N12<525844518 021
ubTÜBINGEN
A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXIX. JAHRGANG

1954

VERLAG HERDER FREIBURG

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

Inhalt des XXIX. Jahrganges 1954

Abhandlungen:

Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel. Von Emerich Coreth S. J. 1

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht. Von Otto Semmelroth S. J. 24

Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano. Von Johannes Beumer S. J. 54

Die Unbefleckte Empfängnis als heilsökonomisches Zeichen. Von Otto Semmelroth S. J. 161

Gottes Existenz im Denken Gabriel Marcels. Von Helmut Ogiermann S. J. . 174

Sein, Leben und Erkennen. Von Caspar Nink S. J. 210

Der heilige Augustinus und der Bereich des Petrus Lombardus. Von Artur Michael Landgraf 321

Die Erkennbarkeit der Wunder Jesu. Von Bernhard Brinkmann S. J. . . . 345

Wilhelm Diltheys Konzeption der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis. Von Hugo Dormagen O. M. I. 363

Geschichtlichkeit und Ewigkeit. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 481

Ist der „historische" Gottesbeweis ein Zirkelschluß? Von Wilhelm Keilbach . 506

Historische Kritik und theologische Exegese der synoptischen Evangelien. Erläutert an Mk 9, 1 par. Von Franz Joseph Schierse S. J. 520

Ehescheidung bei Ehebruch. Die theologischen und geschichtlichen Hintergründe der ersten Stellungnahme zum 7. Kanon in der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli 1563). Von Piet Fransen S. J. 537

Beiträge:

Zur Frage einer heilsgeschichtlichen Theologie. Von Karl Wennemer S. J. . . 73

Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie. Ein Bericht. Von Josef Fuchs S. J. 79

Ein Brief Gerhochs von Reichersberg in der Ebracher Briefsammlung Vat. lat. 4926. Von Damian Van den Eynde O. F. M. 88

Die Diskussion um die Interpretation der Quantenphysik. Von Wolfgang Büchel S. J. 235

Die Konkordanz „Veritatis et sobrietatis verba loquor", ein Werk des Benedikt von Asinago O. P. oder des Thomas von Sutton O. P.? Von Franz Pelster S. J. 244

Zu M. Heideggers „Einführung in die Metaphysik". Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 387

Zur Frage des Laxismus. Von Franz Pelster S. J. 396

Gd 861



Besprechungen: 91 250 401 561

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Religions- und Kulturphilosophie 121 431

Geschichte der älteren und neueren Philosophie 128 441

Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 135 453

Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie 147 458

Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 151 469

Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Protestantische Theologie 270 586

Geschichte der Theologie 281 596

Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes . . 291 606

Dogmatik und Dogmengeschichte 303 618

Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Kirchenrecht, Aszetik und Mystik 314 629

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Aalen S. 101
Ailred v. Rievaulx 155
Albert d. Gr. 157 425 437
Albert v. Sachsen 437
Albrecht C. 145
Albrecht W. 436
Albright W. F. 608
Alcobe y Noguer S. 281
de Aldama J. H. 309
Alt A. 293 608
Althaus P. 314 315
Ambrosetti G. 466
Ambrosius Autpertus 471
Amonn H. 462
André H. 455
Andrés de Palma de Mallorca 577
Anschütz G. 570
Antonelli M. T. 451
Aperribay B. 577
Arberry A. J. 128
Arch. Hist. S. J. 288
Ardley G. 453
Aristoteles 250 252 435 441 441 457 561
Aron R. 465
Arquillière H. X. 284
L'Assomption de Notre Dame 308
Asveld P. 444
Athanasius 108
Aubenas R. 285
Aubert R. 150
Auer J. 620
Augustinus 459 587 599 628
Auniors J. B. 154
Austin J. L. 128
Avicenna 128

v. Baader Fr. 450
Baetke W. 271
Balič C. 276
Bandera A. 158
Barandon P. 469
Bardy G. 598
Barré H. 114
Barth M. 107
Barth P. 593
Battaglia F. 451
Bauch Br. 443
Baudry L. 409
Baumann H. 282
Baumgärtel F. 608
Bea A. 103 276
Benoit H. 309
Bentzen H. 295
Berdjajew N. 255
Bernards M. 154
Bernhard v. Clairvaux 153 266
Bernward v. Hildesheim 117
Bertaud E. 308
Beumann H. 596
Beumer J. 417
Biasuti R. 282
Biehler L. 284
Biemel W. 131
Bignami-Odier I. 281
Binswanger L. 407
Birgitte zu Münster 622
Birngruber S. 316
Bläser P. 620
Blinzler J. 300
Bohnenstädt E. 480
Boehner Ph. 436
Bonaventura a Mehr P. 469
Bongianni 131
Borchardt H. 593
Borino G. B. 284 285
Bornkamm G. 299 613
Botte B. 625
Bouyer L. 150
Braun F. M. 627
de Brébeuf J. 288

Bréhier 131
Breuil A. 283
Brinktrine J. 264
Bröcker W. 431
de Broglie G. 85
de Broglie L. 239
Brou L. 281
Brunner A. 401
Brunner L. 625
Bückers H. 296
Buess E. 274
Bullinger 313
Bultmann R. 104
Burch G. B. 154
Buridanus 437
Burke E. P. 598
Burleigh W. 437
Butterfield H. 284
Butzer 313
Buys L. 81
Buytaert E. M. 118 157 474
Byzantin. Geschichtschreiber 604

Cadburg H. J. 613
Cai R. 475
Calvin 313 593
Carlos de Villapadierna 577
Carpentiers R. 81 ff.
Cath. Comm. on Holy Script. 572
Cattin P. 270
Caudwell Chr. 127
Cavallera F. 598
Cavarnos J. B. 304
Centre d'Études Laënnec 629
Cerfaux L. 610
Chang P. 632
Cheney C. R. 603
Christlicher Existentialismus 452
Christmann H. 455
Ordre de Cîtaux 266
Clark J. G. D. 283
Clasen S. 286
Clemens v. Alexandrien 257
Clément M. 463
Coathalem H. 112
Cohen G. 308
Cohen H. 443
Colligan A. 473
Combes A. 308
Commission d'Hist. de l'Ordre de Cîtaux 266
Congar Y. 150
Conus H. Th. 270
Conrad-Martius H. 138
Couturier C. 599
Crisostomo de Pamplona 577
Crombie A. C. 128
Cullmann O. 588

Dampier W. C. 135
Dander F. 265
Dante 603
Darbon A. 143
Defensor 471
Defever J. 93
Dehn G. 462
Delhaye Ph. 256 474
Delling G. 311
Delville H. 627
Deman Th. 85
Descamps A. 627
Dettloff W. 619
Deutsche Thomasausgabe 460
Devivaise Ch. 441
Dhanis E. 277
Dibelius M. 299
Diekamp F. 263
Dietrich Kolde 604
de Dieu J. 308
Dimier A. 266
Ps.-Dionysius Areopagita 151
Dirks W. 318
Doerne M. 271
Dolch H. 569
Dombois H. A. 467
Dondaine A. 477
Dondaine H. F. 151 626
Dostojewski 130
Drees C. 604
Driesch H. 137
Driesch M. 137
Driessen P. 627
Doucet V. 430
Du Manoir H. 308
Duns Scotus J. 438 479 619
Dupont J. 614
Duroselle J. B. 285
Durst B. 310
Duval A. 308
Duyckaerts F. 627

Edel E. 608
Edlund C. 612
Église Éducatr. des Consc. par le Sacr. de Pénit 630
v. Eickstedt E. 282
Eißfeldt 608
Elert W. 594
Elliger K. 608
Elze R. 284
Emmrich C. 138
Endres F. C. 133
Epictet 442
Erdmann S. 281
Ermecke G. 81 148
Erpel F. 283
L'Esistenzialismo 451
Esistenzialismo Christiano 131
Esser G. 125
Existentialismus, Christl. 452

Fabri J. 287
Fabro C. 451
Feder J. G. H. 468
Felipe de Fuenterrabia 576
Fényes I. 136 241
Filas Fr. 622
Filograssi G. 276 623
Fischl J. 124
Fittkau G. 421
Flacelière R. 627
Fliche A. 285
Flick M. 276
Foreville R. 285
Fortey St. L. 160
Foster P. K. 128
Fraenkel A. A. 123
Frenaud G. 114
Frey H. 609
Frick R. 593
Fries A. 157 476
Fries H. 275
Fuchs E. 273
Fuchs R. 616
Fuhler R. C. 572
Fuhrmanns H. 443

Gabriel L. 452
Gadamer H. G. 431
Gaechter P. 423
Gaith J. 304
Gallong K. 608
Gallus T. 574
Gauss H. 95
Gauthier L. U. 132
Gauthier R. A. 245 475
Gayard J. 308
v. Gebsattel V. E. 140
Geiger L. B. 305
Geiselmann J. R. 73 260
Georgios Sphrantzes 604
Gerbert v. Metz 602
Gerhard J. 292
v. Gerken A. 602
Gesch u. Altes Test. 608

Gewieß J. 596
Gilbert Porreta 155
Ps.-Gilbert Porreta 474
Gilleman G. 80 ff.
Gilson E. 121
v. Glasenapp H. 119
Glorieux P. 479
González Alvarez A. 563
Götlind E. 136
Götte J. 599
Graber F. 604
Graber G. H. 143
Grassl H. 450
Grayeff F. 565
Grégoire F. 465
Gregor d. Gr. 473
Gregor VII. 284
Gregor v. Nyssa 304
Gregorianum 270
Grensted L. W. 458
Grosseteste R. 473
Grotius H. 469
Gummersbach J. 264
Gutwenger E. 459
Gutzwiller R. 621

Haag R. 243
Haaß R. 289
Häberlin P. 121
Hadrossek P. 79 ff.
de Haes P. 277
Hägglund B. 292
Halldén S. 435
Hanstein H. 630
Hardon J. A. 587
Häring B. 81 ff.
Hartlaub G. F. 145
Hartmann L. N. 598
Hartmann N. 440
Hechelmann A. 586
Hegel 129 405 444 445 446 447
Heggelbacher O. 310
Heidegger M. 131 387 405
Heim K. 618
Heinrich v. Gent 159 477
Heinrich Totting v. Oyta 277
Hellpach W. 144
Helm R. 598
Hengstenberg H. E. 465
Hennemann G. 438
Herdan 136
Hermann H. 618
Hesbert J. 308
Heyer F. 606
Heysse A. 474
Hieronymus 598
Hinnebusch W. A. 427
Hirsch E. 272 595
Hirschmann H. 317
Höfer J. 596
Hoffmann E. 480
Hölscher G. 295
Holstein H. 112
Holzmeister Th. 596
Hommes J. 405
Horstmann Ch. 452
Huber M. 149
Hucke H. 602
Hughes Ph. 605
Hugo Grotius 469 469
Hugo v. St. Viktor 470 473
Hunt R. 155
Huxley A. 133
Hyppolite J. 445

Ihmels C. 271
Imbelloni J. 282
Innocenz III. 285 603
Irenäus v. Lyon 597
Isaac J. 252
Isherwood Ch. 133
v. Ivánka E. 604

Jaeger W. 304 561
Jánossy L. 240
Janssen A. 458
Jarry E. 285
Jaspers K. 240 275
Jeanson F. 627
Jeremias J. 611
Jetté F. 280
Johann XXII. 286
Johannes Chrysostomus 421
Johannes Dacus 159
Johannes Damascenus 157 473
Johannes Gerson 308
Johannes de Murro 479
Johannes Quidort 159
Johanns P. 132
Jone H. 631
Jordan P. 135
Joseph H. W. B. 128
Jugie M. 116
Julian v. Toledo 153

Kähler M. 587
Kaliba Cl. 303
Kälin J. 282
Kampmann Th. 599
Kant I. 254 443 444 453 468 565
Karpp H. 431
v. Kempski J. 450
Kern F. 282
Keseling P. 459
Ketter P. 616
Kierkegaard S. 130
Klibansky R. 155
Knauber A. 257
Kolde D. 604
Kollwitz J. 601
Kologrivof I. 320
Kornfeld W. 419
Korte H. 469
v. Korvin-Krasinski C. 133
Köster H. 586
Kraus H. 468
Krautwig N. 84
Krueger F. 456
Küchenhoff G. 465
Kuhl C. 607
Kuhn H. 431
Kunzelmann H. 459
Kurth K. O. 468

Labourdette M. M. 87
Laistner M. L. W. 598
Lamalle E. 288
Landgraf A. M. 307
Landmann M. 448
Lang A. 277 577
Laporte J. 130
Latourelle R. 288
Lauras A. 599
Laurent M. H. 284
Laures J. 288
Lauri H. 580
Lausberg H. 596
Lebreton J. 298 586
Leclercq J. 153 155 266 308 631
Leclerq J. 86 627 629
Leibholz G. 469
Leibniz 128 129
Le Landais M. 599
Lentini A. 284
Léonard A. 150 627
de Leturia P. 597
Liber de sex principiis 474
Liber scintillarum 471
Litt Th. 446
Lorson P. 308
Lossky N. 291
Lottin O. 81 316 479
Lotz J. B. 449
Löwe H. 596
de Lubac H. 133 268 278
Lübeck K. 284
Lucacs G. 444
Lukasiewicz J. 435
Lundman B. 282

Luther M. 312 590 593 620
Lyttkens H. 125

Maceina A. 130
Maier A. 286
Manichäismus 468
Mann H. H. 608
Mansion A. 457
Manteau-Bonamy H. M. 309
Marcel G. 91 131 452 452
Marie et l'Église 112
Maritain J. 121
Martin G. 254
Martin V. 285
Marx K. 464
Mascall E. L. 623
Matthias Flacus Illyricus 580
Maximus Confessor 282
May E. 454
Mengin O. 282
Mensch u. Staat in Recht u. Gesch. 468
Merki H. 304
Merton Th. 266
Merz H. 593
Mesnard P. 468
Miano V. 431
Michel A. 596
Misch G. 122
Mittasch A. 456
Mohrmann C. 625
Mondrone D. 308
Moorman J. R. H. 427
Morale chrét. et requ. contemp. 627
Moralium dogma 474
Moriarty F. L. 606
Morsey R. 596
Morwinkel S. 610
Mostaza Rodriguez A. 582
Muckenschnabel W. 146
Muckle J. T. 602
Müller A. 113
Müller A. D. 271
Müller G. 108
Müller J. P. 159
Müller L. 291
Müller M. 270 434 628
Müller O. 590
Murphy F. X. 598
Mußner 301

Naegele A. 287
Narr K. Y. 283
v. Natzmer G. 137
Newman J. H. 290 622
Nickel E. 136
Nicolas M. J. 112
Niedermeyer A. 629
Nietzsche 448 449
Nikolaus v. Cues 480
Noth M. 295 608

Ockham W. 437
Odo v. Morimund 154
Oecolampad 313
Ohm Th. 99
Oldfather W. A. 442
Olivier B. 150
Orchara B. 572
Ostlender H. 425
Ott L. 265
Otto A. 159

Palanque J. R. 598
Paniker R. 454
Pareyson L. 131
Pascal 130
Patrick St. 284
Pedro de Alcántara 577
Peirce Ch. S. 450
Pelster Fr. 158
Perl C. J. 600
Petrocchi M. 396
Petrus Abaelardus 316 602
Petrus Aureoli 118
Petrus Hispanus 437
Petrus Lombardus 153
Philos. Rundschau 431
Pieper J. 126 433 461
Pirotta A. M. 475
Pius XII. 463
Platon 95 403 561
Plumpe J. C. 284
Pohle J. 264
Pontifex M. 437
Poole A. L. 285
Popitz H. 464
Portmann A. 282
Pragmatismus 450
Premm M. 265
Prini P. 91 451
Proceedings of the Amer. Cath. Philos. Ass. 121

Quasten J. 284

v. Rad G. 608
Radhakrishnan S. 319
de Raedemaker F. 441
Rahner H. 621
Rahner K. 317 621
Rainerio de Nova 577
Rambaldi G. 276
Ramirez I. M. 158
Ravaisson F. 441
Reicke B. 311
Reiner H. 147
Rensch B. 413
Ricard R. 285
Richard v. Mediavilla 305
Riehl A. 443
Rissi M. 617
Ritzel W. 443
Robert H. D. 627
Robert v. Winchelsey 478
Rochais H. M. 471
Rogge E. 432
Rohrbacher A. 270
Romano P. 439
Röm. Quartalschrift 601
Rondet H. 599
Roos H. 130
Rosenthal E. I. J. 128
Rost L. 608
Roth E. 312
Rouet de Journel M. Y. 308
Rousset de Pina J. 285
Russel B. 136
Russel R. 572
Rust A. 282
Ryan E. J. 141

Sagnard F. 597
Sailer M. 260
Sauras E. 279
Schäfer K. Th. 298
Scheffczyk L. 289
Schelling F. W. J. 443
Scheuner D. 594
Schilling O. 80 ff.
Schlatter A. 291
Schlatter Th. 291
Schlund R. 587
Schmaus M. 314
Schmidt E. 129
Schmidt L. E. 593
Schmidt W. 283
Schneeberger G. 443
Schneider J. 615
Schneider K. 146
Schöllgen W. 626
Schoemann J. B. 601
Schöndorfer U. 137
Schönfeld W. 461
Schopenhauer 469
Schreiber G. 596
Schröder W. J. 151
Schrödinger E. 137
Schulte H. 618
Schwidetzky I. 282
Sciacca M. F. 451
Sciamannini R. 451
Scimè S. 124

Scripture, Holy, Cath. Comm. on 572
Sedlmeier H. 283
Seidlmayer M. 603
Senatus v. Worcester 256
v. Selle G. 468
Selvaggi F. 242
Semmelroth O. 591
Semple W. H. 603
Sertillanges A. D. 275
Setschkareff W. 291
Sherwood P. 283
Siegmund G. 139 275
Siepmann F. 425
Siewerth G. 126
Sikora J. 480
Simon P. 599
Simon Y. 142
Simon v. Boraston 160
Sinclair A. 123
Skehan P. W. 598
Smalley B. 430 477
Smeets A. 441
Smith C. 478
Snoeck A. 316
Snoeks R. 589
Soleri G. 457
Solowjew Wl. 130 291
Sommerlath E. 271
Soreth M. 403
Specht S. A. 447
Sphrantzes G. 604
Spiazzi R. M. 475
Spicq C. 627
Spörl J. 596
Sprigg Chr. St. J. 127
Steffes J. P. 596
Stegmüller Fr. 470
Steinmann J. 297
Stelzenberger J. 80
Stephan H. 271
Stierli J. 621
Stöckl G. 604
zu Stolberg Fr. L. 289
Stommel E. 602
Storck H. 590
Straub J. 599
Strauch J. 291
Studi Gregoriani 284
Suarez Fr. 309
Sutcliffe E. F. 572
Lo sviluppo del dogma 276
Szylkarski Wl. 130 291

