlichen Materie gehört daher auch die Form im Gegensatz zu Alexander zum Wesen. Bei der Buße ist die Absolution die Form (als Vorläufer zu Skotus), Beichte und Genugtuung die Materie. Schwankend ist Hugo bei der Bezeichnung der Elemente der Ehe. Im Kommentar ist die Verbindung der Körper das materielle Element, die geistige Verbindung das formelle; oder — melius dici postest — der Konsens die Materie und die Worte die Form. In den späteren Quästionen sind die Personen Materie, der Konsens die Form. So hat die aristotelische Deutung des Begriffspaares eine doppelte Wirkung: Die einzelnen Sakramente werden stärker unter eine allgemeine gemeinsame Idee des Aufbaus im sichtbaren Zeichen gestellt, und, was wohl wesentlicher ist, die innere Verbindung der einzelnen Teile wird hergestellt. — Die gleichzeitige Arbeit von *Landgraf* hat sich neben der Untersuchung über die Intention (9—34) kurz auch der Entwicklung der Ausdrücke materia—forma zugewandt (1—9). L. kommt gleichfalls zu dem Ergebnis, daß sie sich im 12. Jahrhundert noch nicht im aristotelischen Sinn finden. Selbst bei Hugo von St. Cher sieht er das nicht verwirklicht. Aber hier hat wohl E. mit weiteren Textbelegen doch den Einbruch des Hylemorphismus in die Termini festgestellt. Ausdrücklich spricht Hugo von „informare": absolutio quae informat confessionem (E. 17). Freilich findet sich bei Hugo noch stärker die innere Verbindung in der untergeordneten Ursächlichkeit (materia = vis materialis; forma = vis formalis) als die Information. Wir sind also in der Übergangszeit, in der es auch nicht verwundert, daß Hugo teilweise auch die alte Terminologie noch anwendet, worauf die Texte bei L. teils hinweisen. — Theologisch scheinen die Untersuchungen zu belegen, wie schwer es war, *alle* Sakramente unter die einheitliche Linie elementum—verbum oder materia—forma zu bringen. Auch Hugo ist das nur mit Umdeutung gelungen. Es handelt sich offenbar mehr um ein theologisch-wissenschaftliches Anliegen als um eigentliches Glaubensgut. Die theologische Tendenz der Systematisation war hier wirksam, aus der augustinischen Formel für die Taufe (accedit verbum ad elementum) eine Vollformel für alle Sakramente zu schaffen. Als rein systematisch-theologische Formel ist sie dann auch von den Konzilien übernommen worden; man braucht nur an „quasi-materia" des Trienter Konzils zu denken. So sollten eigentliche theologisch-dogmatische Qualifikationen, die heute bis fidei proximum gehen, für die Zusammensetzung aller sichtbaren sakramentalen Zeichen, besser unterbleiben. Weisweiler

Fahey, J. F., The eucharistic teaching of Ratramn of Corbie. gr. 8° (X u. 176 S.) Mundelein 1951, S. Mary of Lake Seminary. — In dieser über die gewöhnliche Bedeutung einer Dissertation weit hinausgehenden Arbeit greift F. das so umstrittene Problem: Realismus — Symbolismus in der Eucharistielehre des Ratramnus auf. Gegenüber der grundlegenden Untersuchung von J. R. Geiselmann in seiner „Eucharistielehre der Vorscholastik" (Paderborn 1926) hatte C. *Gliozzo*, La Dottrina della Controversia eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno Monaci de Corbia, Messina 1945 (Coll. Ignatianum), versucht, den Realismus des Ratramnus herauszustellen. F. kommt zu einem etwas anderen Ergebnis. Er verteidigt zwar den Realismus auf Grund der Terminologie des „convertitur" usw. wie auch auf Grund der Beweisführung Ratramnus', der ausdrücklich seine Aufstellung, daß Christus in der Verhüllung (in figura = obumbratio) gegenwärtig sei, damit begründet, daß eine innere Änderung in der Konsekration vor sich gegangen sein müsse: Si ergo nihil est permutatum, non

est aliud quam ante fuit. Est autem aliud, quoniam panis corpus et vinum sanguis Christi facta sunt (PL 121, 133 A; bei F 39). Gegenüber Gliozzo aber hält F. mit Geiselmann an der Trennung des corpus historicum und sacramentale fest. Gliozzo wollte den Unterschied nur auf die Verschiedenheit der Gestalten zurückführen. Erneut belegt F., daß die reale Verschiedenheit auch von anderen Theologen der Zeit, wie Gottschalk von Orbais und Rabanus Maurus, verteidigt wurde. Der innere Unterschied zwischen beiden „Körpern" wird mit K. Adam auf Augustin zurückgeführt. Die Lösung der Schwierigkeit, wie damit der eucharistische Realismus vereinbar sei, löst F. durch den Hinweis auf den weiterlebenden Neuplatonismus Augustins. Damit greift er einen Gedanken K. Adams, wenn auch in anderer Hinsicht, auf, der schrieb: Nicht die Realität an sich, sondern die Realität im platonischen Sinn, die absolute, unvergängliche Realität des Gedanklichen, will er (Augustinus) für die sichtbaren, vergänglichen signa ablehnen (Eucharistielehre des hl. Augustin, Paderborn 1908, 141). Wie das Phaenomenon im platonischen und neuplatonischen Denken Teilhabe an der ewigen Idee ist, so ist auch der sakramentale Leib reales Phaenomenon der echten Ideenrealität des Auferstandenen droben und seiner himmlischen Kraft. Christus ist also nicht zugegen „ad modum substantiae", wie im aristotelischen Denken, sondern „ad modum ideae" (natürlich nicht bloß der logischen oder symbolischen, sondern der real partizipierenden Idee). Ratramus ist also nach F. nicht Symbolist, sondern Neuplatonist. — Es gehört zum inneren Verständnis dieser Auffassung schon ein gründliches Umdenken aus unserer gewöhnlichen aristotelischen Denkart. Aber es ist der Vorteil dieser Arbeit, daß sie so die wesentlichen Werke von K. Adam und R. Geiselmann weiterführt. So scheint auch erklärlich, wie die Theologen des 9. Jahrhunderts Paschasius den Vorwurf machen, nur die „veritas" (nach Ratramnus = rei manifesta demonstratio, nullis umbrarum imaginibus obvelata) zu sehen, obschon er ausdrücklich auch von der „figura" im sichtbaren Äußern des Sakramentes spricht (PL 120, 1278 B). Das Phaenomenon enthält ja bei ihm unmittelbar den leiblichen Körper, ist also kein Phaenomenon im neuplatonischen Sinn mehr. Gewiß wird durch die Erklärung Ratramnus' das Glaubensgeheimnis nicht so real deutlich wie im Aristotelismus, und Paschasius hat schon recht, von der Gefahr der Verflüchtigung des Körpers in die bloße virtus zu sprechen. Daher ist es des Paschasius berechtigtes Anliegen, das ganze Glaubensbekenntnis in seiner vollen Realität des gleichen Körpers zu retten. Wenn F. meint, daß er damit den einfachen Mönchen von Corvey die Wahrheit des Glaubens ohne Reflexion nur praktisch predigen wollte, wird er der inneren theologischen Fragestellung doch wohl nicht voll gerecht (162). Paschasius stand tiefer im Glaubensgeheimnis, wie er es auch zeigte, als er gegen Ratramnus neben der jungfräulichen Empfängnis auch die wunderbare Geburt des Herrn verteidigte. In unserem Fall sahen beide das Wunder der Eucharistie, das sich nie voll in menschlichen Begriffen ausdrücken läßt, von verschiedener Sicht: von der Realität des *gleichen Körpers* bzw. von der ewigen *virtus* der wahren Gegenwart aus. Durch die letztere Sicht des Ratramnus wurde der späteren Zeit der wesentliche augustinische Gedanke mitüberliefert und erhalten, daß das bloße Fleisch noch nicht aus sich gnadenschenkend ist. So ist für die kommende historische wie spekulative Arbeit im vorliegenden Buch reicher Ansatzpunkt geboten. — Bei dieser Gelegenheit sei auf einige andere Dissertationen des wissenschaftlich so rührigen Seminars hingewiesen, auf die wir noch zurückkommen: *Ch. R. Meyer*, The Thomistic Concept of Justifying Contrition, 1949 — *Ph. T. Wild*, The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers, 1950 — *Th. J. Fitzgerald*, De inhabitatione Spiritus Sancti Doctrina S. Thomae Aquinatis, 1949 — *E. J. Fitzpatrick*, The Sin of Adam in the writings of Saint Thomas Aquinas, 1950 — *A. F. Krueger*, Synthesis of Sacrifice according to Saint Augustine, 1950. Weisweiler