Talbot C. H. 155
Taylor P. 602
Teicher J. L. 128
Thierfelder F. 319
Thomas v. Aquin 125 141 158 305 316 433 434 453 460 461 475 476
Thomasausgabe, Deutsche 460
Tiberghien P. 629
Tillmann Fr. 83
Tisserant Kard. 598
Tondelli L. 285
Trethowan I. 437
Tritz H. 285
Tschan F. J. 117

Ullmann W. 284
Unger D. J. 575
Unkrig W. A. 134
Utz A. F. 460 465
v. Uexküll Th. 140

Valjavec F. 282
Vallois H. V. 282
Vancourt R. 432
Van den Eynde D. 474
Van den Heydte Fr. A. 149 469
Van den Ven J. J. M. 465
Van der Kerken L. 127
Vernet A. 281
Vier P. C. 438
Villaret E. 308
Vivekananda 133
Vloberg M. 308
Vogel H. 592
Voegelin E. 431
Vögtle A. 588
Volk H. 313
Völker W. 257
Vorsokratiker 441
de Vries J. 434

Wagner H. 431
Walram v. Siegburg 286
Walter v. Chatillon 474
Walter v. Chatton 620
Wasmuth E. 123
Wasselynck R. 473
Wehberg H. 469
Weisweiler H. 284
Weizel W. 240
Wellek H. 456
Wenzl A. 137
Wewel E. 291
Wickens G. M. 128
Wicki N. 153
Wikenhauser A. 298
Willwoll A. 141
Wilmart A. 281
Winandy J. 471
v. Winter H. 452
Wolf E. 148 462 587
Wolfram v. Eschenbach 151
Woods Collahan V. 304
de Wulf M. 470
Wundt M. 250 443
Wyss J. M. 475

Zapelena T. 587
Zavalloni R. 305
Zedda S. 302
Zeeden E. W. 597
Zillig M. 144
Zimmerli W. 608
Zocher R. 129
Zumkeller A. 459
Zwingli 313
Zwischen Wissenschaft u. Politik 596

Abkürzungen der angeführten Zeitschriften

AAS = Acta Apostolicae Sedis
AllgEvLuthKZtg = Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung
AnalBoll = Analecta Bollandiana
AnalFranc = Analecta Franciscana
AnalOrdCarm = Analecta Ordinis Carmelitarum
AnalSacraTarrac = Analecta Sacra Tarraconensia
Ang = Angelicum
Ant = Antonianum
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchFrPraed = Archivum Fratrum Praedicatorum
ArchGsmtPsych = Archiv für die gesamte Psychologie
ArchHistDoctrLittMA = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
ArchHistSJ = Archivum Historicum Societatis Jesu
ArchIbAmer = Archivo Ibero-Americano
ArchKathKR = Archiv für kathol. Kirchenrecht
ArchLitKGMA = Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters
ArchivPh = Archiv für Philosophie
ArchivesPh = Archives de Philosophie
ArchPsych = Archives de Psychologie
ArchRelpsych = Archiv für Religionspsychologie
ArchRSozPh = Archiv für Rechts- und Sozial- (bis 1933: Wirtschafts)philosophie
ArchRelWiss = Archiv für Religionswissenschaft
ArchTGran = Archivo Teológico Granadino
ASS = Acta Sanctae Sedis
BeitrChrPh = Beiträge zur christlichen Philosophie
BeitrGPhThMA = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
BenMschr = Benediktinische Monatschrift
Bibl = Biblica
Bijdr = Bijdragen
BiolZentrBl = Biologisches Zentralblatt
BullLittEccl = Bulletin de littérature ecclésiastique
BullSocFrPh = Bulletin de la Société Française de Philosophie
BullThAncMéd = Bulletin de Théologie ancienne et médiévale
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollFranc = Collectanea Franciscana
DictThCath = Dictionnaire de Théologie catholique
DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg, Schweiz)
DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)
DLitZtg = Deutsche Literaturzeitung
DomStud = Dominican Studies
DVjschrLitWiss = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
EcclRev = Ecclesiastical Review
EphLit = Ephemerides Liturgicae
EphThLov = Ephemerides theologicae Lovanienses
EstudEcl = Estudios eclesiásticos
ÉtFranc = Études Franciscaines
ÉtHistLittDoctr = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII^{e} siècle
FranceFranc = La France Franciscaine
FranzStud = Franziskanische Studien
GeistLeben = Geist und Leben
Greg = Gregorianum
HarvardThRev = Harvard Theological Review
HistJb = Historisches Jahrbuch
JbNatÖkStat = Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik
JPhStud = Journal of Philosophical Studies
JThStud = The Journal of Theological Studies
LexThKirche = Lexikon für Theologie und Kirche
MiscFranc = Miscellanea Francescana
MissRelWiss = Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
MonNipp = Monumenta Nipponica
MünchThZ = Münchener Theologische Zeitschrift
NeueJb = Neue Jb. für Wissenschaft u. Jugendbildung
NewSchol = The New Scholasticism
NKirchlZ = Neue Kirchliche Zeitschrift
NouvRevApol = Nouvelle Revue Apologétique
NouvRevTh = Nouvelle Revue Théologique
OrChrPer = Orientalia christiana Periodica
Pens = Pensamiento
PerMorCanLit = Periodica de re morali, canonica liturgica
PhJb = Philosophisches Jahrbuch
PhRev = The Philosophical Review
PsychForsch = Psychologische Forschung
PsychRdsch = Psychologische Rundschau
RazFe = Razón y Fe
RechScRel = Recherches de Science religieuse
RechThAncMéd = Recherches de Théologie ancienne et médiévale
RevAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RevBén = Revue Bénédictine
RevBibl = Revue Biblique
RevEspT = Revista Española de Teología
RevÉtByz = Revue des Études Byzantines
RevFil = Revista de Filosofía
RevHistEccl = Revue d'Histoire ecclésiastique
RevHistPh = Revue d'Histoire de la Philosophie
RevHistPhRel = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses
RevMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RevPh = Revue de Philosophie
RevPhFrÉtr = Revue Philosophique de la France et de l'Étranger
RevPhLouv = Revue Philosophique de Louvain
RevPortugFil = Revista Portuguesa de Filosofia
RevScPhTh = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RevScRel = Revue des Sciences religieuses
RevThom = Revue Thomiste
RivFilNeoscol = Rivista di Filosofia Neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
Sap = Sapientia
ScEccl = Sciences Ecclésiastiques
Schol = Scholastik
Soph = Sophia
StimmZeit = Stimmen der Zeit
StudCath = Studia Catholica
StudMittGeschBenO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens
StudPh = Studia philosophica
SvenskTKskr = Svensk teologisk kvartalsskrift
Symp = Symposion
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitBl = Theologisches Literaturblatt
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThStud = Theological Studies
ThStudKrit = Theologische Studien und Kritiken
TPh = Tijdschrift voor Philosophie
Trad = Traditio
TrierThZ = Trierer Theologische Zeitschrift
Univ = Universitas
VigChrist = Vigiliae Christianae
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAngewPsych = Zeitschrift für angewandte Psychologie
ZAtWiss = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie
ZKirchGesch = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNtWiss = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZPhForsch = Zeitschrift für philosophische Forschung
ZPsych = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie, I. Zeitschrift für Psychologie
ZRechtsGesch = Zeitschrift für Rechtsgeschichte
ZSinnesphys = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie, II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie
ZSystTh = Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel

Von Emerich Coreth S. J.

Trotz aller Gegensätze besteht zwischen Heidegger und Hegel über alle vereinzelten Berührungspunkte hinaus eine tiefe Gemeinsamkeit der ganzen Problemstellung und Problembehandlung. Das wurde schon öfters hervorgehoben, doch blieb es meist bei gelegentlichen Hinweisen, ohne daß der ganze Fragenkomplex in den Blick kam und untersucht wurde[1]. Dies zu leisten ist auch hier nicht möglich, aber allen Einzelfragen voraus — etwa der Frage nach einer „dialektischen Struktur" Heideggerschen Denkens — soll versucht werden, die tragende Grundfrage seines Philosophierens zu Hegel in Beziehung zu setzen: das fundamentalontologische Problem. Erst von hier aus ergibt sich die richtige Perspektive zur Beantwortung zahlreicher Einzelfragen, die das Gesamtproblem „Heidegger und Hegel" betreffen, hier aber zum Teil nur angedeutet werden können[2].

I.

Der Ansatzpunkt zum Verständnis Heideggerschen Denkens ist die transzendentale Frage, die ihm ebenso wesentlich wie dem Denken Hegels zugrunde liegt, aber ebenso wesentlich von Heidegger wie von Hegel über Kant hinaus fortgebildet ist. Bei diesem steht die transzendentale Frage im Dienst des erkenntnisreichen Problems[3], das

[1] Ausdrücklich gehen auf die Frage ein: A. Diemer, Grundzüge Heideggerschen Philosophierens: ZPhForsch 5 (1950/51) 547—567; J. Hommes, Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger, Freiburg 1953. Während sich Diemer bemüht, eine dialektische Denkstruktur Heideggers nachzuweisen, darüber jedoch die Gemeinsamkeit der Seinsfrage übersieht (vgl. unten), bleibt bei Hommes, trotz aller Verdienste seines Buches, die Deutung Heideggers selbst so einseitig, daß auch dessen Verhältnis zu Hegel nicht in das richtige Licht kommen kann. Zu eingehender Auseinandersetzung fehlt hier der Platz. Einzelhinweise auf das Verhältnis Heideggers zu Hegel finden sich auch in zahlreichen anderen Schriften über Heidegger.

[2] Es geht hier nicht darum, einen direkten „Einfluß" Hegels auf Heidegger bzw. eine „Abhängigkeit" Heideggers von Hegel nachzuweisen. Obwohl solche Beziehungen zweifellos bestehen, wäre es bei der geringen Zahl ausdrücklicher Hinweise auf Hegel in Heideggers Schriften schwer, wenn nicht unmöglich, im einzelnen eine Abhängigkeit nachzuweisen. Es genügt uns, unabhängig von dieser historischen Frage die sachlich-inhaltliche „Gemeinsamkeit" der Grundfrage herauszustellen, ohne aber das Trennende leugnen oder mindern zu wollen.

[3] Wenn Heidegger auch bei Kant das Bestehen eines erkenntniskritischen Problems leugnet — „Die Kritik der reinen Vernunft hat mit ‚Erkenntnistheorie' nichts zu schaffen" (K 25) —, so kann man ihm darin gewiß nicht folgen. Das schließt indes einen „fundamentalontologischen" Charakter der „Kritik der reinen Vernunft" Kants noch nicht aus. — Wir zitieren die Schriften Heideggers in folgender

von Heidegger wie von Hegel nicht gestellt, ja nicht einmal als echtes Problem anerkannt wird[4]. Dagegen erhält sie eine fundamentalontologische Funktion.

1. *Heidegger* fragt nach dem Sein. Aber „Sein besagt Sein von Seiendem" (SZ 6). Soll das Sein ausdrücklich aufgewiesen werden, so muß das Seiende nach dem Sein befragt werden. Nach dem Sein fragen kann aber nur ein Seiendes, das von vornherein mit „Seinsverständnis" ausgestattet ist: das Dasein, dessen „Seinsbestimmtheit" (SZ 12) — zur „Wesensverfassung des Daseins" gehörig (SZ 8) — Seinsverständnis ist. Die Seinsfrage, ermöglicht durch vorgängiges Seinsverständnis, hat sich an das Sein des Daseins selbst zu richten, weil nur in ihm das Sein a priori „gelichtet" ist[5]: das Dasein allein ist die „Ortschaft der Wahrheit des Seins" (WM 13), d. h. der Un-verborgenheit, der Ent-decktheit des Seins; in ihm geschieht die ursprüngliche „Lichtung des Seins" (PH 100). Die Fundamentalontologie bestimmt sich so weiter zur „existenzialen Analytik des Daseins" (SZ 13): Die Ganzheit der existenzialontologischen Seinsverfassung des Daseins muß analysiert und transzendental zurückgeführt werden auf das ursprünglichste Geschehen im Grunde des menschlichen Wesens: das Sein des Daseins, in dem das Sein a priori erschlossen ist und so ein empirisch-ontisches Begegnen und Sich-zeigen von Seiendem, ein Sich-verhalten des Daseins zu Seiendem ermöglicht.

Damit ist die transzendentale Frage bei Heidegger in zweifacher Hinsicht über Kant hinaus wesentlich weitergeführt. *Erstens* ist die Ausgangsbasis phänomenologisch erweitert: Kant nennt eine Erkenntnis transzendental, die sich „mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt"[6]. Er fragt

Weise: SZ = Sein und Zeit, Halle 1927; K = Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1951² (1929); WM = Was ist Metaphysik? Frankfurt 1949⁵ (1929); WG = Vom Wesen des Grundes, Frankfurt 1949³ (1929); WW = Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1949² (1943); PH = Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947; Hw = Holzwege, Frankfurt 1950; EH = Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt 1951; EM = Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953. — Die Werke Hegels werden nach der Jubiläumsausgabe von Hermann Glockner, Stuttgart 1927 ff., zitiert.

[4] Hegel nimmt schon in der Einleitung zur Phänomenologie gegen eine erkenntniskritische Grundlegung der Philosophie Stellung (vgl. II 68 f.). Ähnlich Heidegger in „Sein und Zeit" (SZ 61 f.).

[5] Schon daraus ergibt sich eine „Zirkelstruktur" Heideggerschen Denkens, die er selbst mehrmals ausdrücklich hervorhebt (vgl. SZ 7 f., 152 f. u. a.) und die an den dialektischen Kreis bei Hegel erinnert (vgl. V 350 f.). Vgl. J. Möller, Existenzialphilosophie und katholische Theologie, Baden-Baden 1952, 99 ff. und: ders., Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt, Paderborn 1951, 39 (Anm. 122). Zur Struktur Hegelschen Denkens vgl. neuerdings: Th. Litt. Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung, Heidelberg 1953, bes. 13—27.

[6] Kritik der reinen Vernunft B 25.

nach dem Apriori des Erkennens. Für Heidegger dagegen ist die Erkenntnis ein untergeordnetes und abkünftiges Element im ganzen Seinsvollzug des Daseins, ein „fundierter Modus des In-der-Welt-seins" (SZ 71). So geht es bei Heidegger um das In-der-Welt-sein im Ganzen, das sich nicht allein und nicht primär im Erkennen, sondern in anderen, ihm vorausliegenden existenzialen Seinsverfassungen offenbart. Und diese Ganzheit des menschlichen Seins soll auf ihren apriorischen Möglichkeitsgrund zurückgeführt werden. Darin wird nun — *zweitens* — das Ziel des transzendentalen Fragens ontologisch vertieft: Kant fragt nach dem Apriori im Subjekt, Transzendenz bedeutet für ihn Transzendenz in die Subjektivität[7]. Von der apriorischen Wesensstruktur des Subjekts als solchen her soll das Objekt in seiner Möglichkeit begriffen werden. Insofern bleibt Kant innerhalb der Metaphysik der Subjektivität, die — nach Heidegger — seit Platon das Denken des Abendlandes bestimmt[8]. Heidegger dagegen will über das Subjekt und damit über die Subjekt-Objekt-Relation selbst hinaus fragen nach ihrer apriorischen Ermöglichung durch das Sein des Daseins, in dem sich das Sein überhaupt erschließt. Das Ziel des transzendentalen Fragens ist das Sein.

2. Hierin wird bisweilen der Grundunterschied zwischen Heidegger und *Hegel* gesehen: „Hegel geht es um das Wissen, Heidegger um das Sein"[9]. Diese Kennzeichnung verkürzt aber das Problem Hegels, verdeckt die Gemeinsamkeit und konstruiert einen Gegensatz, wo im Grunde keiner besteht. Er besteht höchstens so lange, als man die „Phänomenologie des Geistes" isoliert betrachtet und von ihr aus den ganzen Hegel verstehen will. Doch hebt sich der Gegensatz auf, sobald man die Phänomenologie als das versteht, was sie nach Hegels Absicht ist: Einführung in das System der absoluten Wissenschaft, die zunächst in der „Wissenschaft der Logik" und später im gesamten Systementwurf der „Enzyklopädie" durchgeführt wird.

Der Gedankenfortschritt der *Phänomenologie des Geistes* ist zugleich ein Rückschritt in jeweils tiefere, innerlichere Schichten des Bewußtseins. Jede erreichte Stufe, die „abstrakt", d. h. isoliert genommen und so absolut gesetzt wird, entzweit sich in Selbstwiderspruch und weist so zurück auf die nächste Bewußtseinsstufe, die jener als apriorischer Möglichkeitsgrund vorausgeht. Am Ende der transzendentalen Rückführung wird ein ursprünglichstes Apriori aufgedeckt, das dem

[7] Kant unterscheidet die Begriffe „transzendent" und „transzendental". Eine Erkenntnis ist transzendent, wenn sie die Grenzen der Erfahrung übersteigt (vgl. Kr. d. r. V. B 384), transzendental, wenn sie das Objekt auf dessen apriorische Bedingungen im Subjekt hin übersteigt (vgl. Kr. d. r. V. B 25). Demnach wäre eine zweifache Transzendenz zu unterscheiden. Diejenige Form der Transzendenz aber, die allein Kant als berechtigt zuläßt und um die allein es in seiner transzendentalen Problematik geht, ist die „Transzendenz in die Subjektivität".

[8] Vgl. PH 41—47; Hw 236—245. Dazu bes. M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1949, passim.

[9] So A. Diemer a. a. O. 554.

ganzen Prozeß von Anfang an zugrunde lag, aber „hinter dem Rücken" des Bewußtseins (vgl. II 79) verborgen war und erst am Ende, wenn das Bewußtsein sich selbst aus dem Grunde seines Wesens begreift, ausdrücklich offenbar wird. Dies geschieht im „absoluten Wissen", worin die Andersheit alles gewußten Inhalts aufgehoben ist und „der Inhalt die Gestalt des Selbst erhalten" (II 610) hat. Der „sich in Geistesgestalt wissende Geist" (ebd.), d. h. der in seinem Andern sich selbst wissende Geist, begreift sich jetzt als den Grund allen Inhalts: „Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalt zugleich die Form des Selbst gibt ..., ist das absolute Wissen" (ebd.).

Der volle Sinn des absoluten Wissens und damit der Phänomenologie im ganzen wird jedoch erst sichtbar, wenn man das Werk versteht als Einführung zu Hegels System, d. h. zunächst: als Hinführung des Denkens auf den „Standpunkt" (IV 71), auf dem die *Wissenschaft der Logik* möglich wird. Dieser Standpunkt ist das absolute Wissen oder, wie es am Beginn der Logik heißt, das „reine Wissen". „Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt, enthält und aufzeigt" (IV 71). Im absoluten Wissen ist der endliche Geist instand gesetzt, in der eigenen reinen Denkbewegung die notwendige Selbstentfaltung des Seins in die Vielfalt des Seienden — d. h. des Absoluten in die Vielfalt seiner endlichen Momente — vom Ursprung her nachzuvollziehen und so das metaphysische Wesensgefüge freizulegen, das einerseits die Gesamtwirklichkeit durchwaltet, anderseits als transzendentales Geschehen dem Geist a priori innewohnt. Hegels Logik ist eine „transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" im Sinne Kants, doch geht es ihr nicht wie bei Kant um die Kategorien des subjektiv menschlichen Erkennens, sondern um die Kategorien des Absoluten, d. h. um die Kategorien des Denkens und des Seins in einem, sofern im absoluten Wissen der „Gegensatz des Bewußtseins" (IV 45), d. h. die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, aufgehoben und der Standpunkt erreicht ist, für den „das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist" (ebd.).

So ist Hegels Logik eine Metaphysik, d. h. — wenn wir Heideggers Unterscheidung einführen — nicht nur im ontischen Sinn: als Wissenschaft vom Seienden im Ganzen, sondern im ontologischen Sinn: als Wissenschaft vom Sein des Seienden, insofern sie das Seiende im Ganzen vom umgreifenden und begründenden Sein alles Seienden her zu begreifen sucht[10]. Wenn aber die Phänomenologie des Geistes ihrem

[10] Ontologisches Hegelverständnis ist ein Hauptergebnis der ganzen neueren Hegelforschung, so daß es heute nicht mehr möglich ist, den ontologischen Charakter der Philosophie Hegels zu bestreiten. Nach Th. Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie I, Bonn 1933, geht es Hegel um ein „Begreifen alles besonderen Seienden aus dem Urgrund des Seins" (S. VI); „die Frage nach dem Sein des Seienden ... durchzieht als Grundproblem das Ganze der Hegelschen Philosophie" (S. VII). Ähnlich Nic. Hartmann, Die Philosophie des Deutschen Idealismus II, Berlin-Leipzig 1929, 20f., 269 u. a.; R. Kroner, Rede zur Eröffnung des II. internat. Hegelkongresses: Wigersma, Verhandlungen des II. Hegelkongresses (Berlin 1931), Tübingen-Haarlem 1932: „Daß der Sinngehalt dessen, was das Wort Sein meint, das Grundproblem der Metaphysik ausmache, dies hat seit Aristoteles kein Denker mit solcher Bestimmtheit und solcher Entschiedenheit behauptet und geradezu zur Angel seines Systems gemacht wie Hegel" (9); H. Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt 1932. Weitere Literatur siehe in meiner Arbeit: Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952, bes. 10f.

eigentlichen Sinne nach die Wissenschaft der Logik vorbereitend ermöglichen soll, so darf sie mit vollem Recht als Fundamentalontologie bezeichnet werden. Sie erreicht nur dann ihr Ziel, wenn die transzendentale Grund-Freilegung zu einem Apriori vordringt, in dem das endliche Subjekt als solches sich selbst transzendiert, d. h. nicht in der endlichen Subjekt-Objekt-Relation verbleibt, sondern diese auf den Grund ihrer Möglichkeit hin übersteigt. Das bedeutet nicht — so wenig wie bei Heidegger — eine ontische Transzendenz auf Seiende („Gegenstände"); damit könnte die Subjekt-Objekt-Relation nicht überstiegen und begründet werden, sie wäre vielmehr von neuem vorausgesetzt. Vielmehr ist es eine ontologische Transzendenz: eine im Wesen des Menschen ursprünglich geschehende „Lichtung" des Seinsgrundes selbst, der — als das Sein alles Seienden — Subjekt und Objekt in gleicher Weise begründend umgreift und ihre Entgegensetzung erst ermöglicht. Diese bei Heidegger immer wiederkehrende Problemstellung ist bei Hegel durch das „absolute Wissen" beantwortet: Es bedeutet nicht ein Apriori des endlichen Subjekts als solchen, sondern den Punkt im Wesensgrunde des endlichen Geistes, an dem sich das Sein überhaupt — Hegels „Absolutes" — erschließt und dadurch erst gegenständliches Erkennen von Seiendem a priori ermöglicht. Denn es ist der eine absolute Seinsgrund, der sich in allem Seienden zur Entfaltung und Erscheinung bringt, im endlichen Geiste aber zum Selbstbewußtsein kommt, so zwar, daß er im erkennenden Bewußtsein vom Gegenstand als seinem Andern seiner selbst bewußt wird, sofern das Andere als Moment der eigenen Geistwerdung begriffen wird. Wenn nun der endliche Geist im absoluten Wissen zu ausdrücklichem Erfassen dieses apriorischen Geschehens vordringt, hat er, über jedes empirisch-gegenständliche Erkennen des Andern als solchen hinaus, die Möglichkeit, das Seiende im Ganzen von innen her, von seinem Ursprungsgrund her, zu begreifen als ein Anderes, dessen Andersheit aufgehoben ist in der Identität des einen Absoluten, das in seinem Andern sich selbst begreift[11].

Wenn wir zunächst absehen vom absoluten Idealismus Hegels, der darin schon ausgesprochen ist, kann so viel festgehalten werden: Ähnlich wie Heidegger sieht sich schon lange zuvor Hegel durch das Seinsproblem an das Wesen des Menschen verwiesen. Für ihn ist der Geist

[11] Trotz dieser „fundamentalontologischen" Absicht des Hegelschen Denkens wird Hegel von Heidegger zur „Metaphysik der Subjektivität" gerechnet, weil bei Hegel das Absolute — das Sein des Seienden — im Geiste zu sich kommt und sich so als absoluter Geist offenbart. Heidegger, dem selbst ein ontologischer Geistbegriff fehlt, mißversteht den wesentlich ontologischen Geistbegriff Hegels. „Geist" bedeutet für Heidegger „Subjekt". Insofern bei Hegel der Geist zum tragenden und entspringenlassenden Grund alles Seienden bestimmt wird, würde dies für Heidegger eine Reduktion auf die Subjektivität bedeuten, also: „Metaphysik der Subjektivität".

der Ort, an dem sich das Sein im Ganzen erschließt. Auch für ihn ist aber eine ausdrückliche Erfassung dieses Geschehens nicht unmittelbar möglich, sondern nur vermittelt durch die „Erfahrungen des Bewußtseins", die dadurch a priori ermöglicht sind. Die Totalität dieser Erfahrungen ist „Erscheinung des Geistes" in seinem Wesen, wissendes Zu-sich-kommen des Seins zu sein. So stellt sich Hegels Phänomenologie des Geistes die Aufgabe, die Gesamtheit der Bewußtseinserfahrungen des konkreten geschichtlichen Menschen zu umgreifen, zu analysieren und auf den letzten Grund ihrer Möglichkeit zurückzuführen — in einer Transzendentalphilosophie, deren Sinn Fundamentalontologie ist.

Zwar stehen bei Hegel die „Erfahrungen des Bewußtseins" — im Gegensatz zu Heidegger — unter einem gewissen Primat der Weisen des Wissens, also des theoretischen Verhaltens, doch wäre es einseitig, in der Phänomenologie eine bloße Analytik des Erkennens oder des Wissens zu sehen. Sie will vielmehr die Gesamtheit der menschlichen Erfahrungen überhaupt einfangen und handelt tatsächlich nicht nur vom Wissen, sondern auch vom sittlichen Wollen, von Recht, Gesetz und Schuld, von Kunst und Religion, sie geht nicht nur den Erfahrungen des individuellen Bewußtseins, des subjektiven Geistes, nach, sondern auch den Erscheinungsweisen des allgemeinen, objektiven Geistes; bestimmte geschichtliche Perioden in ihrer spezifischen Geistigkeit, soziologische Strukturen, politisch-staatliche Ordnungen, religiöse Weltanschauungen kommen zur Sprache — alles in der Absicht, den Menschen in seiner konkreten, geschichtlichen Existenz vor den Blick zu bringen und diese konkrete Ganzheit als „Erscheinung des Geistes" zu begreifen, d. h. als Totalität der Momente, in denen sich konkret offenbart, was der Mensch seinem Wesen nach ursprünglich ist: nämlich Geist und als solcher Ort der Bewußtwerdung der Ganzheit des Seins.

Wenn wir von Heidegger sagten, die transzendentale Problematik werde gegenüber Kant in ihrer Ausgangsbasis phänomenologisch erweitert und in ihrer Zielbestimmung ontologisch vertieft, so trifft dies nun ähnlich schon von Hegel zu: *Einerseits* geht es nicht allein um das Erkennen, sondern um die Totalität der menschlichen Erfahrungen, d. h. um die Totalität dessen, was den konkreten Menschen in seinem Sein konstituiert; denn er ist als endlicher Geist nichts anderes als die konkrete Allgemeinheit und dialektische Einheit der Inhalte seines Bewußtseins. *Anderseits* geht es nicht allein um Freilegung des apriorischen Wesensgrundes im endlichen Subjekt als solchen, sofern — wie gezeigt wurde — der endliche Geist als der Ort begriffen wird, an dem die absolute Ganzheit des Seins in ihrem Grund zu sich selbst kommt. Die transzendentale Frage greift darum über den Menschen als vereinzelt endliches Subjekt hinaus und hebt ihn auf in das Allgemeine, dessen Erscheinungsort er ist. So wird auch bei Hegel das Subjekt als einzelnes und endliches überstiegen und vom letzten umgreifenden Grund her in seinem Wesen aufgehellt.

Die bisher aufgezeigte Gemeinsamkeit betrifft allerdings nur die formale Struktur des Problems, der eine sachlich-inhaltliche Verschiedenheit der Verhältnis-

bestimmung zwischen dem Sein und dem Menschen von Anfang an zugrunde liegt. Den Gegensatz könnte man vorläufig so kennzeichnen: Bei Heidegger wird das Sein vom Menschen her gesehen, bei Hegel der Mensch vom Sein (vom Absoluten) her. Bei Heidegger scheint das „Sein" aufzugehen im menschlichen Entwurf: es ist das im vorgängigen Seinsverständnis entworfene Sein, d. h. es ist nicht mehr als die Sinngebung von Sein, welche die endliche Existenz von sich her und auf sich zu ursprünglich entwirft[12]. Bei Hegel dagegen wird der Mensch vom Absoluten her verstanden als der Ort, an dem die Ganzheit des Seins von ihrem absoluten Grund her zu sich kommt. So scheint nun Heideggers „Sein" unterzugehen in der Endlichkeit des sein-entwerfenden, sein-verstehenden Daseins, während bei Hegel der „endliche Geist" aufgeht, d. h. aufgehoben wird in der Unendlichkeit des Absoluten.

Dazu ist jedoch zu beachten, daß diese Kennzeichnung *Heideggers* zwar „Sein und Zeit" trifft oder wenigstens als mögliche Deutung dieses Werkes naheliegt. Sie trifft aber nicht den späteren Heidegger, der mehr und mehr den Menschen vom Sein her — und nicht das Sein vom Menschen her — versteht. So heißt es im Humanismusbrief: „Der Mensch ist und ist Mensch, insofern er der Ek-sistierende ist. Er steht in die Offenheit des Seins hinaus, als welche das Sein selber ist, das als der Wurf sich das Wesen des Menschen in ‚die Sorge' erworfen hat. Dergestalt geworfen steht der Mensch ‚in' der Offenheit des Seins" (PH 100). Und in der Einleitung zur Vorlesung „Was ist Metaphysik?": „‚Der Mensch existiert' bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist" (WM 15). So ist der Mensch vom Sein selbst „geworfen" in die Offenheit des Seins als „die Ortschaft der Wahrheit des Seins" (WM 13).

Auf der andern Seite ist zu beachten, daß bei *Hegel* auf Grund der „Aufhebung" und der so erreichten „Identität" nicht nur der Mensch vom Absoluten her, sondern nicht minder das Absolute vom Menschen her gedeutet wird und Wesenszüge des endlichen Geistes erhält: Das „Werden" des endlichen Geistes wird als „Werden" des Absoluten, d. h. des absoluten Geistes, metaphysisch absolut gesetzt. Dementsprechend bleibt auch das Endliche Moment des unendlichen Werdens und das Unendliche wird so vom Menschen her „verendlicht".

Hier wäre der Ansatzpunkt zum Verständnis der Philosophie der Geschichte bei Hegel und Heidegger: Das Sein selbst bzw. das Absolute wird so sehr in die Unmittelbarkeit des menschlichen Bewußtseins hineingenommen, daß es — wie der Mensch selbst — geschichtlich wird. So legt Heidegger in seinen späteren Schriften (bes. PH und Hw) in deutlicher Anlehnung an Hegel die Geschichte als „Seinsgeschichte" und „Seinsgeschick" aus, d. h. das entbergend-verbergende Zur-Sprache-kommen des Seins im menschlichen Dasein beruht auf dem „Geschick des Seins" (PH 75) und bedingt den Gang der Geschichte, ähnlich wie Hegels Absolutes in der Geschichte der Menschheit zur Entfaltung und Erscheinung kommt, so daß die jeweilige Geschichtsepoche vom „Geschick des Seins" her, d. h. als Moment der geschichtlichen Selbstwerdung des Absoluten, verstanden wird.

II.

Die Seinsproblematik ist, wie sich gezeigt hat, bei Heidegger wie bei Hegel zurückverwiesen auf das Wesen des Menschen, weil in ihm, dem „Dasein" bzw. dem „endlichen Geist", das Sein des Seienden a priori erschlossen ist und darum in transzendentaler Methodik thematisch

[12] Am schärfsten hat J. Hommes a. a. O. Heideggers Philosophie in dieser Richtung zu deuten versucht.

aufgewiesen werden kann. Die Frage ist nun, welche phänomenale Gegebenheit vom „Dasein" bzw. vom „Bewußtsein" zur Lösung des fundamentalontologischen Problems dargeboten wird und in welcher Weise sich dementsprechend die Freilegung des apriorischen Grundes vollziehen kann. Auch hierin geht Heidegger zunächst einig mit Hegel, wenn auch bald ein deutlicher Gegensatz aufscheint.

1. Beide, Heidegger und Hegel, setzen an im menschlichen Bewußtsein — obzwar Heidegger diesen Begriff vermeidet, um seinen Vorbelastungen zu entgehen. Damit stehen beide — so könnte es scheinen — im Rahmen des spezifisch neuzeitlichen Denkens, das seit Descartes die Selbstreflexion zum Ausgangspunkt und Schlüsselpunkt der Philosophie erwählt hat. Doch ist schon der erste Ansatz in einem durchaus anderen Sinne gemeint als etwa bei Descartes: Es gibt kein reines „Ego cogitans", kein reines Bewußtsein, das sich zuvor in geschlossener Immanenz seines Ich gewiß wäre, um dann nachträglich „auch" auf Anderes ausgreifen zu können. Es gibt kein reines Bewußtsein als festen Punkt, der den absoluten und voraussetzungslosen Anfang einer Systematik abgeben könnte, in der geradlinig, d. h. im Sinne Descartes: analytisch-deduktiv, fortgeschritten würde. Der Mensch ist immer schon beim Andern, bei der Welt, also „draußen", und vermag nur im Andern und durch das Andere ein bewußtes Bei-sich-sein zu realisieren.

Zwar ist in allem Gegenstandsbewußtsein das Ichbewußtsein auf ungegenständliche Weise mitgegeben. Soll aber ein reines Ich als der Faktor, der das Bewußtseinsgeschehen bedingt und trägt, herausgelöst werden, so ist das nur durch „Ausschaltung der natürlichen Einstellung" möglich, die Heidegger in der Husserlschen Form ablehnt[13]; denn ein reines Bewußtsein kann weder als primäre, dem Menschen ursprünglich zukommende Seinsverfassung vorgefunden werden, dergegenüber Bewußtsein von Anderem ein sekundäres, nachträglich hinzukommendes Element wäre, noch kann es jemals in solch abstrakter Isoliertheit im konkreten Bewußtseinserleben verifiziert werden. Diese Methodik kann darum nicht dienen, wo es sich gerade darum handelt, den Menschen in seiner konkreten, einheitlich-ursprünglichen Ganzheit vor den Blick zu bringen. Dies drückt sich denn auch bei Heidegger darin aus, daß er als die Grundverfassung des Daseins das „In-der-Welt-sein" ansetzt und auf seine ontologische Konstitution hin analysiert — in gewisser Entsprechung zum (gegenständlichen) „Bewußtsein" bei Hegel (sinnliches Bewußtsein, Wahrnehmung, Verstand), das dem „Selbstbewußtsein" vermittelnd vorausgeht.

a) *Heideggers* Existenzialanalyse nimmt ihren Ausgang vom In-der-Welt-sein als einem ursprünglichen und einheitlichen Phänomen. Wenn Menschsein In-der-Welt-sein heißt, so ist damit nicht nur vom ersten Ansatz her ein Begriff vom Menschen eingeführt, der dem Begriff eines

[13] Zur Begründung der Heideggerschen Ablehnung der Husserlschen Methodik der Reduktionen und überhaupt zum Verhältnis Heideggers zu Husserl vgl. L. Landgrebe, Phänomenologie und Metaphysik, Hamburg 1949, 83—100. Allerdings kehrt die phänomenologische Ausschaltung bei Heidegger in anderer Form wieder, nämlich in der „ontologischen Differenz" bzw. im „phänomenologischen Phänomenbegriff": das Seiende wird ausgeschaltet, damit das Sein selbst erfahren werde.