Hahn, W., Gottesdienst und Opfer Christi. Eine Untersuchung über das Heilsgeschehen im christlichen Gottesdienst (Veröffentlichungen der evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 5). 8° (142 S.) Göttingen 1951, Vandenhoeck & Ruprecht. DM 9.60. — Die Schrift verdankt ihr Entstehen einem praktischen Anliegen: anzugehen gegen die Gefahr einer verarmenden Intellektualisierung des protestantischen Gottesdienstes, die sich durch Luthers Definition, „daß unser lieber Herr selbst mit uns redet durch sein heiliges Wort und wiederum wir mit ihm reden

durch Gebet und Lobgesang", als nicht genügend gebannt erwiesen hat. Der Verf. hat sie abgeschlossen während seiner Amtszeit als Superintendent und Pfarrer, war nachher Professor in Heidelberg und hat inzwischen die Berufung zum Nachfolger Bischof Stählins angenommen. In der Einleitung bekennt er sich zur liturgischen Bewegung, wie sie durch die Namen Berneuchen, Alpirsbach gekennzeichnet ist. Die Art nun, wie hier ein konkretes pastorales Anliegen vertreten wird ohne Abstriche und Schmälerung der sauberen, nüchternen Wissenschaftlichkeit, kann als vorbildlich gelten. Seine Thesen (am Ende des Buches in „Leitsätze" zusammengefaßt) fußen auf einer gedrängten, reichen und eigenständigen Zusammenfassung der Aufstellungen protestantischer Exegese. Dabei lehnt er sich mit Vorzug an die beiden Bultmannschüler Schlier und Käsemann an; besonders der Einfluß des letzteren ist zu spüren: mit seiner vom gnostischen Aion-Verständnis hergeleiteten Auffassung der paulinischen Rede vom „Leib Christi" — in der Bemühung, diese Bildrede auch außerhalb der Paulinen zu finden, wofür als Bindeglied das Logion vom Abbruch und Aufbau des Tempels in drei Tagen, Mk 14, 58; Joh 2, 19ff., dient. — Nach einem vorbereitenden Abschnitt über die grundsätzliche Stellung des neuen Testamentes zum Gottesdienst handelt der Hauptteil über das Kreuzesopfer Christi als Mittelpunkt des Gottesdienstes. Mehr als in der oben angeführten lutherischen Formulierung soll das Heils*geschehen* herausgestellt werden. So geht man an die Lektüre heran in der Erwartung (die durchaus zusammengehen kann mit dem Bemühen, den Autor nicht einfach zu „verhören", wie er zum katholischen Begriff von Kirche, Amt, Sakrament usw. steht), einen klärenden Beitrag zu „Wort *und* Sakrament" (Sakrament nicht nur eine „andere Form des Wortes", d. h. grundsätzlich darin eingeholt und aufgehoben) zu finden. Bei verwirrend häufigem Reden von sakramentalem Kult wird dieses aufgewiesen: ein „sakramentaler" Ort (der diese Qualität dem Geschehen mitteilt), nämlich die im Namen Jesu — und also in seiner Präsenz: Mt 18, 20 — zusammenkommende Gemeinde als der ausgezeichnete, verbindliche (wenn auch, wie immer wieder betont wird, nicht ausschließliche) Ort des Einbezogenwerdens in Christi Tod und Auferstehung. Und das maßgeblich akzentuiert durch die Aussage, daß dieses Mysterion auch in der missionarischen Verkündigung vor Ungläubigen gegeben sei, wie auch durch die Ablehnung der sakramentalen Vergegenwärtigung des Opfers der römischen Kirche. — Ad vocem „römische Kirche": die Studie enthält sich der Polemik, und die Ablehnung geschieht in einfacher Feststellung. Da aber diese Stellungnahme aus dem Hauptthema der Arbeit erfließt, wäre die Bitte wohl nicht unbescheiden, daß man sich nicht mit 3 oder 4 Zitaten — und die aus zweiter Hand — begnüge; wenn man nicht unterschreiben zu können glaubt, was Asmussen („Abendmahl und Messe" 28) sagt, daß die Überschrift „Werkerei" nicht mehr auf die in „Mediator Dei" ausgesprochene Lehre passe, sollte man sich damit auseinandersetzen. — Auch so ist ein Schritt über den reinen Wortgottesdienst hinaus getan. Eine offenherzige und klarsichtige Bestandsaufnahme und ein daran anknüpfendes Programm zeigen die weitgehende Gemeinsamkeit der Anliegen hüben und drüben; und es ist zu hoffen, daß die Dynamik dieser Anliegen die Reflexion nicht ruhen läßt und die Kontroverse zum Gespräch erhebt. Stenzel

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Kirchenrecht, Aszetik und Mystik