„reinen Ich" oder „reinen Bewußtseins" radikal entgegen ist, es ist auch gegen die „Ausschaltung" der natürlichen Einstellung zur Welt als Methode der Freilegung eines „ursprünglichen Weltbegriffs" die Entscheidung gefällt. Denn bei Heidegger geht es gerade um das In-der-Welt-sein als natürliche, d. h. „alltägliche" und „durchschnittliche" Seinsverfassung, in der sich der Mensch immer schon vorfindet und die es in ihrer ontologischen Konstitution zu erforschen gilt. Als Urgegebenheit zeigt sich hier aber: Das Dasein „geht ... nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‚draußen' bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem ‚Draußen-sein' beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne ‚drinnen', d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das ‚Gehäuse' des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten bleibt das erkennende Dasein als Dasein draußen" (SZ 62).

Dies wird in Heideggers Schrift „Vom Wesen des Grundes" noch schärfer verdeutlicht durch den Begriff der Transzendenz: „Wählt man für das Seiende, das wir je selbst sind und als ‚Dasein' verstehen, den Titel ‚Subjekt', dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als ‚Subjekt', um dann, falls gar Objekte vorhanden sind, auch zu transzendieren, sondern Subjektsein heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein. Das Transzendenzproblem läßt sich nie so erörtern, daß eine Entscheidung gesucht wird, ob die Transzendenz dem Subjekt zukommen könne oder nicht, vielmehr ist das Verständnis von Transzendenz schon die Entscheidung darüber, ob wir überhaupt so etwas wie ‚Subjektivität' im Begriff haben oder nur gleichsam ein Rumpfsubjekt in den Ansatz bringen" (WG 17 f.).

b) Und wieder: so verschieden die Auslegung des Phänomens auch durchgeführt wird — worauf wir noch zu sprechen kommen[14] —, so entspricht doch zunächst dieser Ansatz der Dialektik des Bewußtseins bei *Hegel*. Auch für ihn gibt es nicht ein reines Subjekt oder ein reines Ich, das in unmittelbarer und reiner, d. h. gegenstandsfreier Gewißheit seiner selbst bewußt wäre und erst nachträglich aus seinem „Innen" in ein „Außen" von Gegenständen träte. Wie für Heidegger das Subjekt (Dasein) wesenhaft In-der-Welt-sein ist, so ist für Hegel das Subjekt (Bewußtsein) wesenhaft Beim-Andern-sein. Es ist nicht etwas seinem Gegenstandsbezug in rein immanenter Identität Vorausliegendes, das erst nachträglich zu Anderem in Bezug tritt, sondern es ist wesenhaft das, was durch sein Anderes hindurch zu sich selbst kommt, in seinem

[14] Von Heideggers „Transzendenz als In-der-Welt-sein" (WG 19), sofern damit der apriori-ontologische Entwurf der Welt gemeint ist, sehen wir vorläufig ab; davon soll im III. Teil dieses Artikels gehandelt werden.

Anderen die Aktuierung des eigenen Wesens gewinnt. Dies geschieht darum in steter „Selbstentzweiung", d. h. in dialektischer Selbstnegation: Sofern es sich auf Anderes bezieht, entzweit es sich selbst und negiert die geschlossene Identität seiner selbst; sofern es mit dem Andern identisch wird, d. h. in der „Negation der Negation" die Andersheit des Andern aufhebt und hineinnimmt in die eigene Identität, vollzieht sich die je neue Selbstverwirklichung, -bereicherung und -erfüllung des Geistes. Darin offenbart sich der Geist als dialektischer Prozeß: als „Identität der Identität und Nichtidentität" (IV 78). D. h. er besitzt Sein und Bewußtsein nicht in starrer, toter Selbstidentität, die sich dem Andern absolut entgegensetzt, sondern als „sich auf sich beziehende Negativität", deren Wesen es ist, „durch die Negation nicht eines Andern sondern ihrer selbst identisch mit sich zu sein" (IV 539).

Von diesem Ansatz her wird klar, daß sich das Wesen des Geistes nur offenbart, wenn man ihn auf dem Weg seines dialektischen Werdens „durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekte" (IV 44) hindurch verfolgt. Erst die Totalität der durchlaufenen Bewußtseinsstufen, d. h. der Verhältnisse des Bewußtseins zum Gegenstand, läßt erkennen, was der Geist seinem Wesen nach ist — ähnlich wie bei Heidegger der Mensch in der konkreten Ganzheit seines In-der-Welt-seins phänomenologisch untersucht werden muß, damit sein ursprünglichstes Wesen, das „Sein des Daseins", in Erscheinung trete.

2. Dennoch liegt in der Analytik des Menschen, d. h. in der transzendentalen Rückführung auf die jener Ganzheit zugrundeliegende und sie a priori ermöglichende Wesensstruktur, ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen Heidegger und Hegel.

a) Bei *Kant* war die Durchführung einer transzendentalen Methodik von der Überzeugung getragen, daß die apriorischen Gründe der gegenständlichen Erkenntnis nur in deren Vollzug mitgegeben sind und gerade deshalb nie in ihrem apriorischen Charakter unmittelbar in sich selbst einsichtig werden können. Dies müßte durch eine Erkenntnis geschehen, die der empirisch gegenständlichen Erkenntnis vorausliegt oder hinter diese zurückgreifen könnte, ohne jedoch von ihr vermittelt zu sein. Nun ist für Kant Anschauung wesentlich empirisch-sinnliche Anschauung, und das Verstandesdenken ist ebenso wesentlich auf den empirisch angeschauten Gegenstand angewiesen, d. h. allgemein: Erkenntnis ist für Kant empirisch-gegenständliche Erkenntnis. Die apriorischen Strukturen des Subjekts sind denn auch keinerlei inhaltliche Gegebenheiten, die in sich selbst zum „Gegenstand" einer, wenn auch nicht empirisch-gegenständlichen, Anschauung werden könnten. Vielmehr sind sie für Kant rein formale Bestimmungen, die mit der empirischen Inhaltlichkeit des Gegenstandes ungegenständlich und uninhalt-

lich mitgegeben sind. Darum können sie nur durch Analyse des Gegenstandes faktisch vollzogener Erkenntnis bzw. durch rational rückschließende Deduktion ausdrücklich gemacht werden.

b) Bei *Hegel* bleibt der rein formale Charakter des Apriori bewahrt. So besteht auch für ihn die Unmöglichkeit, das Apriori in unmittelbarer Erkenntnis wahrzunehmen, und die Notwendigkeit einer mittelbaren Erkenntnis, die durch den faktischen Vollzug gegenständlicher Erkenntnis vermittelt wird. Zwar besteht zwischen allen in der Phänomenologie des Geistes durchlaufenen Stufen des Bewußtseins jeweils ein transzendentales Begründungsverhältnis, so daß der ganze Gang der Phänomenologie von der Bewegung transzendentaler Ursprungsenthüllung getragen ist, doch sind alle erreichten Stufen durch den je neuen Gegenstand inhaltlich bestimmt: Der Weg des Bewußtseins „geht durch alle Formen des Verhältnisses des Subjekts zum Gegenstande durch" (IV 44). Zugleich aber ist der ganze Prozeß des Bewußtseins „formal" bestimmt durch die Form der dialektischen Bewegung, die sich „hinter dem Rücken" des Bewußtseins vollzieht (vgl. II 79) und erst am Ende der transzendentalen Rückführung ausdrücklich begriffen wird, ohne jedoch aufzuhören, rein „formal" zu sein, und ohne in irgendeiner Weise zum „Inhalt" zu werden. Es ist „die dialektische Bewegung, die das Bewußtsein sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt" (II 78), d. h. die in allen gegenständlichen Bewußtseinsverhaltungen wirksam ist, aber erst jetzt als das offenbar wird, was als apriorischer Grund dem Bewußtsein den je „neuen wahren Gegenstand entspringen" läßt (vgl. ebd.). So wird die Ganzheit der durchwanderten Inhalte als die notwendige inhaltliche Konkretions- und Manifestationsweise jener formal-apriorischen Gesetzlichkeit im Grunde des endlichen Geistes, der dialektischen Bewegung als solcher, verstanden. Die Erscheinungen, in denen sich das Wesen des Geistes kundtut, d. h. die „phänomenal" gegebenen Bewußtseinsinhalte, sind durchwegs gegenständlicher Art. Nur durch nachträgliche Reflexion wird es möglich, das darin ungegenständlich implizierte formale Apriori ausdrücklich ans Licht zu bringen. Dies geschieht in rationaler, dialektisch-spekulativer Vermittlung, deren Ergebnis eine neue „vermittelte Unmittelbarkeit" ist, aber nicht die Unmittelbarkeit einer inhaltlich neuen, wenn auch ungegenständlichen, Erkenntnis, sondern die Unmittelbarkeit einer neuen Vernunfteinsicht, welche die Inhaltlichkeit gegenständlicher Erkenntnis voraussetzt, aber formal tiefer durchdringt.

c) *Heidegger* steht hier zu Kant wie zu Hegel in einem Gegensatz, der durch die phänomenologische Methode transzendental-fundamentalontologischer Grundfreilegung bedingt ist, oder genauer: durch Heideggers „phänomenologischen Phänomenbegriff", in dem er sich ge-

rade von der phänomenologischen Methode Husserls und seiner früheren Schule unterscheidet[15].

Phänomenologie bedeutet für Heidegger: „Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen" (SZ 34). Phänomen ist das „Sich-an-ihm-selbst-zeigende" (SZ 28), das, was einem „schlicht hinsehenden Vernehmen" (SZ 33) offenbar wird. Doch geht es grundsätzlich nicht um das „vulgäre Phänomen", d. h. um das empirisch Anschaubare, sondern um das „phänomenologische Phänomen": „Was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen, je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden, und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende ... sind Phänomene der Phänomenologie" (SZ 31). Dies wird von Kant her erläutert: Im empirisch Angeschauten (dem vulgären Phänomen) sind die „Formen der Anschauung" unthematisch mitgegeben und können thematisch zum Sich-zeigen gebracht werden (als phänomenologische Phänomene). „Denn offenbar müssen sich Raum und Zeit so zeigen können, sie müssen zum Phänomen werden können, wenn Kant eine sachgegründete transzendentale Aussage damit beansprucht" (ebd.). Phänomen der Phänomenologie ist also das, „was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt" und „gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht" (SZ 35). Es ist zwar im empirisch-gegenständlich Sich-zeigenden als apriorische Bedingung seiner Möglichkeit immer schon mitgegeben, aber „es ist seinem Wesen nach notwendig Thema einer ausdrücklichen Aufweisung" (ebd.). Dies trifft in ausgezeichneter Weise vom „Sein des Seienden" zu. Darum die Schlußfolgerung: „Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich. Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden" (ebd.).

Damit ist die phänomenologische Methode grundsätzlich und ausschließlich in den Dienst der transzendental-fundamentalontologischen Problematik gestellt. Das heißt einerseits, daß Heideggers Phänomenologie selbst allein in dieser Fragerichtung zu verstehen ist: Es geht um die Aufhellung dessen, was als apriori-konstitutiver Möglichkeitsgrund des empirisch Sich-zeigenden in dessen gegenständlicher Gegebenheit ungegenständlich mitgegeben ist, aber „zunächst und zumeist", d. h. der natürlich-alltäglichen, nämlich empirisch-gegenständlichen Erkenntnishaltung, verdeckt und verstellt bleibt und erst durch methodische Freilegung, durch Wegräumen der Verdeckungen und Verstellungen thematisch ans Licht gebracht werden muß. Dieser apriori-konstitutive Grund ist aber das Sein des Daseins, das als In-der-Welt-sein durch „Transzendenz" charakterisiert ist. Sie bedeutet nicht Transzendenz auf Seiendes, sondern „offenstehendes Innestehen in der Unverborgenheit des Seins" (WM 15), das als „das transcendens schlechthin" (SZ 38) „über jedes Seiende und über jede mögliche seiende Bestimmtheit von Seiendem hinausliegt" (ebd.). Das Sein des Daseins, das in der Offenheit des Seins überhaupt steht und so die apriorische Bedingung dafür bietet, daß Seiendes ihm gegenständlich „begegnen" kann, muß auf die ursprünglichsten Seinsweisen analysiert werden, die ein solches

[15] Vgl. L. Landgrebe a. a. O.

Geschehen ontologisch-konstitutiv ermöglichen. Es geht also nicht mehr um Phänomene irgendwie gegenständlicher Art, sondern Phänomen der Phänomenologie Heideggers ist allein das Sein des Daseins, das eine „existenziale Analytik" freilegen will.

Damit wird jedoch anderseits der Vollzug einer Transzendentalphilosophie bzw. Fundamentalontologie wesentlich determiniert und eine Vorentscheidung getroffen über die Natur jenes Apriori, das es erst zu erforschen gilt. Es wird vorausgesetzt, daß es zum „Phänomen" werden, d. h., wenn auch erst auf Grund methodischer Freilegung, zu unmittelbarem „Sichzeigen" gebracht und der Unmittelbarkeit „schlicht hinsehenden Vernehmens" zugänglich gemacht werden kann. Da aber jener apriorische Grund das Sein des Daseins ist, in dem das Sein überhaupt „offensteht", ist zugleich eine Vorentscheidung getroffen über die Natur des Seins selbst. Es wird vorausgesetzt, daß es etwas ist, was unmittelbar vernehmbar oder erfahrbar ist, wenn auch — wiederum — erst nach vermittelnder Freilegung. Und hier liegt der Gegensatz zu Kant wie zu Hegel: Es handelt sich nicht mehr um formal-apriorische Bedingungen gegenständlicher Erkenntnis, die nur durch Analyse der gegenstandsbezogenen Bewußtseinsverhalte expliziert werden können, sondern um unmittelbares „Zum-Sichzeigen-bringen" des Grundes, der jedem gegenständlich-ontischen Verhalten als ermöglichendes Apriori vorausliegt. Diese Aufgabe stellt sich Heideggers Existenzialontologie, zu der es bei Hegel noch keine Parallele gibt[16].

Damit ist weiter gesagt, daß bei Heidegger das Apriori nicht mehr — wie bei Kant und Hegel — rein „formalen" Charakter haben kann, sondern eine „inhaltliche", wenn auch ungegenständliche Bestimmung tragen muß. Diese apriorische Inhaltlichkeit wird aber ursprünglich und ganzheitlich nicht in einem rationallogischen Denkvollzug offenbar[17], sondern in unmittelbaren Erlebnisgehalten emotional-affektiver, also vor-rationaler und vor-logischer Art: in — „ontologischen", nicht „ontischen", d. h. nicht gegenstandsbezogenen — Stimmungen und Befindlichkeiten, in der Angst als der Grundbefindlichkeit (SZ 184 ff., vgl. WM 29 ff.) usw., worin sich das Sein selbst einer ontologischen Erfahrung erschließt.

In der so erreichten Unmittelbarkeit der transzendentalen Grundfreilegung besteht ein bedeutsamer Gegensatz zwischen Heidegger und Hegel: Während jener eine transzendentale Empirie[18] des phänomenologisch Sich-zeigenden postuliert, die jedem begrifflich-rationalen Denkprozeß vorausliegt, vollzieht sich die Erfassung des apriorischen Grundes bei Hegel wesentlich in rational-spekulativer Durchdringung der unmittelbaren Erfahrungsgehalte, und zwar im Denken der „spe-

[16] Gerade hierin wirkt bei Heidegger deutlich Husserls Fassung der transzendentalen Frage nach.

[17] Dies wird noch unterstrichen durch Heideggers immer wiederkehrende Polemik gegen die „Logik" (z. B. WM 33, 43 f.) und gegen die „Vernunft" (z. B. Hw 247).

[18] Vgl. Joh. B. Metz, Heidegger und das Problem der Metaphysik: Schol 28 (1953) 4.

kulativen Vernunft", die sich über den dem gegenständlich Einzelnen zugeordneten „abstrakten Verstand" erhebt.

3. Dieser Gegensatz mildert sich jedoch dadurch, daß einerseits bei *Hegel* dialektisch-spekulatives Denken nicht eine willkürlich subjektive Denkmethodik meint, die sich von außen her des Gegenstandes bemächtigt, sondern die innere Bewegung der Sache selbst, die im Denken aufgenommen und mitvollzogen wird. Noch mehr: es ist die Bewegung, aus der dem Bewußtsein „der neue wahre Gegenstand entspringt" (II 78); es ist der den Gegenstand (das Seiende) entspringenlassende Grund, d. h. — nach Heideggers Interpretation, der wir hier folgen dürfen — das Sein des Seienden (vgl. Hw. 166 f.). Die transzendentale „Umkehrung des Bewußtseins" bedeutet also, daß diese dialektische Bewegung, die sich zunächst „hinter dem Rücken" des Bewußtseins vollzieht, nun ausdrücklich offenbar und im Denken mitvollzogen wird. Sofern es ein Geschehen ist, welches das Einzelsubjekt transzendiert und es zum „passiven" Ort seiner Erscheinung und Bewußtwerdung macht, kann Hegel von einem *„reinen Zusehen"* (II 77) reden — ein Wort, das zu Heideggers „schlicht hinsehendem Vernehmen" und zum Grundanliegen moderner Phänomenologie überhaupt in seltsamer Parallele steht. Es gibt demnach auch bei Hegel etwas wie eine „transzendentale Empirie", wenn sich diese auch — im Gegensatz zu Heidegger — wesentlich im dialektischen Denken der „spekulativen Vernunft" realisiert.

Anderseits ist in *Heideggers* methodischer Freilegung des „phänomenologischen Phänomens" eine dialektische Negation am Werk, die der Dialektik Hegels nahesteht. Heideggers *„ontologische Differenz"* zwischen Seiendem und Sein bzw. zwischen „ontischer" und „ontologischer" Erkenntnis entspricht in etwa der Unterscheidung Hegels zwischen „abstraktem Verstand" und „spekulativer Vernunft". In beiden Fällen ist es ein zweischichtiges Denken: Ontisches bzw. abstraktes Denken ist dem empirisch Seienden zugeordnet. Es ist die Ebene, auf der die formale Logik ihr Recht hat, weil es sich hier um das Faktische und Einzelne handelt, das noch nicht auf seinen Grund hin überstiegen wird. Dies geschieht auf der zweiten, wesensverschiedenen Erkenntnisstufe: Heideggers „ontologisches" Erkennen hebt sich vom Seienden ab und sucht den umfassenden Grund des Seienden, das Sein selbst, unmittelbar zu erfahren, genauer: sie sucht die ontologische Lichtung des Seins, die erfahrungsvorgängig im Grunde des menschlichen Wesens immer schon geschieht, ausdrücklich zu machen. Hegels „spekulative Vernunft" überwindet den abstrakten Verstand, hebt das Einzelne im Allgemeinen auf und sucht es im dialektischen Denken von seinem Ursprungsgrund her in seinem metaphysischen Wesensgefüge einsichtig zu machen. Zwischen beiden Schichten steht die Negation,

und in ihrem Vollzug besteht die „Umkehrung des Bewußtseins" (II 79), die Heidegger ausdrücklich von Hegel entlehnt: „Die Philosophie ist ... nach Hegel die ‚verkehrte Welt'" (WM 22).

So erscheint auch bei Heidegger das Sein als das Nichts, d. h. das Nicht-Seiende, und es wird beim Entgleiten des Seienden im Ganzen in der Angst erfahren (WM 30 f.). Aber das Nichts ist der „Schleier des Seins" (WM 46), „dieses Nichts west als das Sein" (WM 41). Wie Hegels Negation nicht reine Negation im Sinne logischer Kontradiktion ist, sondern Position eines korrelativ Entgegengesetzten[19], wie das Nichts am Anfang der Logik Hegels nicht ein absolutes Nichts meint, sondern als Inbegriff der metaphysischen Sphäre steht, in der das Seiende aufgehoben und auf seinen Grund reflektiert ist[20], so meint auch Heideggers Nichts nicht ein absolutes Nichts als Ergebnis gedanklicher Negation, sondern eine positive, wenn auch nicht gegenständlich nach Art des Seienden faßbare Wirklichkeit: das Sein. Die Negation, bzw. bei Hegel die „Negation der Negation", hat hier wie dort die Funktion einer Ausschaltung der empirischen Verdeckungen des apriorischen Grundes. Bei Heidegger ist es die Negation des Seienden und seiner seienden Bestimmtheit, damit das Sein selbst offenbar werde (vgl. SZ 38), bei Hegel die Negation der Einzelheit und Endlichkeit, damit das Allgemeine und Unendliche als der metaphysische Grund aller einzelnen endlichen Momente durch die Negation vermittelt werde. Die so vermittelte Grundfreilegung bleibt aber an die vorgängige Unmittelbarkeit ontischen bzw. abstrakten Erkennens zurückgebunden und fordert eine vermittelnde Negation, durch die hindurch eine „vermittelte Unmittelbarkeit" erreicht wird.

Dem scheint zu entsprechen, daß Heideggers Sein so wenig wie Hegels Absolutes ein „Jenseits", ein in sich stehendes Anderes meint gegenüber dem Seienden und Einzelnen, sondern dessen ontologischen Grund, der wesenhaft im Vollzug des Begründens Grund ist. Nach Hegel ist der Grund nur, insofern er „Grund von Etwas, von einem Andern" ist (vgl. VIII 281); dem entspricht Heideggers Wort, daß „das Sein nie west ohne das Seiende" (WM 41). So scheint sich auch zwischen dem Sein und dem Seienden ein ähnlich dialektisches, wechselseitig konstitutives Verhältnis anzudeuten wie zwischen Hegels Absolutem und seinen Momenten, bzw. zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, oder dem Unendlichen und dem Endlichen: Das Seiende ist seiend durch das Sein, es hat seinen Grund im Sein; aber das Sein ist nur Sein im Begründen des Seienden, so daß dieses konstitutiv eingeht in das Wesen des Seins selbst. Eine genaue Bestimmung dieses Verhältnisses wäre nur auf Grund eingehender Analysen zahlreicher Texte Heideggers möglich, was hier nicht geleistet werden kann. Doch scheint sich Heideggers Gedanke in der angedeuteten Richtung zu bewegen, wie sich hier überhaupt die ganze Frage nach einer dialektischen Denkstruktur Heideggers stellen müßte[21].

[19] Vgl. meine Arbeit: Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952, 39—55.

[20] Vgl. a. a. O. 132 (Anm. 23) und meinen Artikel „Dialektik und Analogie des Seins": Schol 26 (1951) 70 f.

[21] Vgl. bes A. Diemer a. a. O., der dialektische Denkstrukturen bei Heidegger nachzuweisen sucht, in der Dreiheit von Befindlichkeit, Verstehen, Rede, bzw. in der

III.

Der Vollzug der transzendentalen Rückführung in Heideggers „Sein und Zeit" und in Hegels „Phänomenologie des Geistes" kann nicht im einzelnen verfolgt werden. Wohl aber muß das jeweilige Gesamtergebnis festgehalten werden. Denn hier zeigt sich wieder eine überraschende Gemeinsamkeit einer dialektischen Grundstruktur als des apriorischen Wesens des Daseins bzw. des Geistes, wenn auch in der Ausdeutung dieser Grundstruktur der schärfste Gegensatz zwischen Heidegger und Hegel zutage tritt.

1. Nachdem *Heidegger* in phänomenologischer Analyse die existenzial-ontologisch konstitutiven Seinsverfassungen des Daseins als In-der-Welt-seins aufgewiesen hat, stößt er auf eine ganzheitliche Grundstruktur, die er als „Sorge" bezeichnet. „Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen muß ... in folgender Struktur gefaßt werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-)als-Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)" (SZ 192). Zum Verständnis dieser Formel ist anzumerken: Die Sorge ist das „Sein des Daseins" und als solches das Erste und Ursprünglichste, das ontologisch das Dasein ausmacht. Sie ist der entspringenlassende Grund aller Seinsverfassungen, die sich schon phänomenal gezeigt haben. Sie ist darum die umfassende, ganzheitliche Grundstruktur, die sich in allen vereinzelt abgehobenen Seinsverfassungen durchhält, ihnen a priori zugrunde liegt und sich in ihnen „vorgängig und mitgängig" immer schon zeigt, aber jetzt erst thematisch zum Sich-zeigen gebracht ist. „Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit ‚vor' d. h. immer schon in jeder faktischen ‚Verhaltung' und ‚Lage' des Daseins" (SZ 193). Als allgemeinste, allen menschlichen „Verfassungen" und „Verhaltungen" a priori zukommende Grundstruktur ist sie notwendig „formal" — wie Heidegger selbst sie bezeichnet (SZ 192) —, abgehoben von jeder besonderen Inhaltlichkeit[22].

Dreiheit von „Wobei", „Wozu", „Worumwillen" Prototypen der dialektischen Struktur sieht und so weit geht, die Frage zu stellen, „ob nicht auch Heidegger wie ja die meisten Dialektiker doch immer wieder ein Opfer der eigenen Methode würde" (555). Dazu ist aber zu bedenken, daß nicht jede Dreiheit als solche schon „dialektisch" ist und daß Heideggers Dialektik, wenn von einer solchen gesprochen werden darf, doch — wie auch Diemer sagt — „bei aller Parallelität zu Hegel von dieser doch wieder grundverschieden ist" (ebd.). Hier wären noch viele Fragen zu klären und Einzelanalysen vorzunehmen. Auch stellt sich die Frage, ob Heidegger damit nicht schon die Phänomenologie als Methode preisgibt. Schon in „Sein und Zeit" wird die Methode nicht so ausschließlich, wie sie grundsätzlich angesetzt wird, auch tatsächlich durchgehalten, während sie in späteren Schriften weder grundsätzlich noch tatsächlich jemals wiederkehrt. Ohne ausdrücklich verworfen zu werden, wurde die Methode praktisch aufgegeben zugunsten eines spekulativen Denkens, das sich aber der eigenen Methode nicht voll bewußt wird.

[22] Das scheint unserer früheren Deutung zu widersprechen: Wir sagten oben, daß bei Heidegger im Gegensatz zu Kant und Hegel das Apriori nicht mehr rein formal bleibt und deshalb nicht nur aus einer Analyse des Erkenntnisvollzugs er-

Zur Sinnbestimmung dieser formalen Strukturganzheit müssen die Einzelelemente der Formel knapp erläutert werden: 1. *„Sich-vorweg-sein"* bedeutet: „Dasein ist immer schon ‚über sich hinaus' nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist" (SZ 192). Das Dasein „ist" nicht in der Weise statisch ruhenden Selbstbesitzes, sondern in der Weise dynamischen Seinsvollzugs im je neuen Ausgriff auf vorausliegende, genauer: voraus-entworfene Möglichkeiten des Seins (Seinkönnen). Sorge als Strukturganzheit meint diese dynamische Seinsweise des Daseins. 2. Sich-vorweg-sein bedeutet weiter *„Schon-sein-in-der-Welt"*, d. h.: Sofern das Dasein dynamisch als Sich-vorweg-sein existiert und transzendiert, entwirft es „Welt" als apriorische Ganzheit der Möglichkeiten des eigenen Seinsvollzuges (des Seinkönnens). Dasein „ist" nur im Entwerfen seiner Welt, d. h. es ist wesenhaft Ausgriff auf sein Seinkönnen und als solcher wesenhaft In-der-Welt-sein[23]. 3. Darin ist die ontologische (apriorische) Grundverfassung ausgedrückt, die sich jedoch notwendig ontisch (faktisch-empirisch) auswirkt im *„Sein-bei-innerweltlich-begegnendem-Seienden"*. In-der-Welt-sein als Weltentwurf des Daseins ist apriorische Bedingung nicht nur der Möglichkeit sondern der Notwendigkeit, daß das Dasein immer schon ontisch „beim Seienden" ist. Es bliebe Entwurf eines leeren Horizonts, wenn nicht innerhalb seiner Seiendes begegnen und ergriffen werden könnte. Der Entwurf des eigenen Seinkönnens weist so zurück in den Raum des Seienden: Inmitten von Seiendem und sich verhaltend zu Seiendem hat das Dasein je neu das eigene Seinkönnen zu ergreifen und zu verwirklichen.

Hier wird schon die Parallele zu *Hegel* deutlich: Am Ende der in der „Phänomenologie des Geistes" vollzogenen transzendentalen Rückführung erscheint das „absolute Wissen" als ursprüngliches Apriori, das dann unter dem Titel „reines Wissen" den Anfang der „Wissenschaft der Logik" bildet und dort in der Reinheit seiner formalen Struktur in der Dialektik des „reinen Seins" bzw. des „reinen Wissens" zum Ausdruck kommt[24]. Sie bedeutet die dynamische Urbewegung des Geistes, der in steter Selbstnegation, in stetem Ausgriff über sich hinaus auf sein Anderes, er selbst „wird", d. h. in der „Negation der

schlossen wird, sondern daß es als Gegenstand unmittelbarer phänomenologischer Aufweisung auch notwendig eine sich darbietende Inhaltlichkeit fordert. Hier erscheint dagegen wieder eine rein formale Struktur als apriorischer Grund. Doch ist dies kein Widerspruch: Die in einer Mehrzahl von existenzialen Verfassungen sichtbar gewordene apriorische (ontologische) Inhaltlichkeit zeigt sich hier bestimmt von einer durchgehenden formalen Grundstruktur, welche demnach nicht das Sein des Daseins in seiner konkret-inhaltlichen Ganzheit selbst ist, sondern die jene Ganzheit prägende abstrakt-formale Struktur. Allerdings erhebt sich dann das Bedenken, ob eine Formalstruktur als solche noch ein möglicher Gegenstand phänomenologischer Aufweisung ist. Zu unmittelbarem Sich-zeigen gebracht werden kann immer nur das je einzelne faktische Verhalten. Erst aus der Gesamtheit derartiger Phänomene kann deren gemeinsame Grundstruktur abgehoben werden, aber nicht mehr durch „schlicht hinsehendes Vernehmen", sondern durch rationale Reflexion und Abstraktion.

[23] Dasein und Welt „‚gibt es' nur in der transzendentalen Synthesis der Dialektik von transzendierendem Weltentwurf und transzendent-entworfener Welt": Joh. B. Metz a. a. O. 11.

[24] Vgl. IV 87ff. Daß der Dialektik des reinen Seins der Charakter einer reinen, d. h. vor-inhaltlichen, Formalstruktur zukommt, habe ich an anderen Orten gezeigt: Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952, 128—135, und: Dialektik und Analogie des Seins: Schol 26 (1951) 65—73.

Negation" die Andersheit des Andern aufhebt und die Selbstverwirklichung (Aktuierung) des eigenen Wesens gewinnt. Sofern diese dialektische Bewegung als apriorische Urdynamik des Geistes jeder inhaltlichen Selbstentfaltung als deren Grund vorausliegt, ist es eine „reine", d. h. jedem Inhalt vorgängige, Bewegung, die zunächst rein formal den Horizont der eigenen Selbstverwirklichung im Anderssein, d. h. den Horizont der eigenen Möglichkeiten des Seins, voraus-entwirft.

Wie Heideggers ontologischer Weltentwurf noch leerer und formaler Entwurf ist, der dem Begegnen von Seiendem vorausliegt und es ermöglicht, so ist Hegels „reines Sein" bzw. „reines Wissen" noch inhaltlich leer und rein formal — es ist „reines Nichts", d. h. Nichts allen Inhalts. Wie sich aber Heideggers ontologisches In-der-Welt-sein notwendig ontisch konkretisiert zu Sein-bei-innerweltlich-begegnendem-Seienden, so muß sich auch Hegels „reines Sein" = „reines Wissen" inhaltlich konkretisieren im „Werden", d. h. in der Selbstwerdung des Geistes im Raume bestimmter Inhaltlichkeit, die von jener formalen Urbewegung ergriffen wird bzw. aus ihr entspringt.

2. Wenn hier eine deutliche Gemeinsamkeit Heideggers mit Hegel zum Vorschein kommt, sofern beide in der Formalstruktur einer dynamisch-dialektischen Bewegung den ursprünglichsten Wesensgrund des Menschen — des Daseins bzw. des Geistes — ansetzen, so besteht doch in der Auslegung dieser Struktur ein tiefer Gegensatz. Bei *Heidegger* ist der *Entwurf der Welt* ein „entwerfender Überwurf" (WG 36), der ontologisch, nicht ontisch, zu verstehen ist, d. h. der das (ontisch) Seiende nicht erst ins Sein setzt, sondern im Sein voraussetzt und den (ontologischen) Horizont bildet, innerhalb dessen Seiendes begegnen und Dasein zu ihm sich verhalten kann.

„Die Welt wird als die jeweilige Ganzheit des Umwillen eines Daseins durch dieses vor es selbst gebracht. Dieses Vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können" (WG 36). Indem das Dasein seinem Wesen nach stets vorgreift auf seine Möglichkeiten — „als das, worumwillen Dasein existiert" (WG 34f.) — und diese in ihrer Ganzheit sich vorausentwirft, bildet es seine Welt und damit den apriorischen Horizont für ein faktisches Begegnen von Seiendem. Weil dieser Entwurf ontologisch, nicht ontisch, gemeint ist, bedeutet er einen „Überwurf der entworfenen Welt über das Seiende. Der vorgängige Überwurf ermöglicht erst, daß Seiendes als solches sich offenbart" (WG 36). Dies nennt Heidegger den „Welteingang des Seienden": Er ist „kein Vorgang am eingehenden Seienden, sondern etwas, das ‚mit' dem Seienden ‚geschieht'. Und dieses Geschehen ist das Existieren von Dasein, das als existierendes transzendiert ... Und nur wenn diese Urgeschichte, die Transzendenz geschieht, d. h. wenn Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins in das Seiende einbricht, besteht die Möglichkeit, daß Seiendes sich offenbart" (ebd.).

So hat Heideggers ganze Entwurfproblematik ihren Sinn als Frage nach der apriorischen Ermöglichung endlicher Erkenntnis, die — wie

Heidegger im Kantbuch in aller Schärfe betont (vgl. K 32ff.) — als endliche Erkenntnis hinnehmend und deshalb gegenständlich ist; d. h. ihr wird das Seiende nicht im „Ent-stand", sondern als „Gegen-stand" offenbar, da sie nicht als absolutes Erkennen (intuitus originarius) den Gegenstand „entspringen läßt", sondern als endliche Erkenntnis (intuitus derivatus) vom begegnenden Seienden „affiziert" werden muß.

Damit steht Heidegger in Gegensatz zu *Hegels Idealismus:* Für diesen bedeutet die Urdialektik des Geistes jene Bewegung, die dem Bewußtsein „den Gegenstand entspringen läßt" (vgl. II 78). Da aber für Hegel das Gegenstandsein des Gegenstandes sein Erscheinen ist, dieses aber nicht Erscheinung eines verborgenen An-sich-seins, sondern das Erscheinen des An-sich-seienden selbst ist, so ist die dialektische Bewegung dasjenige, was das Erscheinende in die Erscheinung und d. h. das Seiende in das Sein bringt: das Sein des Seienden[25]. Darum ist die dialektische Bewegung in ihrer formalen Struktur nicht nur das reinste und ursprünglichste Wesen des Geistes, sondern zugleich auch die reinste, d. h. vor-inhaltliche, Bestimmung des Seins überhaupt, insofern alles Seiende dieser metaphysischen Urbewegung entspringt und in seinem Wesen und Werden von ihr durchwaltet ist[26].

Daraus könnte geschlossen werden: Wie Heideggers Entwurf „ontologisch", d. h. vor-ontisch, als Möglichkeitsbedingung für „ontisches" Begegnen von Schon-Seiendem, gemeint ist, so bedeutet die Dynamik des Geistes bei Hegel ein „ontisches" Entspringenlassen des Seienden als solchen. Von Heidegger wird so das Seiende vorausgesetzt als „Gegenstand" rezeptiver Erkenntnis, bei Hegel dagegen ursprünglich gesetzt in produktiver Erkenntnis des Seienden im „Ent-stand". Und d. h. weiter: Heidegger will die Endlichkeit des menschlichen Erkennens erklären, während Hegel die Endlichkeit in der Unendlichkeit „aufhebt".