Delhaye, Ph., La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui: RevScRel 27 (1953) 112—130. — Nach J. Leclerq, L'enseignement de la morale chrétienne (Paris 1949), und G. Gillmann, Le primat de la charité en théologie morale (Paris 1952), legt hier D. zusammenfassend seine Gedanken über Stand und Aufgabe der Moraltheologie dar. Zunächst berichtet er über das Werden der Moraltheologie von den katechetischen Anfängen (Didache), philosophischen Einflüssen (Ambrosius) und theologischen Konzeptionen (Augustinus) der *Väterzeit* an über das *12. und 13. Jahrhundert* mit seiner theologischen (die Summen), kanonistischen (daher auch die Pänitentialien und Summae confessariorum) und philosophischen Strömung. Der Überblick geht dann zu dem alle Strömungen umfassenden *Thomas von Aquin* bis hin zu dessen großen Kommentatoren im *16./17. Jahrhundert*. Es schließt sich an der *Verfall*, der

im Prohabilismusstreit, in fruchtlosen Disputationen und in den Lehrbüchern für Beichtväter („peccamètres") sich kundtue. Daraus erhebe sich *Alphons v. Liguori* durch seine Schulung an den großen Moralisten, seine Erhabenheit über reinen Utilitarismus und seine übernatürliche Klugheit. Inzwischen gibt es seit Leo XIII. eine Thomas-Renaissance, gibt es eine Hinwendung zur Patristik, gibt es ein Aufleben der Exegese; aber, so meint der Verf., die Moraltheologie ist trotzdem und trotz großer Namen nicht zu ihrem eigentlichen Fortschritt gelangt. Vor allem sei (1.) *Schrift und Tradition* noch nicht genügend ausgewertet. Es gebe bisher *nur eine* Moral als Lehre von der Nachfolge Christi, während man sonst vom finis ultimus oder von der aristotelischen Glückseligkeitslehre ausgehe. Man behandle immer noch die Kardinaltugenden statt spezifisch christliche Werte (Armut, Demut). Weder die Exegese noch die Patristik habe die moderne Moraltheologie genügend befruchtet. Die mittelalterlichen Theologen seien allerdings besser bekannt. Dagegen dienten die päpstlichen Enzykliken immer noch mehr als Bestätigung denn als Quelle und werde entsprechend die katholische Soziallehre nicht in die Moraltheologie eingebaut. Sodann würden (2.) die *modernen Moralfragen* noch nicht genügend aufgegriffen. Zumal die Fragen der Laien fänden nicht genügend Berücksichtigung; es fehle eine théologie des réalités terrestres. Neben den eigentlichen Fragen der justitia müsse über Wert und Würde der menschlichen Arbeit gehandelt werden. Die Ehe sei noch nicht genügend mit den Augen der Eheleute gesehen. Schließlich (3.) sei eine *kerygmatische Darstellung* der Sittenlehre vonnöten, fern der scholastischen Sprache, so daß die Laien vom Theologen nicht nur Kasuslösungen erhalten, sondern große Prinzipien christlichen Lebens. — Grundsätzlich sind die Desiderata des Verf. durchaus zu bejahen. Vor allem haben wir noch keine genügende Ausnutzung der Quellen (Schrift und Tradition). Immerhin weist die Kritik in eine Richtung, die Gefahr läuft, Theologie nicht mehr als Durchdringung des Glaubensgutes zu verstehen, ja sogar in der Betonung des „spezifisch Christlichen" unser natürliches Menschsein mit seiner ratio und damit die Menschheit Christi zu wenig zu beachten. Die kerygmatische Darlegung ist ein echtes Anliegen, auch für die wissenschaftliche Moraltheologie; aber wir dürfen auf eine wissenschaftliche Moraltheologie auch wirklich nicht verzichten: nicht alles darf Kerygma sein. Fuchs

Capone, D., C. ss. R., Intorno alla verità morale. Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate philosophica Pont. Univers. Gregorianae. gr. 8° (73 S.). Neapoli 1951. — In dieser interessanten und spekulativ tüchtigen Studie geht es dem Verf. um den Begriff der veritas moralis. Sind die sittlichen Wahrheiten schon die sittliche Wahrheit (17)? Um eine Antwort geben zu können, analysiert C. den ethisch so bedeutsamen Begriff finis und die Funktion der Klugheit. Grundlegend für die Lösung ist die Unterscheidung des hl. Thomas zwischen operatio und operatum (In Ethic. Nic. V, lect. 13, n. 1036), zwischen dem konkreten, seienden Akt des Menschen und seinem abstrakten Inhalt (quidditas). Die sittlichen Wahrheiten machen eine Aussage über das operatum; die sittliche Wahrheit meint die operatio, die personale Entscheidung, — die allerdings nie ohne das operatum gesehen werden darf (existentialistisch). Die sittlichen Wahrheiten sind noch nicht die sittliche Wahrheit. Veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate (Thomas, In 1 sent., dist. 19, qu. 5, a. 1 c). Die Sittlichkeit des Menschen liegt darum nicht erstlinig in der abstrakten quidditas seiner personalen Entscheidung, sondern in der konkreten ehrlichen Zielstrebigkeit derselben. Und insofern entscheidet sich, wer seinem irrigen Gewissen entsprechend vorangeht, per se richtig, per accidens falsch. Nicht der finis operis, sondern der finis operantis bestimmt am stärksten über die personale Sittlichkeit (Thomas, In Eth. Nic. VII, lect. 2, n. 1322). C. stellt sehr gut heraus, wie sehr Thomas neben einer Wesensethik die grundlegende und entscheidende Bedeutung des existenziellen und personalen Elementes kennt und betont. Fuchs

Oraison, M., Vie chrétienne et Problèmes de la Sexualité (Centre d'Études Laënnec). kl. 8° (196 S.) Paris, Lethielleux. — O. war lange Zeit Internist und klinischer Psychologe, wurde dann Priester und legte dem Institut Catholique von Paris die vorliegende Arbeit zur Erlangung der theologischen Doktorwürde vor. Sie steht ganz im Zeichen des Optimismus, mit dem nach langjähriger deutscher Vorarbeit und

Erfahrung die Psychoanalyse heute in Frankreich aufgenommen wird. O. versucht, deren Ergebnisse der Sexualmoral dienstbar zu machen. Es läßt sich nicht leugnen, daß ihm das zu einem guten Teil gelingt, — wenn man sich auch nicht dem Verdacht entziehen kann, daß hier klinische Erfahrungen an stark pathologischen Menschen die Grundlage für allgemeine moralpsychologische und moralpädagogische Erkenntnisse abgeben müssen. Im 1. Teil seines Werkes bietet der Verf. eine grundsätzliche Sexolologie; im 2. Teil berichtet er über einige beispielhafte klinische Erfahrungen; im 3. Teil bespricht er die häufigsten sexuellen Verirrungen. Wir möchten an dieser Stelle besonders seine Auffassung von der *Verantwortlichkeit bei geschlechtlichen Verfehlungen* berücksichtigen. Denn nach O. ist nicht nur jeder Mensch irgendwie pathologisch (80), sondern „gibt es nicht den normalen Menschen, der fähig wäre, hier und jetzt alle moralischen Forderungen zu erfüllen" (79), so daß es kaum *formelle* schwere Sünden gibt (158). Gerade im Bereich des Geschlechtlichen hat nach ihm weitgehend nicht die Freiheit, sondern der geschlechtliche Dynamismus die Führung (69). Wenn die meisten Menschen in der Pubertätszeit nur unvollkommen den auto-erotischen Zug der kindlichen Sexualität überwinden und die Sexualität richtig ausrichten, dann bedeutet demnach der falsch ausgerichtete sexuelle Dynamismus ein Hindernis für die Wahrung der Sexualordnung und gibt es eigentlich nicht ein ethisches, sondern nur ein biologisch-psychologisches Problem, der *geordneten* Sexualität zum Durchbruch zu verhelfen. — O. hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß vieles nicht vom guten Willen und der Gnade abhängt, sondern von einer Heilung. Er hat mit gleichem Recht erkannt, daß in manchen Fällen die Freiheit durch psychophysische Wirklichkeiten gehemmt ist. Ebenso ist es richtig, daß oft die Freiheit zur geistigen Beherrschung der Sexualität erst langsam *werden* muß. Wenn er aber zwischen Wahlfreiheit (volontaire de choix) und Ausführungsfreiheit (volontaire d'exécution) unterscheidet und die Auffassung vertritt, daß, wer in seiner Wahlfreiheit sich zur Wahrung der Sexualordnung entschieden hat und in der Durchführung versagt, unfrei handelt und somit nicht formell, sondern nur materiell sündigt, so scheint diese Formulierung doch zu allgemein; vielleicht ist sie von den klinisch beobachteten Sonderfällen her verständlich. Einmal muß nämlich mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Intention der Wahlfreiheit unter den Schwierigkeiten der Durchführung tatsächlich umschlägt. Sodann ist stärker als bei O. die weite Spanne zwischen völlig frei und völlig unfrei zu beachten; es wird wohl kaum eine Verletzung der Sexualordnung in *völlig* ungehemmter Freiheit geschehen; es fragt sich nur, *welches Maß* an Freiheit noch einen actus vere humanus und damit eine schwere Sünde zuläßt. Diese Frage wird in manchen Fällen von der *Psychologie* mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit gelöst werden können. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß es sich hier gleichzeitig um eine *theologisch* bedeutsame Frage handelt, zu der auch Offenbarung und Kirche etwas zu sagen wissen und gesagt haben (vgl. Paulus bzgl. der Sünden, die vom Reiche Gottes ausschließen (?); die Verurteilung des Molinos; die Verurteilung Schells bzgl. des peccatum infirmitatis; neuere Papstansprachen). Danach dürfte O.s Meinung, daß den Verfehlungen der Onanisten, Eheonanisten, Ehebrecher, Homosexuellen, wenn sie nur in Wahlfreiheit sich für den richtigen Weg entschieden haben, *allgemein* die Ausführungsfreiheit mangele, nicht genügend begründet sein. Fuchs

Lanza, A., Theologia Moralis. T. I: Theologia moralis fundamentalis. gr. 8° (XXIV u. 570 S.) Taurini-Romae 1949, Marietti. — Lanza, A. — Palazzini, P., Theologia Moralis. Appendix: De castitate et luxuria. gr. 8° (XIV u. 327 S.) Taurini-Romae 1953, Marietti. — Der frühere Moraltheologe des römischen Lateranense und nachmalige Erzbischof von Reggio Callabria gab 1949 den 1. Bd. seiner geplanten Moraltheologie heraus, die sein Nachfolger am Lateranense jetzt durch die Herausgabe der Sexualmoral weiterführt (wobei nicht zu erkennen ist, wie weit L. oder P. als Verfasser gelten darf). — Der 1. Bd. bietet eine *Prinzipienlehre* in echter scholastischer Form, in der spekulative Kraft und kluges Urteil sich verbinden. Zwei Beispiele mögen den Standpunkt des Verf. erkennen lassen. In Nr. 320 vertritt dieser die Theorie der Pönalgesetze und hält alle positiven Gesetze für reine Pönalgesetze, die nicht allgemein von den viri docti als im Gewissen verbindlich angesehen oder vom Gemeinwohl als unmittelbar verbindlich gefordert werden; insbesondere die Gesetze mit hohen Strafen, vor allem solche des Fiskus. Während L. hier einfach tra-

diert, zeigt er sich anderswo recht aufgeschlossen; so anerkennt er in Nr. 113 und 485, daß nicht nur wegen mangelnder Erkenntnis oder Aufmerksamkeit, sondern auch wegen psychomotorischen Antriebes bei voller Bewußtheit menschliches Handeln unfrei und nicht-verantwortlich sein kann. — Die vorliegende *Sexualmoral* behandelt nach der Darlegung grundlegender medizinischer und psychologischer Tatsachen die sittliche Ordnung des Geschlechtlichen für Brautleute, Eheleute und Ledige (also eine mehr praktische als theoretische Anordnung), dann die Schamhaftigkeit, schließlich noch die Fragen über Impotenz, Sterilisation, künstliche Befruchtung, Schwangerschaftsunterbrechung u. a. Die Darstellung ist breit, spekulativ gründlich, in einzelnen Fragen äußerst eingehend. In Hinsicht auf die Praxis (z. B. Aufklärung; Berücksichtigung psychischer Hemmungen) ist Verf. sehr zurückhaltend und vorsichtig. Starken Einfluß auf das Ganze hat offensichtlich die Sexualmoral von Vermeersch, der gelegentlich im Wortlaut wiederzuerkennen ist, auch wo er nicht zitiert wird.

Fuchs

Niedermeyer, A., Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. — Bd. V: Seelenleiden und Seelenheilung (Psychopathologie und Psychotherapie). gr. 8° (XV u. 448 S.) Wien 1952, Herder. DM 24.50. — Bd. VI: Sterben und Tod (Euthanasie, Thanatologie). gr. 8° (XII u. 387 S.) ebd. 1952. DM 22.—. — Mit diesen beiden Bänden kommt das umfangreiche Handbuch des Wiener Pastoralmediziners zum Abschluß. Der 5. Bd. bringt außer den Grundfragen der Psychopathologie und Psychotherapie einen Abschnitt „Thomistisch-dantistische Studien zu einer universalistischen Psychotherapie" (293—390) und einen weiteren über die „Grenzzustände des menschlichen Seelenlebens" (Irrationale und über- und außernatürliche Erscheinungen) (393—448). Der 6. Bd. behandelt auf 70 Seiten die Frage der Euthanasie, auf weiteren 152 die Thanatologie, um schließlich in einem Register von nicht weniger als 136 Seiten einen Schlüssel zum gesamten Handbuch zu bieten. Auch die Darlegungen dieser zwei Bände sind wieder durch das Grundprinzip des Verfassers gekennzeichnet: Universalität. Zur genaueren Charakterisierung darf auf die früheren Besprechungen hingewiesen werden: Schol 25 (1950) 312 f. und 26 (1951) 626 f. — Es ist erfreulich, daß der Verf. nach der Herausgabe des Handbuches eine Zusammenfassung in einem Kompendium verspricht.