Zu diesem Gegensatz ist aber zu beachten, daß nach Hegel nicht der „endliche Geist" als solcher das setzende Prinzip des Seienden ist, sondern das Absolute, das sich in seinen endlichen Momenten entfaltet. Darum ist die dialektische Bewegung in ihrer formalen Struktur nicht nur das Wesensgesetz des endlichen Geistes als solchen, auch nicht nur die reinste Bestimmung des Seins alles Seienden, d. h. der Hegelsche Seinsbegriff schlechthin, sondern zugleich schon „die erste, reinste d. i. abstrakteste Definition des Absoluten" (IV 78), insofern das Absolute dasjenige ist, was sich in seinem Andern selbst entfaltet, das Andere als Anderes aus sich heraussetzt, aber seine Andersheit aufhebt und es als Moment der eigenen Werdebewegung zurücknimmt in die eigene Identität. Da dies ein Geschehen ist, das sich zunächst „hinter dem Rücken" des Bewußtseins verborgen vollzieht, findet der

[25] Vgl. die Deutung Heideggers: Hw 165 f.

[26] „Die Analyse des Anfangs gäbe ... den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins, — oder in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins — oder der Identität der Identität und Nichtidentität. Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d. i. abstrakteste Definition des Absoluten angesehen werden" (IV 78). Vgl. dazu: Das dialektische Sein in Hegels Logik 132 f.

endliche Geist seinen Gegenstand zunächst faktisch vor. So gibt es — auf dieser ersten Erkenntnisstufe: des empirischen Geistes der Phänomenologie — auch für Hegel so etwas wie hinnehmende Erkenntnis als eine Gegebenheit, die von ihrer apriorischen Möglichkeitsbedingung her erklärt werden muß. Die Ermöglichung sieht Hegel darin, daß der absolute Seinsgrund selbst als das setzende Prinzip des Seienden im endlichen Geist zum Bewußtsein kommt.

Wenn nun nach ausdrücklicher Erfassung dieses apriorischen Geschehens — im „absoluten Wissen" — Hegels Logik versucht, das Seiende im Ganzen von seinem entspringenlassenden Grund her einzusehen, so bedeutet auch das nicht eine ursprüngliche Setzung des Seienden im Ganzen, sondern dessen Setzung im Nachvollzug einer Setzung im Urvollzug: Insofern das empirische Wissen der Phänomenologie dem reinen Wissen der Logik vorausgeht, käme eine ursprüngliche Setzung zu spät, und die Phänomenologie würde von der Logik nicht nur „aufgehoben" im Hegelschen Sinn, sondern zur Sinnlosigkeit herabgesetzt. Überdies begreift sich der einzelne endliche Geist selbst als Setzung (d. h. als Gesetztes) einer allgemeinen und unendlichen Bewegung der Selbstentfaltung des Absoluten, die über das Einzelne und Endliche hinausgreift und dieses als sein Moment umgreift. So versteht sich der endliche Geist nicht als reine Selbstsetzung, wohl aber als den Ort, an dem der absolute Seinsgrund zum Bewußtsein kommt — „Geist wird" — und das ursprüngliche Geschehen der entspringenlassenden Setzung des Seienden im Ganzen bewußt begreift.

Der Erkenntnisprozeß des endlichen Geistes meint weder in der empirischen noch in der logischen Sphäre eine „ontische" Setzung, die das Seiende erst hervorbringt. Sofern von Setzung gesprochen werden darf, ist sie ein „ontologisches" Geschehen, das einerseits — im Hinblick auf den empirischen Bereich — den Charakter eines vorgängigen Entwurfes hat, der die Erfahrung von Seiendem ermöglicht, anderseits — im Hinblick auf den logischen Bereich — den Charakter nachvollziehender Setzung, in der die ursprüngliche Setzung des Seienden nachträglich im Bewußtwerden des setzenden Prinzips, des Seins alles Seienden, und seiner notwendigen Selbstentfaltung in die Vielfalt von Seiendem einsichtig wird. Damit wird aber der „ontologische" Entwurf selbst absolut gesetzt als vollkommener Nachvollzug der ursprünglichen, das Seiende „ontisch" begründenden Setzung und verliert so seinen reinen Entwurfcharakter, während anderseits die „ontische" Setzung nach den Strukturen des „ontologischen" Entwurfes ausgelegt wird. So wird folgerichtig das einzelne endliche Seiende „aufgehoben" in der Allgemeinheit und Unendlichkeit als Moment einer absoluten Werdebewegung des Seins selbst, d. h. das „ontisch" Seiende wird aufgehoben in der „ontologischen" Identität des einen Seins.

Daraus ergibt sich zwar, daß sich Hegels Denken nicht einfachhin als „ontischer Idealismus" gegenüber einem „ontologischen Idealismus" Heideggers kennzeichnen läßt[27], da auch Hegel durchaus in der Dimension denkt, die Heidegger „ontologisch" nennt. Vielmehr wird bei Hegel das Ontische restlos „aufgehoben" im ontologischen Prozeß,

[27] So A. Diemer a. a. O. 561.

d. h. das Einzelne wird aufgehoben im Allgemeinen, das Endliche im Unendlichen, die „ontologische Differenz" wird aufgehoben in einer „ontologischen Identität" [28]. So ist für Hegel menschliche (geistige) Erkenntnis überhaupt nur begreifbar auf dem Grunde der Unendlichkeit, d. h. auf Grund der Aufhebung des endlichen Geistes in das Unendliche, das in ihm zur Erscheinung kommt, während Heidegger in unübersteigbarer Endlichkeit das Wesen des Menschen ansetzt und in der Endlichkeit als solcher den letzten Grund des apriorischen Geschehens der „Lichtung des Seins" (PH 100) sucht. So müssen wir noch diesen letzten Schritt verfolgen.

3. Der ontologische Entwurf der Welt weist zurück auf ein ihm noch zugrundeliegendes und ihn ermöglichendes Apriori: den *Entwurf der Zeit*. Die dynamisch-dialektische Struktur der „Sorge" — wie sie in „Sein und Zeit" entwickelt wurde — als steter Ausgriff auf die Seinsmöglichkeiten des Daseins offenbart einen wesentlich zeitlichen Sinn: „Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der Sorge" (SZ 326). Das heißt nicht, daß das Dasein „in der Zeit" als einer vorgegebenen Dimension existiert, sondern daß die Zeit der Seinsstruktur des Daseins entspringt, daß Dasein „sich zeitigt". Und darin sieht Heidegger die ursprünglichste Möglichkeitsbedingung eines Hinnehmens von Seiendem und eines Sichverhaltens zu Seiendem.

„Sein zum eigensten ausgezeichneten Seinkönnen ... ist nur so möglich, daß das Dasein überhaupt in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen kann (SZ 325). Das „Auf-sich-zukommen-lassen" der Möglichkeit ist das „ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*" (ebd.). Zukunft ist darum der „primäre Sinn" der Zeit (SZ 327). „Die *Gewesenheit* entspringt in gewisser Weise der Zukunft" (SZ 326), denn: „Nur insofern Dasein überhaupt ist als ich-bin-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es zurückkommt. Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen" (ebd.). „Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die *Gegenwart* aus sich entläßt" (ebd.). Darin zeigt sich wieder deutlich eine dialektische Struktur: Einerseits entspringt die Gewesenheit (bzw. die Gegenwart) der Zukunft, insofern das Dasein als Sich-vorweg-sein das Künftige auf sich zukommen läßt und das Gewesene aus sich entläßt. Anderseits gründet die Zukunft im Gewesenen, insofern der Entwurf des künftigen Seinkönnens dem „wie es je schon war" (ebd.) entspringt. So ist die Zeitlichkeit als „gewesend-gegenwärtigende Zukunft" ein einheitliches Phänomen" (ebd.).

Von da aus sucht Heidegger den wesentlich zeitlichen Sinn aller Seinsverfassungen des Daseins zu bestimmen und die Zeitigung als den sie ermöglichenden Grund aufzuweisen: „Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit ... ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Seiendes sein kann, das als sein ‚Da' existiert. Das Seiende, das den Titel Dasein trägt, ist gelichtet. ... Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da

[28] Die Frage, ob und in welchem Sinne auch bei Heidegger die „ontologische Differenz" zurückschlägt in eine „ontologische Identität", muß hier offen bleiben. Vgl. dazu: Joh. B. Metz a. a. O. 6 f.

ursprünglich" (SZ 350f.). Sie liegt der ganzen Seinsverfassung, d. h. der Sorge, als „einheitlicher Grund ihrer Möglichkeit" (SZ 351) zugrunde.

Die These von der Zeitigung als Möglichkeitsgrund der „Gelichtetheit" des Daseins wird im Kantbuch wieder aufgenommen. Heidegger will hier nicht nur den wesentlich zeitlichen Sinn der „reinen Synthesis" bei Kant nachweisen, sondern auch die Zeit als „reine Selbstaffektion", d. h. als Grundgeschehen, das endliche, hinnehmende Erkenntnis überhaupt ermöglicht, aufzeigen: „Die Zeit ist nur so reine Anschauung, daß sie von sich aus den Anblick des Nacheinander vorbildet und diesen als solchen auf sich als auf das bildende Hinnehmen zu-hält.... Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst. Ja noch mehr, sie ist gerade das, was überhaupt so etwas wie das ‚Von-sich-aus-hin-zu-auf...' bildet, dergestalt, daß das so sich bildende Worauf-zu zurückblickt und hinein in das vorgenannte Hin-zu" (K 171 f.)[29].

Dieser Text steht in seltsamer Parallele zu einem viel späteren Text in Heideggers Hegelinterpretation: „Im Bewußtsein ist etwas von ihm und durch es unterschieden. Es ist als es selber durch sich selbst das Eine zu einem Andern.... Das Bewußtsein setzt, vorstellend, etwas von sich ab, jedoch das Abgesetzte auf sich zu.... Das Bewußtsein ist als dieser Unterschied, der keiner ist, in seinem Wesen zweideutig" (Hw 153).

Es geht bei *Hegel* ebenso um das ursprünglichste Geschehen, das ein Erkennen von Anderem überhaupt ermöglicht, d. h. es geht um die Bildung des Horizonts der Andersheit. Und es ist bei Hegel wie bei Heidegger ein reines, jeder gegenständlichen Inhaltlichkeit vorausliegendes Geschehen dialektischer Art: Im Unterscheiden seiner selbst setzt das Bewußtsein (Dasein) von sich aus den Horizont der Andersheit ab und hält ihn auf sich zu als Ermöglichung der Hinnahme von Anderem. Während dies aber bei Heidegger in der Zeitigung des Daseins als eines wesenhaft endlichen geschieht, ist es bei Hegel das Wesen des Geistes, in dem die unendliche Urbewegung des Seins, die alles Seiende als das Andere entspringen läßt, ihrer selbst bewußt wird. Daraus wird deutlich: Dieselbe Funktion, die bei Hegel dem Geist als solchem zukommt, schreibt Heidegger der Zeit zu: die Lichtung des Seins. Während jedoch für Hegel der Geist wesenhaft unendlich ist als Ort der Bewußtwerdung des Absoluten, von dem aus sich die Ganzheit des Seins von innen her erschließt, ist für Heidegger die Zeit „Index der Endlichkeit", d. h. die charakteristische Weise, in der Dasein als endliches existiert.

Zu diesem Gegensatz: Zeit—Geist, Endlich—Unendlich, ist aber zu bedenken, daß — zum ersten — Hegels *Geist*, insofern sein Wesen die dialektische Bewegung ist, ein wesentlich werdender Geist ist. So steht Hegels „Werden" in

[29] Viel später, in der Einleitung zur 5. Aufl. der Vorlesung „Was ist Metaphysik?" (1949), hat allerdings Heidegger einen Satz geschrieben, der die Zeitigungsthese mit einem Fragezeichen versieht und nur noch als mögliche Hypothese auszusprechen wagt: „Gesetzt, die Zeit gehöre in einer noch verborgenen Weise zur Wahrheit des Seins, dann muß jedes entwerfende Offenhalten der Wahrheit des Seins als Verstehen von Sein in die Zeit als den möglichen Horizont des Seinsverständnisses hinaussehen" (WM 17).

Parallele zu Heideggers „Zeit". Wenn das Werden bei Hegel auch nicht einfachhin zusammenfällt mit zeitlichem Werden, sondern — besonders in der Logik — eine überzeitliche Wesensbewegung meint, so manifestiert es sich doch in der „Natur" als Zeit. Und so ist auch die Dimension, in der der endliche Geist er selber „wird", die Zeit. Insofern sich also das innerste Wesen des Geistes — die dialektische Bewegung des Werdens — als Zeit zur Erscheinung bringt, kann auch hier von einer ursprünglichen Zeitigung gesprochen werden[30].

Zum zweiten ist zu bedenken, daß Hegels *Unendlichkeit* nicht eine aktuelle Unendlichkeit ist, die vom Endlichen absolut geschieden ist, sondern eine werdehafte, und d. h. eine potenzielle Unendlichkeit: unendliche Bewegung des Werdens. So erhält das Unendliche als dialektische Einheit von Endlich und Unendlich einerseits Wesenszüge des Endlichen, im besonderen des endlichen Geistes, dessen Werdeform absolut gesetzt erscheint, anderseits wird das Endliche aufgehoben im Unendlichen und die Erkenntnisweise des endlichen Geistes ausgegeben als absolute Erkenntnis, in der sich das Sein im Ganzen von seinem Ursprungsgrund her erschließt[31].

Dies zeigt zwar, daß bei Hegel die Aufhebung des Endlichen im Unendlichen nicht gelingt, bestehen bleibt aber, daß Hegel nur von der Unendlichkeit her das Wesen des Geistes begreifen zu können glaubt, während Heidegger die Endlichkeit des Daseins so radikal ansetzt, daß ihm damit für einen echten Begriff des Geistes kein Raum mehr bleibt und die Gelichtetheit des Seins im Wesen des Menschen unerklärbar wird. Die ursprüngliche Zeit kann zwar den wesenhaft zeitlichen Charakter aller Seinsverfassungen des Menschen, auch seines Erkenntnisvollzuges erklären, aber das „Licht" jener Gelichtetheit bleibt völlig im Dunkel[32]. Hegel kann es erklären, weil er weiß, was Geist ist: das Wesen, in dem die Unendlichkeit des Seins überhaupt erschlossen ist. Aber er überspannt das Wesen des Geistes und seine wesenhafte Unendlichkeit, indem er im Grunde nur noch einen unendlichen Geist kennt, in den der endliche Geist als Moment seiner Erscheinung aufgehoben ist. Heidegger dagegen sieht richtig, daß der Mensch endlich ist und sich die Endlichkeit und Einzelheit nicht in einem allgemeinen Unendlichen aufheben läßt. Aber er verschließt die Endlichkeit und verliert so den Zugang zum Geist. Die Antinomie, die hier aufbricht, ist nur lösbar durch einen metaphysischen Geistbegriff, der Endlichkeit und Unendlichkeit vereint: Geist ist seinem Wesen nach unendlich als Offenheit des Seins in seiner unendlichen Ganzheit. Dem Menschen als aktuell endlichem Seienden kommt aber nicht der erfüllte und gelichtete Besitz des Seins im ganzen zu, sondern nur die Unendlichkeit eines leeren, d. h. potenziellen Entwurfs, der jeweils nur in endlicher Weise aktuiert werden kann, aber so, daß in jedem endlichen Akt des Geistes als Hintergrund und Möglichkeitsbedingung die Unendlichkeit des Seins offensteht als die Wesensdimension des Geistes als solchen.

[30] Vgl. SZ 428—436, wo sich Heidegger ausdrücklich mit „Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist" auseinandersetzt.

[31] Vgl. Das dialektische Sein in Hegels Logik 86 ff. und 187 ff.

[32] Vgl. Möller a. a. O. 197 (Anm. 12).

Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht

von Otto Semmelroth S. J.

Der Ps.-Areopagit legt seine Theologie mit Vorliebe im Vergleich mit dem Licht dar, das vom unzugänglichen Urlicht Gottes ausstrahlt und die Geschöpfe unwiderstehlich zu sich selbst zurückholt. Neben dieser Bildlichkeit aus dem optischen Bereich findet sich, wenn auch ungleich seltener, der dem Akustischen entnommene Begriff des ἀπήχημα. Daß es sich hier um eine „bevorzugte bildliche Vorstellung" des Dionysius handelt, wie Stiglmayr sagt[1], ist, vor allem wenn man sie neben die Bilder aus dem Lichtbereich hält, wohl zu viel behauptet. Man wird in Verbindung mit dem Gedanken an das Licht, das die Geschöpfe zu sich emporzieht wie die Sonne die Pflanzen, hier sogleich an das Echo denken, das als Antwort auf einen Ruf zum Rufenden zurückkommt. Wenn nun auch ἀπήχημα nicht eigentlich ein solches Echo bedeutet, sondern vielmehr das immer weitere Verklingen des Rufes, mit dem der Schöpfer die Geschöpfe ins Dasein hineingerufen hat, so ist doch die Vorstellung des Echos sogleich gegeben.

Tatsächlich nimmt in der Theologie des Dionysius die Lehre von der Rückkehr des Geschöpfes zu Gott, wenn auch nicht räumlich den größten Teil, so doch die größte Bedeutung für sich in Anspruch. Im Mittelpunkt des Blickfeldes areopagitischer Theologie steht der Mensch. Alles, was Dionysius über Gott sagt, findet sein Interesse vor allem durch die Beziehungen zu den Geschöpfen. Hier nun, wo es sich um den Aufstieg der Geschöpfe zum Urlicht handelt, sind wir im eigentlichen Gebiet seiner Absichten und auch seines Einflusses. Denn der Areopagit hat am meisten auf die Nachwelt eingewirkt durch seine Darlegungen über den Aufstieg der Geschöpfe zum Ziel, für das sie geschaffen sind.

I. Die Kräfte des Aufstieges

Wir haben zunächst von den äußeren und inneren Kräften zu sprechen, die alles Geschöpfliche zum Aufstieg drängen: Gottes Ruf und dem der Kreatur innewohnenden Eros, auf den dieser Ruf trifft; schließlich von der Gestalt des Photagogen Christus, die dem Aufstieg zur Verwirklichung helfen soll.