Fuchs

Jone, H., O. F. M. Cap., Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones. 2. Bd.: Sachenrecht, cc. 726—1551. 2., verm. u. verb. Aufl. gr. 8° (708 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 29.40. — Die vom Rezensenten des 1. Bandes der 2. Aufl. bereits geäußerten *grundsätzlichen* Bedenken und Wünsche (vgl. Schol 17 [1952] 268 ff.) müssen wir leider auch für den 2. Band, der in Übereinstimmung mit der 1. Aufl. (vgl. Schol 15 [1940] 626) nur das Sachenrecht behandelt, aufrecht erhalten. Eine so weitgehende Verdeutschung des CIC, die *praktisch* doch auf eine Übersetzung hinausläuft, kann, wenn überhaupt, nur dann vertreten werden, wenn die lateinischen termini technici durchgängig, wenigstens in Klammern, beigefügt sind. Sonst muß es notwendig zu sprachlichen Unebenheiten kommen und damit auch zu inhaltlichen Unklarheiten, die zu nicht unerheblichen Differenzen führen können. Wenn auch dieser Kommentar in erster Linie für die Praxis geschrieben wurde, so dürfte das doch nicht dazu führen, grundlegende Rechtsbegriffe mit ein paar Worten abzutun. (Vgl. z. B., was Verf. zu dem für das 3. Buch des CIC wesentlichen Begriff der „Sache" schreibt [11]. Durch einen Hinweis auf den Sachbegriff des römischen Rechts und den des deutschen bürgerlichen Rechts würde auch dem Praktiker die „Sache" im kanonischen Recht verständlicher werden.) Von der Zielsetzung des Verf. her ist verständlich, daß er auf die „tiefgründigen wissenschaftlichen Forschungen" (I, 12) mancher Autoren nicht eingeht, sondern sich darauf beschränkt, die „praktischen Ergebnisse dieser Arbeiten, soweit sie für den Seelsorger in Betracht kommen, in verständlicher Form" darzubieten (I, 12). Aber deswegen dürften bei wichtigen Rechtsinstituten doch einige rechtsgeschichtliche Perspektiven angebracht sein. So muß dem Seelsorger, der ja nicht *nur* fertige Rezepte wünscht, manches praktische Ergebnis unverständlich oder fragwürdig bleiben. Trotzdem wird er für „seine Fälle" im allgemeinen eine brauchbare, vernünftige Lösung finden, wenn auch die zugrunde liegenden juristischen Prinzipien manchmal etwas stärker herausgearbeitet sein dürf-

ten und der Moraltheologe Jone den Kanonisten Jone nicht selten zurückdrängt (vgl. z. B. die Ausführungen zu can. 1086 § 2 [329 ff.] bzw. zu can. 1092 n. 2 [346 ff.], die uns für die Denkweise Jones irgendwie typisch zu sein scheinen, zumal er sie trotz der Angriffe, die sie bereits bei der 1. Aufl. gefunden haben, sachlich mit einer ziemlich ausführlichen Rechtfertigung in die 2. Aufl. übernommen hat). — Die Ausdeutung der Kanones ist durch zahlreiche Verweise auf andere Autoren, unter denen die römischen Standardkommentatoren (Wernz-Vidal, Gasparri, Cappello, Vermeersch-Creusen u. a.) eine bevorzugte Stellung einnehmen, aber auch die deutschsprachigen nicht vernachlässigt sind, gut fundiert. Angenehm fällt auf, daß zu Spezialfragen jetzt oft auch die neueren Veröffentlichungen in Fachzeitschriften des In- und Auslandes angemerkt werden. Um so befremdlicher ist die Feststellung, daß, ohne u. E. von der Sache her gerechtfertigt zu sein, Vermeersch-Creusen, Epitome Juris Canonici II, noch in der 5. Aufl. von 1934, Capello, De Sacramentis I, noch in der 2. von 1928, oder gar Wernz-Vidal, Ius Matrimoniale, noch in der 1. von 1924, um einige Beispiele herauszugreifen, zitiert werden. Ferner hätte man erwartet, daß an Stelle von Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts II[4], die völlige Neubearbeitung von Mörsdorf zitiert worden wäre, die im deutschen Sprachgebiet von keinem Kommentator zum CIC übergegangen werden kann. Die Zitationsweise in den Anmerkungen ist doch ziemlich umständlich und auch nicht einheitlich. Die Numerierung der Anmerkungen beginnt jedesmal zu Anfang von Vorbemerkungen, Titeln, Kapiteln und Artikeln wieder von vorne. Fortlaufende Numerierung und eine Zusammenstellung der in jedem Band häufiger zitierten Werke würde den Gebrauch entschieden erleichtern. — In der Zurückweisung anderer Ansichten wäre manchmal etwas mehr Objektivität angebracht (vgl. z. B. 349). In der Lösung von Einzelfragen bringt Verf. nicht immer alle (notwendigen) Gesichtspunkte, so daß es zu einer verkürzten, einseitigen Lösung kommt (vgl. z. B. die Ausführungen zu der Frage, ob der Umfang der durch can. 81 gegebenen Vollmachten größer oder kleiner sei als der der durch can. 1045 §§ 1, 2 gewährten). — Auf Einzelheiten können wir nicht eingehen. Der Verlag hat auch diesen Band in ähnlicher Weise wie bei der 1. Aufl. materiell und drucktechnisch sehr gut ausgestattet. Für den praktischen Seelsorger bleibt er ein schätzenswertes Hilfsmittel. Schroll

Kuyper, E., O. F. M., De separatione tori, mensae et habitationis ratione adulterii iuxta Codicem Juris Canonici (Collectanea Franciscana Neerlandica X, 1). gr. 8° (88 S.) Boscoduci 1951, Malmberg. Fl. 5.60. — Der Wert dieser Monographie liegt weniger in neuen Ergebnissen als vielmehr darin, daß die aus den can. 1128 bis 1132 sich ergebenden Fragen um die Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft *wegen Ehebruchs* unter primärer Berücksichtigung des Anspruches auf Trennung der gemeinsamen *Wohnung* gut zusammengestellt werden. Verf. lehnt die Auffassung, der Ehebruch sei in Bezug auf die Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft als kanonisches Delikt und die Aufhebung selbst dann folgerichtig als kanonische Strafe anzusehen, ab. Die Begründung ist beachtlich, aber doch wohl nicht restlos überzeugend. Überhaupt hätte man für einige Punkte, in denen sich Verf. auf eine der bisher von den Autoren mehr unverbindlich vertretenen Meinungen festlegt, eine ausführlichere Begründung gewünscht, z. B. für die Behauptung, daß auch die Kopula ohne Samenerguß schon genüge (40 f.), daß Sodomie und Bestialität hier dem Ehebruch gleichzustellen seien (41 f.), oder daß hier auch der etwa vor der Taufe des schuldigen Teiles begangene Ehebruch gemeint sei (58). Man wird Verf. wohl kaum folgen können, wenn er verlangt, die in can. 1130 erwähnte, dem ehebrecherischen Gatten von seinem unschuldigen Ehepartner zu gebende Einwilligung, wenn jener in einen mit dem Stand der Ehe unvereinbaren Lebensstand eintreten will, müsse, weil ein „actus liberalitatis", gegeben werden „absque metu etiam levi" (80). Die nebenbei in Form eines Einwandes vorgebrachte Meinung, ein Kleriker habe ein *Recht* darauf, auch alle weiteren Weihen bis zur Priesterweihe einschließlich zu empfangen, hätte nicht unwidersprochen bleiben dürfen. — In der umfangreichen Bibliographie fällt auf, daß Cappello F. M., S. J., De matrimonio nicht in der neuesten Auflage von 1947 benutzt wurde. Zwei Fehlzitationen seien richtiggestellt: p. 56[4] G. Michiels ... p. 275 und p. 76[4] Cfr. Cappello ... n. 840, nota 16. Ausstattung und Druck sind sehr gut. Schroll

Schauf, H., Einführung in das kirchliche Strafrecht. kl. 8° (328 S.), Aachen 1952, Bischöfl. Priesterseminar (Selbstverlag). DM 9.50. — Verf. (Professor am Bischöfl. Priesterseminar Aachen) setzt sich zum Ziel, den Priestertumsanwärtern eine Einführung in das kirchliche Strafrecht zu geben, die sie zugleich auch mit den wichtigsten Vorschriften des weltlichen, d. h. des in der Bundesrepublik Deutschland geltenden Strafrechts bekannt machen soll. Zweifellos ein sehr erstrebenswertes Ziel. In geschickter Weise versteht er es auch, weder allzu tief in die wissenschaftliche Problematik hineinzusteigen noch an der Oberfläche haften zu bleiben. So bringt das Buch an sich günstige Voraussetzungen mit, um das gesteckte Ziel zu erreichen. Nichtsdestoweniger dürfte dieses Ziel für die Mehrzahl unserer Theologiestudierenden zu hoch gesteckt sein. Um so wertvollere Dienste wird das Buch ihnen später in der Seelsorge als Nachschlagebehelf leisten können, vorausgesetzt, daß sie es in ihre Bücherei einstellen und zur rechten Zeit daran denken, es zu Rate zu ziehen. — Dankenswert wäre ein Nachtrag, der aus den seither ergangenen Strafrechtsänderungsgesetzen das hier Einschlägige auszöge. v. Nell-Breuning

Cappello, F. M., S. J., Tractatus Canonico-Moralis de censuris iuxta Codicem Iuris Canonici. Ed. 4. emend. et aucta. gr. 8° (XVI u. 476 S.) Turin-Rom 1950, Marietti. — Eines Hinweises bedarf bei C. nicht die Sorgfalt der Methode: die Stoffeinteilung, die Zuverlässigkeit und Reichhaltigkeit in der Angabe der Quellen — wobei ein eigenes Canonesverzeichnis erwünscht wäre — und der Literatur, die häufigen geschichtlichen Bemerkungen, die C. durch eine sicher allen höchstwillkommene eigene Geschichte des kirchlichen Strafrechts zu ergänzen verspricht. Ein genaues Schlagwortverzeichnis und ein Anhang einschlägiger Formulare für den Verkehr mit den Behörden sind beigefügt. — Was den Inhalt angeht, erfährt zunächst das allgemeine kirchliche Strafrecht, soweit es für die Censuren in Betracht kommt, eine Darstellung. Die Censuren werden je nach dem Grade der Reservation gruppiert vorgeführt. Auf einige aktuelle Fragen sei hingewiesen: Die Ansicht, alle Strafen latae sententiae, ob auch nur durch ein praeceptum aufgestellt, seien a iure, wird von C. überall konsequent und so überzeugend durchgeführt, daß die gegenteilige Anschauung wohl damit erledigt sein dürfte. Entschieden tritt C. auch für die Ausdehnung der Vollmachten des casus urgentior auf die reservierten Sünden ein. Auf die Folgen, die nach der Enzyklika „Mystici Corporis" Häresie, Apostasie, Schisma und Exkommunikation für die Kirchengliedschaft nach sich ziehen, ist noch nicht hingewiesen, obwohl auch solche Stellen einer Enzyklika kanonistische Quellen sind und angesichts der Vielfalt der Deutungen eine fachmännische kanonistische Behandlung obiger Texte angebracht wäre. — Anzuerkennen ist, daß in der Definition des Häretikers das „pertinaciter" nicht bloß als „mordicus" verstanden wird, sondern auf bewußte Schuld bezogen wird, so daß nach dem amtlichen Sprachgebrauch der Kirche haereticus nur den formellen Häretiker bezeichnet. C. fügt — in ungenauem Zitat — „pertinaciter" auch in der Definition des Schismatikers hinzu, während er bei der Definition des Apostaten von „pertinaciter" schweigt. Man wird besser mit Jombart (in seinem neuen Manuel) „pertinaciter" analog auch auf die Definitionen des Apostaten und Schismatikers sich erstrecken lassen. Es ist sehr zu begrüßen, daß C. entsprechend den heutigen biologischen Erkenntnissen kurzerhand erklärt, daß alles von einem menschlichen Weibe stammende Leben menschliches Leben ist, und zwar vom Augenblick der Empfängnis an. C. spricht sich für den Eintritt der Exkommunikation effectu secutu aus auch für den Fall einer zwischen der Tat und der Ausstoßung erweckten Reue, weil jene Reue den Einfluß auf die kommende Wirkung non abduxerit plene. Nun kann aber die Nichtaufhebung dieses Einflusses nur dann straffällig sein, wenn sie dem freien Willen unterliegt, was in unserem Falle ausgeschlossen ist. — Mit besonderer Sorgfalt und Ausführlichkeit ist die sollicitatio behandelt. Auch kommen bereits die Censuren der neuen Papstwahlbulle zur Darstellung in der gründlichen Weise des ganzen Werkes. Gemmel

* * *

Veuthey, L., Einswerden mit Christus. Franziskanische Geisteslehre. Ins Deutsche übertragen von J. Hosse. 8° (154 S.) Düsseldorf, Patmos-Verlag. DM 6.80. — Die italienische Originalausgabe trägt den Titel „Itinerario dell' anima".

Mir scheint, daß der italienische Titel den Sinn des Buches besser wiedergibt als der deutsche. Der Verf. möchte an Hand der großen franziskanischen Tradition den Leser hinführen zu echter, tiefer Vollkommenheit, ja ihm den Weg weisen zu den steilen Höhen mystischer Vereinigung. Beides ist ihm gelungen. Er geht wirklich in die Tiefe. Dabei ist seine Sprache doch klar und verständlich. Wenn auch die franziskanische Geisteslehre dargeboten wird, so will sich der Verf. damit doch an *alle* Christen wenden, die nach Vollkommenheit streben. Auf der anderen Seite ist es so, wie der Verf. selber in seiner Einführung sagt: „Die franziskanische Geisteslehre hat ... vieles mit den andern Arten christlicher Geisteslehre gemeinsam, weil sich alle zu der gleichen christlichen Lehre bekennen. Aber sie unterscheidet sich von den andern dem Geist nach und entsprechend der Bedeutung, die sie diesem oder jenem Stück der gleichen Lehre beimißt" (10). Es werden einige Wesenszüge franziskanischer Geisteslehre aufgezeigt, um diese damit von anderen Formen christlichen Vollkommenheitsstrebens abzuheben. Es wäre zu fragen, ob hier wirklich alle Christen, die nach Vollkommenheit streben, angesprochen werden. Ich möchte meinen, daß alle aus diesem Buch für ihr persönliches religiöses Leben und ihr Vollkommenheitsstreben viele wertvolle Anregungen schöpfen können. Man kann aber wohl nicht sagen, daß jeder gerade in dieser Form den ihm von Gott gewiesenen, seiner inneren Art und Anlage entsprechenden Weg zur Vollkommenheit sehen wird. Schütt