1. Der emporziehende Ruf Gottes

a. Die innergöttlichen Ideen werden in den Analogien zu Willensfestsetzungen Gottes, die eine alles durchwaltende Pronoia in den Ge-

[1] Übersetzung von Div. Nom., BKV S. 61, Anmerkung.

schöpfen nach außen setzt. Eine solche Analogie ist ja nicht Festsetzung durch eine blinde Natur, sondern Entscheidung eines freien schöpferischen Willens, und das Geschöpf ist nicht einem blinden Naturdrang unterworfen, sondern wurde von einem persönlichen Schöpfer an seinen Platz gestellt. Ein persönliches, über allem stehendes Wesen hat die Geschöpfe aus sich herausgerufen in die Leere des Nichts, um es mit Wesen zu füllen, die ihm persönlich gegenüberstehen. Hier gerade deutet der Vergleich mit dem Ruf jenen mit dem Licht. Das anscheinend naturnotwendige Ausstrahlen des Lichtes wird dann doch zu einem in persönlicher Freiheit ergehenden Ruf. Und im Sinne des Dionysius wird auch das Emporstreben des Geschöpfes zum Urlicht zurück nicht so sehr eine unwiderstehlich geweckte Naturkraft, die zu ihrer Quelle drängt, als vielmehr eine in freier Mitarbeit geleistete Antwort auf den Ruf des Schöpfers.

Es ist die über aller Kreatur waltende Bestimmung, jene Bewegung ἄνωθεν ἐπὶ τὰ κάτω, die nichts anderes ist als die Aussendung der Geschöpfe von dem aus sich herausstrebenden Ureinen in die Vielheit der geschöpflichen Hierarchie, zu beantworten mit der ἐκ τῶν κάτω πρὸς τὸ ἅναντες διαπορθμευτικὴ κίνησις[2], also Emporstreben zu jenem Einen, von dem die Bewegung ausgegangen ist. „Vom Vielen zum Einen“ [3], das ist der Zug, der durch die Schöpfung geht.

Dieser Zug wird vom Areopagiten nicht als eine nur tatsächlich in den Geschöpfen liegende Kraft angesehen, über deren Herkunft nicht gefragt würde. Vielmehr ist diese Kraft durch den Anruf des persönlichen Gottes aufgeweckt. Gott wird ja deshalb das Schöne (τὸ κάλλος) genannt, weil er alles zu sich selbst hin ruft[4].

Es ist Berufung zu jenem Höchsten, was griechische Patristik immer schon als das Ziel alles geschöpflichen Strebens hingestellt hatte: Vergöttlichung. Das Geschöpf soll umgestaltet werden nach der göttlichen Gestalt[5]. Vergöttlichung ist einer der häufigsten Begriffe, wenn Dionysius über die Aufgabe des Menschen spricht.

So weckt also das Licht, das vom Schöpfer in die Kreatur ausstrahlt, in dieser eine Kraft, die sie sich nach dem göttlichen Urlicht ausrecken heißt. Dieses Ausrecken bedeutet ein Emporsteigen zur göttlichen Einheit[6]. In jedem Geschöpf, dem an oberster wie dem an tiefster Stelle der geschöpflichen Hierarchie stehenden, liegt die δύναμις ἀνατατική, so daß der Begriff des ἀνατείνειν die das Geschöpf am meisten charakterisierende Eigenart enthält. Die ganze Schöpfung ist in dem sich aus-

[2] Cael. Hier. XV, 6 — 333 D. — Die letzte Zahl bezieht sich immer auf PG 3.
[3] Div. Nom. XIII, 3 — 980 C.
[4] πάντα τρὸς ἑαυτὸ καλοῦν, ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται. Div. Nom. IV, 7 — 701 D.
[5] Τὸ θεοπρεπὲς κάλλος ... τελειωτικὸν ἐν τελετῇ θειοτάτῃ κατὰ τὴν πρὸς ἑαυτὸ τῶν τελουμένων ἐναρμονίας ἀπαράλλακτον μόρφωσιν. Cael. Hier. III, 1 — 164 D.
[6] Cael. Hier. I, 1 — 120 B.

reckenden Aufbruch nach oben[7], sei es, daß die Kreaturen der obersten Hierarchie sich unvermittelt nach der Urgottheit ausrecken[8], sei es, daß die Tieferstehenden nach der jeweils höheren Stufe streben, die an der Einheit und Vollkommenheit des Urlichtes höheren Anteil hat. So wird denn die jeweils höhere hierarchische Stufe eine große Analogie zur urgöttlichen Einheit hin; denn wie es die ἀνατατικὴ σοφία τῶν θεολόγων[9] ist, die uns durch die Vermittlung der Offenbarungserkenntnis höherführt, so hat jede höhere Stufe die unter ihr stehende durch Mitteilung von Erkenntnis und Kraft höherzuführen.

Zu dieser geschöpflichen Aufgabe des Emporsteigens zum Einen kommt nun noch ein anderes Moment hinzu, das auf den ersten Blick sogar dem ersten zu widersprechen scheint. Wenn wir früher gefunden haben, daß nach Dionysius alle geschaffenen Dinge in der ideellen und virtuellen Vielheit der göttlichen Ideen und Analogien vorherbestehen, daß die Analogie Gottes jedem Ding seinen bestimmten Platz in der großen Hierarchie der Welt anweise, dann wird man konsequenterweise die Aufgabe des Geschöpfes darin sehen müssen, diese Analogie, wie sie in Gott besteht, zu erfüllen, so daß die in dieser Welt verwirklichte Analogie des Geschöpfes übereinstimme mit der Analogie in Gott. Tatsächlich steht dieser Gedanke sehr ausgeprägt im Geist des Areopagiten. Er drückt ihn aus im stets wiederkehrenden „je nach der dem Geschöpf zugeteilten Analogie".

Sucht nun nicht Dionysius zwei sich widersprechende Dinge zu vereinen, wenn er als Aufgabe der Geschöpfe bestimmt, „berufen zu sein zur Teilnahme an der göttlichen Gutheit", aber doch so, „wie jedes der Seienden begrenzt ist entsprechend der eigenen Analogie"[10]? Wie kann ein Geschöpf emporsteigen zur Gemeinschaft Gottes, wenn es ihm doch bestimmt ist, in seiner analogischen Stufe zu bleiben?

Tatsächlich weiß Dionysius, daß es den Geschöpfen durchaus versagt ist, über die ihnen bestimmte Analogie hinauszugehen. Sie haben gar nicht die Fähigkeit, mehr zu erreichen, als ihrer Analogie entspricht. Zudem dürfen sie auch nicht mehr erstreben. Dennoch spricht Dionysius von dem Hinausstreben, dem Einen entgegen, als Aufgabe der Schöpfung.

Daß beides im Sinne des Pseudoareopagiten kein Widerspruch zu sein braucht, zeigt ein Wort wie dieses, daß die Geschöpfe „emporgeführt werden hin zu der ihnen entsprechenden Analogie"[11]. Ein Emporgehen also, und doch nicht über die eigene Analogie hinaus. Das Bewahren der gottgesetzten Analogie ist vielmehr schon ein Empor-

---

[7] ἀνατατικὴ πορεία. Cael. Hier. XV, 8 — 336 D.

[8] Die Engel werden vollendet τῷ ἐπ' αὐτὴν (= τὴν θεαρχίαν) ἀνατείνεσθαι. Cael. Hier. VII, 2 — 208 D.

[9] Cael. Hier. II, 3 — 141 B.

[10] Cael. Hier. IV, 1 — 177 C.

[11] Eccl. Hier. IV, III, 2 — 476 C.

steigen zum Einen hin. In den Geschöpfen liegt eine Tendenz, die zu der irgendwie als Übel und Sünde gefaßten Vielheit herabdrängt. Dieser Gewalt des Zuges nach unten zu widerstehen und die tatsächlich existierende Analogie in Übereinstimmung mit der Analogie, wie sie in Gott ist, zu bringen und darin zu bewahren, das ist schon Emporsteigen. Diese Spannung zwischen der Vielheit von Teilen, die natürlicherweise in die Vereinzelung hinabdrängen, und der Einheit, zu denen diese Teile im existierenden Geschöpf nach Gottes Bestimmung zusammengebunden sind, ist das Drängen und Streben zur Teilnahme an der Einheit des Ureinen. Alles Übel, ob physisches Übel oder moralische Sünde, ist Herabfallen in die Vielheit, Aufgeben jener Teilnahme am Einen, die auch dem vielfältigsten und niedrigsten Geschöpf noch bestimmt ist. Das Geschöpf soll die Teile, aus denen es besteht, in der ihm bestimmten Einheit bewahren und so dem in die Vielheit nach unten drängenden Fallen den Aufstieg der zur Einheit strebenden Bemühung entgegensetzen. Ein Übel ist etwas deshalb, weil es, wie die Dämonen, „zu schwach ist, um seine Herrschaft zu bewahren“ [12]. Nur ein Geschöpf, das, dem Drängen und Fallen in die Vielheit nach unten stattgebend, den spannungsgeladenen Frieden mit sich selbst im Bewahren der gottgesetzten Eigentümlichkeit und Analogie nicht bewahrt, ist böse. Deshalb lieben alle Dinge diesen Frieden so sehr [13]. Das Nichtseiende dagegen ist nicht böse; denn in ihm liegt irgendwie ein Drängen nach oben, zum Sein hin. Auch das Nichtseiende bewahrt seine Analogie, und sein Streben zum Sein hin ist nicht unzulässiges Überschreiten der Analogiegrenze seinem Streben nach. Es wird durch sein Streben nicht Seiendes, aber das schöpferische Gute hat die Kraft, es zum Sein zu führen, und das Nichtseiende setzt dieser Kraft des Schöpfergottes keinen Widerstand entgegen. Das ist das Streben des Nicht-seienden zum Sein. Denn „auch das Nichtseiende strebt nach dem Guten und Schönen und trachtet irgendwie in ihm zu sein“ [14].

Dieses Emporstreben zum Einen bei Bewahrung der gottgegebenen Analogie bedeutet nicht in Wirklichkeit nur Stehenbleiben, Bewahren ohne Fortschreiten. Innerhalb jeder Stufe der hierarchischen Schöpfungsordnung gibt es einen Aufstieg zum Einen, der im mystischen Aufsteigen der geistbegabten Schöpfung seine Stufenordnung bis hin zur höchsten Vergottung erfährt.

Wenn im Ganzen des geschöpflichen Kosmos jede Stufe ihre Analogie bewahrt im ungebrochenen Streben nach oben, dann ist die ganze geschöpfliche Hierarchie das hochragende Gebäude, das bei aller Transzendenz des Ureinen doch dem Einen sehr hoch entgegenragt. So sieht Dionysius den Aufstieg der Kreatur als Ganzheit vor allem vor sich:

[12] Div. Nom. IV, 23 — 725 A.
[13] Div. Nom. XI, 3—4 — 952 BCD.
[14] Div. Nom. IV, 18 — 716 A.

Als das Aufragen des ganzen Kosmos hin zum Einen. Der Areopagit kennt die Geschöpfe nicht in ihrer Vereinzelung, die sie ja in Wirklichkeit auch gar nicht haben. Er weiß jedes Geschöpf im Zusammenhang mit dem Ganzen des Kosmos, jede Stufe sieht er gebunden an eine höhere, von der sie ihre Kraft empfängt, und an eine niedere, der sie vom Eigenen mitteilt „gemäß der einen harmonischen und alles verbindenden Gemeinschaft“ [15]. So verweist denn jede Stufe der hierarchischen Schöpfung über sich hinaus dem Einen entgegen. Das ist der Grundgedanke dionysischer Theologie: Die alles durchwaltende Kraft, die von Gott als Pronoia durch alle Stufen der geschöpflichen Hierarchie hindurch abwärtssteigt und die im Aufstreben der Geschöpfe anagogisch zu Gott emporsteigt und so „die ersten mit den zweiten und die zweiten mit den ersten aufwärtsstrebend und in der Pronoia hervorgehend zusammenknüpft“ [16]. Die Anagogie wird so zugleich Synagogie der ganzen Schöpfung [17]. So stehen Anagogie, Synagogie und Photagogie nebeneinander als verschiedene Bezeichnungen für dieselbe Sache, die sie jeweils von einer anderen Rücksicht her beleuchten [18].

Damit erfüllt die gesamte Hierarchie ihren Zweck, die Einheit der Urgottheit abzubilden. Und solange jedes Glied dieser Hierarchie in ihrer Ordnung seine Analogie bewahrt, wird ihm der Anteil an dieser „Angleichung und Einigung zu Gott hin“ gegeben [19]. Wenn der Hierarch beim Gottesdienst den Gang vom Altar in die Vielheit des gottesdienstlichen Raumes und wieder zurück in die Einheit des Altares macht, dann symbolisiert er die göttliche Kraft im Kosmos der Schöpfung, durch die die gesamte Schöpfung im Emporstreben zur Anteilnahme an der Einheit zusammengeführt wird und jedes ihrer Glieder durch die Emporführung einsgemacht wird [20].

So steigt denn die gesamte Schöpfung zum Einen empor und erlangt die Teilnahme an der Einheit ihres Schöpfers, die sie aus vielen Stufen und unendlich vielen Einzeldingen zur göttlichen Harmonie werden läßt, in der kein Einzelding seine Natur und Eigenart aufgibt, sondern gerade durch das Bewahren der eigenen Natur das All mit jeder göttlichen Harmonie und heiligem Wohlgeziemen erfüllt [21].

Die gesamte Schöpfung ist voll des Bleibens und der Standfestigkeit und zugleich doch voller Bewegung und drängenden Kraft. Das Gute und Schöne aber ist es, „aus dem und in dem und auf das hin und wegen dessen jedes Stehen und Bewegen ist“ [22].

---

[15] κατὰ τὴν μίαν ἁπάντων ἐναρμόνιον καὶ συνδετικὴν κοινωνίαν. Cael. Hier. XII, 2 — 292 C.

[16] τὰ πρῶτα τοῖς δευτέροις καὶ τὰ δεύτερα τοῖς πρώτοις ἐπιστρεπτικῶς συνάπτον. Cael. Hier. XV, 8 — 337 B.

[17] Eccl. Hier. III, 1 — 421 D.

[18] Eccl. Hier. III, 1 — 425 A.

[19] Eccl. Hier. II, 1 — 392 A.

[20] ἑνοειδῶς ἐκ τούτων αὖθις εἰς τὴν οἰκείαν μονάδα συνάγεται, καὶ ἑνοποιεῖ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ἱερῶς ἀναγομένους. Eccl. Hier. III, III, 3 — 429 A.

[21] Div. Nom. I, 4 — 592 A.

[22] Div. Nom. IV, 10 — 705 BC.

b. Wenn Dionysius immer und immer wieder die Tatsache betont, daß alles Streben des Geschöpfes entsprechend der ihm von Gott bestimmten Stufe und Ordnung geschehen muß, entsprechend jener „Analogie", die Gott in der Bestimmung seines Willens gefaßt und die das Geschöpf in seiner Ordnung zu erfüllen hat, dann will Dionysius damit nicht die Geschöpfe als unfreie Sklaven einer göttlichen Tyrannei betrachtet wissen. Im Gegenteil, man könnte eher annehmen, er teile auch den untermenschlichen Geschöpfen noch irgendwie einen freien Willen zu. Der Analogie, in der Gott den Geschöpfen ihre Stufe und Ordnung bestimmt hat, entspricht in diesen eine Dynamis bzw. Dynameis, die mit ihrer Natur in sie hineingesät worden sind; Kräfte, die zur Entfaltung dem Licht entgegendrängen, wenn sie nur einmal von dem auf sie strahlenden Licht Gottes geweckt sind[23].

Die Entfaltung der in den Geschöpfen liegenden Strebekräfte, die durch das auf sie einstrahlende Licht von oben geweckt werden, geschieht nicht mechanisch. Es sind eben die eigensten Kräfte des Geschöpfes. Sie wirken zu lassen ist seine Eigentätigkeit, durch die es zum Synergos Gottes wird. Das erste ist nicht das Wirken der Geschöpfe. Indem das Geschöpf in der Idiopragia zum Synergos Gottes wird, bewahrt es seine Analogie. Diese Idiopragie des Geschöpfes ist aber eben Mitwirken mit Gott, dessen zuerst gesetzten Akten sich das Geschöpf anschließt. Auch zu dieser Mitarbeit wird es erst emporgeführt; ehe es also durch seine Eigentat zum Mitwirker Gottes wird, ist es durch die Tat Gottes schon dahin geführt worden. So ist Gott selbst für alle Dinge die Ursache ihrer Autopragie[24].

Der Areopagit sagt zwar, man müsse „mit Besonnenheit und heiliger Scheu vor den göttlichen Dingen geziemende Verfassung für die göttlichen Einstrahlungen in sich selbst herstellen"[25], so daß dieses Selbstwirken des Geschöpfes aussieht wie ein dem Wirken Gottes vorhergehendes Sich-disponieren. Aber als Begründung für diese Mahnung wird gegeben, daß „sich das Göttliche enthüllt analog jedem der einzelnen Geister"; das Wort „analog" aber weist uns darauf hin, daß den Grad dieser Enthüllung nicht ein vollständiges Eigenwirken des Geschöpfes bestimmt hat, dem dann die göttliche Mitteilung als Antwort gegeben würde. Vielmehr ist die Analogie doch das, was Gott einem Geschöpf bestimmt hat; das Geschöpf hat diese Analogie allerdings zu erfüllen. Wenn es sie erfüllt im Mitwirken mit der Gottheit, dann macht es sich dadurch fähig und würdig zur Aufnahme noch höherer Gaben. Die Autopragie des Geschöpfes ist nicht so sehr Selbsttat, daß sie auch nur ein wenig Wirken ohne den vorherigen Aufruf

[23] . . . τὰς φυσικῶς ἐνεσπαρμένας αὐτῇ πρὸς τὸ φωτίζεσθαι δυνάμεις. Eccl. Hier. II, III, 3 — 400 A.
[24] Div. Nom. VIII, 7 — 896 A.
[25] Div. Nom. I, 1 — 588 A.

und das Wirken der Gottheit wäre. Sie ist vielmehr immer Antwort des Geschöpfes, Erfüllen der von Gott gegebenen Analogie.

Hier liegt die hohe Würde des Geschöpfes, Mitarbeiter Gottes sein zu dürfen dadurch, daß es sein wirkliches Sein in Übereinstimmung bringt mit dem Sein, das es in der göttlichen Idee und Analogie besitzt. Je höher die Seinsstufe des Geschöpfes ist, desto höher ist die Mitarbeit, deren es gewürdigt wird. Die Glieder der himmlischen Hierarchie sind der höchsten Gemeinschaft und Mitarbeit Gottes gewürdigt[26], ist sie doch Autopragie in freiester Selbstentscheidung.