Aulinger, G., O.S.B., Das Humanum in der Regel Benedikts von Nursia (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, 1). gr. 8° (XXIV u. 249 S.) St. Ottilien 1950, Eos-Verlag. DM 14.—; geb. DM 16.—. — In Ergänzung der mannigfachen Darstellungen des pneumatischen Gehaltes der Benediktsregel will A. die „natürlich-menschliche" Sicht herausarbeiten, um so das Wort des großen Mönchsvaters zum heutigen „Ringen um das rechte Menschenbild" vernehmen zu lassen. Nach einleitenden Überlegungen zur Fragestellung selbst und kurzen literarkritischen Ausführungen zur Benediktsregel entwickelt Verf. sein Thema in drei Hauptteilen, die in ihrer organischen Gliederung (Weltsicht — Menschensicht — Gemeinschaftssicht der Benedikts-Regel) geeignet sind, die reiche Fülle an Lebensweisheit und Lebenskultur, wie sie in der regula monasteriorum niedergelegt ist, aufzufangen und dem heutigen Menschen nahezubringen. Das Ergebnis seiner Untersuchungen hat A. am Schluß in einer Reihe von prägnanten Formulierungen niedergelegt (238—240), in denen die bleibende Größe des „Vaters des Abendlandes" noch einmal überzeugend zum Ausdruck kommt. Gewiß hat der Oratorianer L. Bouyer in seiner Studie „La vie de S. Antoine" (1950) davor gewarnt, nicht vorschnell dem Mönchsvater von Monte Cassino einen Humanismus unterzuschieben, der gar nicht in seiner Absicht noch in seiner Möglichkeit lag (34). Aber es ist auf der anderen Seite nicht zu übersehen, daß von der Benediktsregel durch anderthalb Jahrtausende hindurch mächtige Antriebe zur Pflege eines edlen Menschentums ausgegangen sind. Darauf erneut hingewiesen zu haben, bleibt das dankenswerte Verdienst der vorliegenden Studie. — Leider kann der Rezensent nicht die mancherlei Unzulänglichkeiten übersehen, die dieser Arbeit anhaften und die ihre Lesung unnötig erschweren. Es scheint, daß die Drucklegung so hastig geschehen ist, daß keine Zeit blieb, die vielen Versehen, Druckfehler und Fehlzitationen zu korrigieren. Zumal das Literaturverzeichnis leidet darunter in ungebührlichem Maße, ebenso die Anmerkungen im Text. Ich erspare mir Einzelbelege. Bei der Literaturauswahl ist ebenso mancher Mißgriff unterlaufen. So sollte man die Pachomiusregel nicht nach der mißlungenen Edition im Florilegium Patristicum, sondern nach der Ausgabe von A. Boon zitieren. Moderne Literatur, die nur „vom Rande her" mit dem Thema zu tun hat, sollte man aus dem Literaturverzeichnis herauslassen. Desgleichen war es nicht nötig, untergeordnete Punkte der Studie mit einer breiten Literaturangabe zu beladen. Bacht

Mahieu, H., S.T.D., „Probatio Charitatis seu manuductio in vitam spiritualem." Ed. 5. 8° (XIX u. 514 S.) Brügge, Beyaert. — Jede echte Liebe muß sich im Werk zeigen und erproben; wer nur beim Worte stehn bleiben wollte, dessen Frömmigkeit wäre falsch. Von diesen Gedanken des hl. Jacobus ausgehend, hat M. sein Buch Probatio Charitatis genannt. Er verbindet in glücklicher Mischung gründliche Gelehrsamkeit mit tiefer Frömmigkeit; so greift er in seiner Beweisführung

nicht nur auf den gelehrten Thomas zurück, sondern auf den Thomas der Nachfolge Christi und den hl. Franz von Sales. Der Hinweis auf die geistliche Lesung, die seine Ausführungen vertiefen soll, wird sehr begrüßt werden. So dient das Buch dem Studium und der Betrachtung zugleich. — Es behandelt, immer unter der Rücksicht, daß sich Liebe erproben muß, in der Einleitung das Fundament des geistlichen Lebens und die Mittel dazu. Man wird hier vielleicht den Hinweis auf die Geschöpfe vermissen, die im 2. Teil ausführlich zur Geltung kommen. Nach der Betrachtung über die Notwendigkeit und Vorzüglichkeit der Liebe werden die Beweggründe der Gottesliebe gezeigt. Zuerst ist die notwendige Erkenntnis erforderlich; unter den Motiven: Gott selbst, die Güter der Natur, der Gnade, er sandte uns Christus und will uns die ewige Herrlichkeit schenken. Christus gab uns sein Kreuz, seine Mutter, sein Herz. Die Kirche dürfte hier wohl nicht vergessen werden. — Mit großem inneren Nutzen wird man die Abhandlung über die verschiedenen Arten, Gott zu lieben, lesen. Thomas wird zugrunde gelegt, ein Bild nach Franz von Sales und ganz in seinem Stil macht es anschaulich; es fehlt nicht der Hinweis auf die drei Stufen des geistlichen Lebens bzw. der Liebe. Darin liegt eingeschlossen, daß ein ständiger Fortschritt erforderlich ist. Das gilt zumal für den Priester, wie Pius XII. in der Exhortatio ad clerum catholicum eingeschärft hat. An diesem Beispiel sieht man, in welcher Weise etwa der Verf. sein doppeltes Ziel erreichen will: Belehrung und Erbauung, zumal des Klerus, für den er in erster Linie schreibt. — Es ist unmöglich, auf beschränktem Raum den ganzen Reichtum des Buches zu zeigen, darum nur noch einige kurze Hinweise. Es wird behandelt der amor Dei affectivus, eigens der zelus sacerdotalis; dann, was sehr gut ist, neben dem amor oboedientiae, der sich auf Gebote, Räte, Standespflichten und die Einsprechungen des Heiligen Geistes erstreckt, der amor submissionis gegenüber den Zulassungen, Prüfungen und Tröstungen Gottes. Es folgt die Abhandlung über Buße und Eucharistie, sowie die persönliche Übung der Vollkommenheit, nämlich Ausschluß der Sünde und Unvollkommenheit, Beseitigung der Hindernisse sowie Übung der Liebe. Die Einteilung bevorzugt, wie man sieht, die Theorie, darum kommen manche Dinge, die am Anfang des geistlichen Lebens stehn, an den Schluß des Buches. Das Werk ist in lateinischer Sprache geschrieben, aber ganz dem Sprachschatz angepaßt, den der Priester aus seinen täglichen Gebeten gewohnt ist. Es ist zum Gebet, Studium und Nachschlagen gleich gut geeignet. Hapig

*

Régamey, P. R., O.P., Art sacré au XXe siècle? gr. 8° (479 S.) Paris 1952, Éditions du Cerf. Fr. 360.—. — In Deutschland kannte man R. bisher nur von einigen Vorträgen und Aufsätzen her als geist- und temperamentvollen Verteidiger der modernen religiösen Kunst. In seinem neuen Buch hat er nun eine reiche und tiefe, das Alte und das Neue sachlich wertende Zusammenfassung seiner Ideen über die „Heilige Kunst" gegeben. Im 1. Teil geht es um die *heilige* Kunst, im 2. um die heilige *Kunst*, im kürzeren dritten um einige praktische Forderungen. — Schon im 1. Teil wird sichtbar, daß die Hauptstärke des Buches in seiner reinigenden und klärenden Funktion liegt: es gibt keine in sich frommen, sakralen, kirchlichen Formen, es gibt keinen christlichen Stil, keine spezifisch christliche Kunst, sondern nur den christlichen Menschen, der auch beim Kunstschaffen Christ ist oder es gar nicht ist. „Es gibt viel Wohnungen im Haus der christlichen Kunst — Aimons la diversité" (84). Die heilige Kunst schafft die Atmosphäre für Kult und Mysterium, deshalb muß sie sich vor dem Sentimentalen, dem Anekdotischen und dem nur Didaktischen hüten. Ihre Grenzen liegen dort, wo der vage Spiritualismus, der abwegige Symbolismus, der platte Naturalismus und der nicht weniger platte Akademismus beginnen. Schwerer wird es R., positiv zu sagen, wie die heilige Kunst sein soll. Wie werden die Werke ausschauen, die in dem geforderten „mystischen Naturalismus" geschaffen sind, zugleich höchstmöglich realistisch und höchstmöglich geistig, die den Glanz auf dem Antlitz Christi widerleuchten lassen, aber auch seine Erniedrigung, ohne allen Kompromiß, so wie in Christus das Fleisch und die Gottnatur eine Einheit bildeten ohne alle Vermischung? Der lebendige Sinn für die Liturgie muß immer mehr Quelle und Wegweiser für die christliche Kunst werden, ohne Entartung in Hieratismus und feste Formeln. — Im 2. Teil geht es also um die lebendige *Kunst*, l'art vivant. Nicht alles, was sich modern gebärdet, ist lebendige Kunst, nicht alles frühere ist tote Kunst. Wer mit den Vokabeln und der Grammatik der Vergangen-

heit lebendige Kunst schaffen kann, mag es tun, aber sehr wenigen wird das gegeben sein. Zu groß ist für die konventionelle Kunst die Gefahr, im Anschluß an die Renaissance die Schönheit zu vergötzen und sich so den Zugang zu Gott zu verschließen. Leichteren Zugang findet die moderne Kunst aus vielen Gründen, die in diesem Buch nicht mit Syllogismen, sondern mit intuitiven Andeutungen, in immer neuen überraschenden Sichten gezeigt werden. Ein langes Kapitel handelt von der gegenstandslosen Kunst, ein anderes von den christlichen Möglichkeiten der nichtchristlichen Künstler, ein Anhang bringt die kirchlichen Richtlinien bis zu denen vom 30. Juni 1952. — Mit dem Gesagten ist der in 16 Kapitel, in 49, oft selbständige Abschnitte gegliederte Reichtum des Werkes kaum angedeutet. Der besondere Wert dieses echt französischen Buches liegt darin, daß es auf jeder Seite, auch dort wo es zum Widerspruch reizt oder wo es über eine besonders dunkle Stelle mit einem besonders geistreichen Wort sich hinweghilft, immer zum Nach-denken und Weiterdenken anregt. — Es gibt zu diesem Thema in Deutschland kein Buch von solcher Gedankenfülle und Form. Syndicus

Ouspénsky, L., u. Lóssky, W., Der Sinn der Ikonen. 4° (223 S.) Bern und Olten 1952, Graf. Fr. 58.—, DM 56.—. — Dieser Bilderband bringt in drucktechnisch vollendeter Ausführung etwa 80 Wiedergaben von ziemlich alten, meist russischen Ikonen (59 ganzseitige Tafeln 22 auf 30 Zentimeter, davon 12 farbig, 21 kleinere Abbildungen im Text). Sie sind nach Originalen hergestellt, die sich z. Zt. in Westeuropa, Griechenland oder Amerika befinden, und bringen im Vergleich zu ähnlichen Veröffentlichungen zahlreiche fast völlig unbekannte Stücke. In der Auswahl werden die wichtigsten ikonographischen Typen berücksichtigt und an Hand der Väter und liturgischen Bücher eingehend erläutert. Die Deutung erfolgt nicht nach künstlerischen oder psychologischen Gesichtspunkten, sondern einzig aus ihrem Inhalt heraus. Daher werden den Bilderklärungen zwei grundsätzliche Beiträge vorausgeschickt. Im ersten versucht Lóssky den für die Ikonenmalerei so entscheidenden Begriff der Tradition zu klären (11-23). Lóssky ist Professor am Orthodoxen Theologischen Institut in Paris. Die dort vertretene, von Berdjájew und Bulgákow her bekannte Richtung, die auch den in Frage stehenden Aufsatz beeinflußt, kann aber nach dem Urteil orthodoxer wie katholischer Autoren nicht immer als echte Interpretation östlichen Christentums gelten (vgl. darüber die Ausführungen von W. Winográdow, ehem. Prof. an der Geistlichen Akademie Moskau, in MünchThZ 3 [1952] 125-135; über Lóssky speziell: S. Tyszkiewicz S. J. in Greg 31 [1950] 604-612). Der Wert des Bandes liegt weniger in den oft anregenden, mitunter aber auch angreifbaren theoretischen Ausführungen als in den Abbildungen und deren unmittelbar sachlicher Erklärung. Falk

Söhngen, O., Säkularisierter Kultus. Eritis sicut Deus. gr. 8° (84 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 5.—. — Das Heft enthält eine Quellensammlung meist nur schwer zugänglicher Pläne zur Feiergestaltung des nationalsozialistischen Regimes. Morgenfeier, Lebensfeier, Geburtstag, Hochzeit, Totenfeier und Weihnachtsfeier werden beschrieben. Ein weiteres Kap. bringt die Versuche zur Durchführung des nationalsozialistischen Kulturprogramms in Wissenschaft, Literatur, Baukunst und bildender Kunst wie in der Musik. Sehr wichtig sind die Versuche für die Kulturarbeit auf dem Lande. Eine Anzahl von Anhängen bringt das amtliche Material dazu und Faksimiledrucke. Die völlige Ausschaltung der Religion — auch der antireligiösen Kreise — bei der Gestaltung hob sich immer deutlicher in den letzten Kriegsjahren ab. Die Partei nahm die kulturelle und kultische Gestaltung selbst in die Hand und führte sie rein diesseitig „lebensgestaltend" durch, wenn auch mit Rücksicht auf den Krieg zunächst noch vorsichtig. Eine gute Quellenkunde!
Weisweiler

1953 K 3391

14. NOV. 1960
- 7. FEB. 1961
23. FEB. 1961
26. MRZ. 1962
19. JUNI 1964
- 6. OKT. 1965
30. 6. 66
07. NOV. 1967
28. DEZ. 1968
2. APR. 1969
28. 5. 69
4. 11. 70
18. APR. 1971
15. 7. 71
3. NOV. 1972
16. Juli 1974
- 4. OKT. 1974
16. 7. 75
20. NOV. 1975
20. Juni 1977
20. 6. 77
20. APR. 1979
20. NOV. 1981
30. MRZ. 1983

L 522

5,50