Das Wirken Gottes ist ein Ausstrahlen seiner Gutheit in die Vielheit der Schöpfung. Wenn also das Eigenwirken der Geschöpfe Mitwirken mit der Gottheit sein soll, dann muß es auch an diesem Ausstrahlen des göttlichen Lichtes in die Tiefe der darunterstehenden Geschöpfe teilhaben. Erfüllt das Geschöpf die Analogie, die ihm von Gott bestimmt ist, dann leuchtet das Wirken der göttlichen Pronoia in ihm auf, und andere können in ihm das göttliche Licht aufleuchten sehen. Es gibt den Wohlgeruch, den es von Gott her in sich aufgenommen hat, an die Tieferstehenden weiter, so daß der Wohlgeruch des heiligen Weiheöles Symbol dieser Erfüllung der gottgegebenen Bestimmung durch die Autopragie der Geschöpfe ist[27], und zwar auch der untermenschlichen und leblosen Geschöpfe, um die es sich in der zuletztgenannten Stelle gerade handelt. Auch in den ungeistigen Geschöpfen scheint Dionysius eine Eroskraft und gar eine Art von Freiheit anzunehmen zur Erfüllung der Analogie, die ihnen von Gott gegeben ist.

2. Der göttliche Eros

Dem göttlichen Ruf als äußerer zum Aufstieg drängender Kraft entspricht im Innern der Kreatur der Eros, dem Dionysius gern das Attribut „göttlich" beilegt. Gerade in der Frage, welche Rolle die Liebe in der areopagitischen Theologie spielt, zeigt sich in besonderer Weise die widersprüchliche Beurteilung, die der Autor erfahren hat.

Hören wir Richstätter (nach dessen Urteil Dionysius der „Stiefvater der christlichen Mystik" ist)[28]: „Verhängnisvoll mußte für die Folgezeit die Darstellung der mystischen Beschauung nach Dionysius werden, der sich eng an die rein verstandesmäßige Theoria der Platoniker anschließt. Diesen ist Beschauung der einfache Blick auf die Wahrheit. Ebenso auch für Aristoteles. Das Moment der Liebe fehlt dabei gänzlich. Die beharrlich festgehaltene Lichttheorie hat nun bei Dionysius zur Folge, daß geradeso wie in der neuplatonischen Theosophie das verstandesmäßige Element, das Schauen, ganz einseitig hervortritt, das

[26] Cael. Hier. VII, 4 — 212 A. [27] Eccl. Hier. IV, III, 4 — 477 C.
[28] Der Vater der christlichen Mystik und sein verhängnisvoller Einfluß: StZeit 114 (1928) 257.

affektive Moment aber arg verdunkelt wird, wenn auch vereinzelt von Liebe und Freude die Rede ist. Der Aufstieg der Heiligung und Erhebung der gefallenen Menschheit hinauf zu den Höhen der mystischen Kontemplation und Ekstase wird nach dem Vorgang der Neuplatoniker ganz einseitig in die Erkenntnis und Aneignung von Wahrheit gesetzt, so daß das Erlösungswerk und die Erlösungsgnade Christi zu stark zurücktreten."

Stellen wir diesem Urteil über die Liebe und Freude bei Dionysius, von der „nur vereinzelt die Rede" sei, die Behauptung Friedrich Heilers entgegen[29], und wir sehen, wie Gegensätzliches sich anscheinend vom Pseudoareopagiten behaupten läßt: „Trotz der begrifflichen Herausarbeitung von Gottes Unnennbarkeit, Unerkennbarkeit und Unvernünftigkeit — wir würden mit einem modernen Ausdruck sagen ‚Irrationalität' — bleibt dieser Gottesbegriff nicht in der kühlen Sphäre der philosophischen Abstraktion, er wird vielmehr erwärmt und belebt einerseits durch die Glut des neuplatonisch-ekstatischen Erlebnisses, andererseits durch den christlichen Glauben an Gott als die ewige Liebe."

a. Wir hatten davon gesprochen, daß der Aufstieg des Geschöpfes durch seine Eigentätigkeit geschehen muß, durch die es zum Mitarbeiter Gottes wird. Irgendeine Kraft oder Kräfte müssen durch Gottes Wirken in den geschaffenen Wesen geweckt werden, die dann ihr eigenes Tun dem Wirken Gottes verbinden zu gemeinsamer Tat, deren Wirkung die Bewahrung der gottbestimmten Analogie, der Aufstieg zur Theosis ist. Mag nun die Tätigkeit dieses Aufsteigens erkenntnismäßiger Art sein oder Bewegung des Willens, mag sie Beharren im bloßen Sein oder Betätigung des sensitiven Lebens sein, immer ist die Kraft, die sie treibt, der vom Guten und Schönen geweckte Eros.

Der Eros, dessen Name Dionysius ganz sicher mittelbar oder unmittelbar von Platon übernahm, ist die Kraft, die das Geschöpf nach oben gehen läßt. Und was die neuplatonische Philosophie ihm systematisch durchdacht darbot, glaubte er auch in den Heiligen Büchern der Schrift, was die Sache, den Inhalt angeht, zu finden. Er wollte auch den Namen in der Heiligen Schrift wiederfinden, was ihm dann allerdings zu beweisen einige Mühe macht[30]. Findet er dann die Liebe häufiger ἀγάπη genannt, weiß er es so zu erklären, daß die Heilige Schrift mit Agape die Liebe der Menschen bezeichne, um nichts Ungehöriges in diesen Begriff sich einmischen zu lassen. Die Liebe Gottes dagegen bezeichne die Schrift auch mit Eros, weil man in Gott nicht so leicht das Ungehörige, das dem Erosbegriff anhängt, mitdenke[31]. Es ist der göttliche Eros[32], der in den Geschöpfen liegt und göttlich heißt, weil Gott ihn hinein-

[29] Urkirche und Ostkirche, München 1923, 396.
[30] Div. Nom. IV, 11 — 708 B.
[31] Div. Nom. IV, 12 — 709 B.
[32] Cael. Hier. XV, 8 — 337 B.

legte als zur Vergöttlichung führende Kraft. Durch sie nehmen alle Geschöpfe an dem teil, was Gottes Eigenstes ist: In sich selbst bleibend doch aus sich herauszugehen im Streben auf etwas hin, dessen Güte und Schönheit man erkannt hat. Alle Geschöpfe läßt der Eros daran teilnehmen. Denn die „uns (d. h. die Menschen) emporhebende Liebe“ [33] liegt als Auftriebskraft auch in den übrigen Geschöpfen, mögen sie über oder unter dem Menschen stehen. „Bei Dionysius wie bei den Platonikern umfaßte der Begriff Eros alle in der Welt vorhandenen Betätigungstriebe, angefangen von den höchsten geistigen bis zu den niedrigsten materiellen Trieben. Alle diese Eroten stammen ab vom allerhöchsten, überweltlichen Eros und haben nach Maßgabe ihrer Natur Anteil an ihm; sie bilden in absteigender Linie eine große Stufenleiter“ [34]. Da der Eros der geschöpflichen Welt ihre Dynamik gibt und andererseits keine Stufe der Schöpfung ohne den dynamischen Drang zum Einen hin ist, findet sich der Eros in allen Seinsstufen. Daß er geistig ist, ist ihm nicht als Eros eigentümlich oder wesentlich, obwohl Dionysius an manchen Stellen so spricht, als ob aller Eros geistige Liebe wäre. In Wirklichkeit ist dies nur „der göttliche, der engelhafte, der geistige psychische“, während es darunter auch einen nur „physischen“ Eros gibt, der also gerade dem geistigen gegenübersteht [35]. Wenn an Stellen, die einfachhin vom Eros sprechen, diesem geistige Eigenart zugeteilt wird, so ist das daher zu erklären, daß im Mittelpunkt des Interesses eben der Mensch mit seiner emporstrebenden Liebe steht und an diesen Stellen daher nur von dieser geistigen Liebe die Rede ist.

Die Anhänglichkeit des Areopagiten an den Begriff des Eros, mehr noch aber das, was er unter diesem Begriff versteht, zeigt, wie sehr ihn die platonisch-neuplatonische Geistigkeit geprägt hat. Nichts ist diesem Eros fremder als der Eros heutiger Auffassung. Der Eros ist bei Dionysius wie bei Platon eine Liebe, die den Menschen als Menschen zum Schönen emportreibt, das heißt, nicht in einem blind-leidenschaftlichen Getriebensein, sondern mit menschlicher Besinnung, die trotz des Enthusiasmus nicht betäubt, sondern gerade wachgerufen wird, wie Krüger in seinen Ausführungen über den Eros Platons dartut [36]. Der Eros ist das Kind von Wille und Einsicht. Lot-Borodine schreibt über die Liebe als treibende Kraft zur Vergöttlichung in der griechischen Patristik: „Comme moyen tout puissant pour arriver à cette fin, l'homme ... possédait ce don inné, la charité: fruit de la volonté et de l'intelligence“ [37]. Der Eros im platonischen Sinn ist auch Leidenschaft, aber

[33] Eccl. Hier. I, 1 — 372 B.

[34] A. Feder S. J., Des Aquinaten Kommentar zu Ps.-Dionysius De Divinis Nominibus: Schol 1 (1926) 331.

[35] Div. Nom. IV, 15 — 713 A.

[36] G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft, Frankfurt a. M. 1939, 52.

[37] La doctrine de la déification dans l'Eglise Grecque jusq'au XI^{e} siècle: Revue d'hist. des rel. 105 (1932) 26.

nicht die blinde Leidenschaft, die wir heute im Begriff des Eros sehen. Wenn Platon das Lob des Eros singt, dann „bejaht er offenbar die Leidenschaft als die bewußte Ergriffenheit von der Übermacht eines ausdrücklich ‚eigenen', insofern von der Welt befreienden Verlangens; er verneint sie als Quelle der Selbstvergessenheit" [38].

Die Liebe, geweckt von dem in den erkennenden Geist oder vielmehr das erst noch unklare Empfinden einfallende Licht vom Guten und Schönen her, führt den Geist zum tieferen Erkennen, zum liebedurchglühten, erkennenden Eindringen in die Tiefe des Guten und Schönen, das in den Reichtümern der erkannten Geschöpfe aufleuchtet. So meint Dionysius, daß nur denen, die in der Kraft des Eros lieben, die Mysterien der Kirche sich in ihrem tieferen Sinn erschließen [39]. Dieser zum Schönen hindrängende Eros also läßt die Dinge und die in ihnen ruhenden Logoi tiefer erkennen. Denn er führt hinauf zum Urschönen; der Weg dieses Aufstieges aber ist nach Dionysius doch im Wesentlichen ein Weg des Erkennens. Allerdings nicht trockener Spekulation und rationalistischer Verstandesarbeit, sondern einer Erkenntnis, die, von der Liebe angetrieben, selbst wieder neue, tiefere Liebe aufglühen läßt. Der Eros ist also eine Kraft im Geschöpf, die durch einen Anruf von oben geweckt werden muß, um dann das Geschöpf zum rastlosen Streben nach oben anzutreiben. Der heilige Klang von Liebe muß in das Geschöpf hineinklingen, um seine Liebe aufklingen zu lassen. Die Pronoia, die aus Gottes Ureinheit hinaustritt und sich über die Geschöpfe breitet, ist dieser Eros Gottes, der aus dem geheimen, unzugänglichen Bereich der Urgottheit hinaustritt und damit ἐκστατικός wird. Sowohl bei den Geschöpfen wie auch bei Gott ist der Eros ekstatisch [40]. Von der hervortretenden Liebe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen, wie die griechische Patristik sie sieht, schreibt Lot-Borodine [41]: „Créature appelée à l'être non seulement pour aimer, mais pour être aimée, elle aussi. Les deux lignes, descendante et ascendante, se rencontrent et se confondent: l'une part comme un rayon, l'autre monte tel un jet. Une seule energeia erotike dont Dieu est la source, de même qu'il est l'océan où se jettent toutes les eaux vives de l'univers."

Der erkennende Geist läßt die Strahlen der göttlichen Liebe in sich einstrahlen. Er erkennt dadurch die Gottheit, das sich mitteilende Gute in seiner Schönheit. Das aber entzündet in ihm den antwortenden Eros, der diesem Schönen entgegendrängt. Weil das Gute in seiner mitteilenden, aus sich heraustretenden Liebe als das Schöne erkannt wird, deshalb wird es zum Gegenstand der Agape und des Eros [42]. Auch dieser Eros des Geschöpfes wird ekstatikos. Nicht als ob er das Geschöpf über

[38] Krüger a. a. O. 32. [39] Ep. IX, 1 — 1105 C.
[40] Div. Nom. IV, 13 — 712 A. [41] A. a. O. 22f.
[42] Ταύτῃ δὲ ἀγαπητόν μεν καὶ ἔραστον αὐτὸ καλοῦσιν ὡς καλὸν καὶ ἀγαθόν. Div. Nom. IV, 14 — 712 C.

die Grenzen der ihm von der Gottheit gesetzten Analogie hinausführte. Sondern indem er das Geschöpf entsprechend den Möglichkeiten seiner Natur die Vielheit und Zersplitterung des rein Geschöpflichen überwinden läßt und so aus dem Dunkel dieser Zersplitterung emporreißt in die lichtvolle Einfachheit und Einheit der Gottesnähe, die dann doch zugleich wieder Dunkelheit ist, der θεῖος γνόφος; dunkel deshalb, weil das Licht der erkennenden und verstehenden Eigentat des geschöpflichen Geistes hier versagt und das Geschöpf nur noch das Gotteslicht im Aufhören der Eigentat in sich einstrahlen läßt. Dieser Aufstieg zur mystischen Einigung und Vollkommenheit ist nicht mehr Eigenwirken des Geschöpfes. Es kann sich nur durch seine Mittat mit den ersten Strahlen des Gotteslichtes wert machen, in der Ekstasis des Eros erfaßt und dem Einen entgegengetragen zu werden. Hier wird, wie es dem Hierotheus geschehen ist, das Göttliche nicht mehr nur erlernt, sondern erlitten[43].

b. Durch die Liebe in ihrer nach oben drängenden, dem Einen verbindenden Gewalt wird die Schöpfung zur Vollendung geführt. Das ist die Meinung des Pseudoareopagiten, weshalb er dem Eros eine so große Bedeutung im Aufstieg des Geschöpfes gibt. O. Siebert hat schon recht, wenn er sagt, daß „wie der Begriff der Güte und Schönheit Gottes so auch derjenige der Liebe Gottes in metaphysischen Erwägungen begründet ist“[44]. Die Liebe ist die aus der Gottheit in die Vielheit der Schöpfung strahlende und von da zur Gottheit zurückkehrende Bewegung. Wenn aber die Liebe die Welt vollenden soll, dann muß sie zum Einen führen, muß einsmachende Kraft haben. Darin nämlich besteht einzig die Vollendung: daß die Zersplitterung und das Getrenntsein überwunden wird in der Teilnahme an der Einheit, die jeder Seinsstufe als Aufgabe vorliegt, verschiedengradig natürlich entsprechend der jeweiligen Natur. Aber ob wir hinuntersteigen zu den tiefsten Stufen leblosen Daseins, wo ein Wesen ganz unabhängig neben dem andern zu liegen scheint, oder ob wir hinaufsteigen zu den höchsten Chören geistiger Wesen, die in Einheit und Einmütigkeit Gottes Lob singen: überall steht der Vielheit die Einheit in Spannung gegenüber, und es ist Aufgabe des Geschöpfes, trotz der hinabziehenden Vielheit die ihm bestimmte Einheit festzuhalten. In den Geistern des Himmels ist die Einfachheit und Einheit vollendet, ein Abglanz der Einheit findet sich doch auch in den niedrigsten Geschöpfen, deren lebloses Dasein aus vielen erfahrbaren Teilen, aber eben doch zu einer Einheit zusammengesetzt ist, die es zu bewahren gilt.

Aufgabe der Geschöpfe ist es also, die jeweilig vorgegebene Einheit zu bewahren; das ist die Erfüllung der gottgegebenen Analogie, die

[43] Οὐ μόνον μαθών, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα. Div. Nom. II, 9 — 648 B.

[44] Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dionysius Areop. im systematischen Zusammenhang dargestellt, Jena 1894, 50f.

dadurch verloren würde, daß das Geschöpf in die Vielheit seiner Teile zerfiele, sei es in physischem Zerstörtwerden, sei es im moralischen Abfall der Sünde, der auch nichts anderes ist als Fall in die dunkle und auflösende Vielheit. Darum ist der Eros die Kraft, die die Geschöpfe ihre jeweilige Analogie bewahren und so zur Vollendung aufsteigen läßt, weil er die einsmachende Kraft ist: Er einigt das Geschöpf mit dem Ureinen, dem es liebend entgegenstrebt; die Vielfalt der Kräfte jedes Geschöpfes miteinander; und schließlich den bunten Kosmos der Welt in dem von Dionysius so begeistert besungenen Frieden.

Der Eros führt das geistige Geschöpf dem Guten und Schönen entgegen, indem er, nachdem er in einem ersten Aufleuchten des Guten und Schönen geweckt wurde, zu einer vertieften Erkenntnis führt. Und diese liebedurchglühte und neue Liebe weckende Erkenntnis führt zur Gemeinschaft mit dem geliebten Guten und Schönen, mit Gott. Eine Gemeinschaft, die in der Vollendung bis zur Einheit der Gottberührung führt.

Die durch die empordrängende Kraft des Eros herbeigeführte Einigung des Geschöpfes mit der Gottheit bewirkt gerade durch die liebende Erkenntnisgemeinschaft immer größere Verähnlichung des geschöpflichen Geistes mit Gott. Es ist ein Grundgedanke areopagitischer Mystik, daß durch die Erkenntnis Vereinigung und Verähnlichung wird. Je mehr der Eros das Geschöpf dem Ureinen naheführt, desto mehr wird es an der Einheit des Ureinen Anteil bekommen. Alles Vielfältige in ihm wird gesammelt zur Einheit, die sich dann auch auswirkt in der Einfachheit des geistigen Tuns. Je mehr die Ekstase des Eros die Seele zur mystischen Gottesnähe geführt hat, desto mehr schwindet alle vielfältige Eigentätigkeit dahin. In dieser mystischen Höhe wird dann das Widerspruchsvolle wahr, daß die vielfältigen Kräfte des geschöpflichen Geistes ins Eine hinein gesammelt sind. In dieser heiligen Ekstase ist der Mensch allem geschöpflichen Unfrieden entrückt in den Frieden der Einheit mit Gott und der Einheit mit sich selbst. —

Dionysius hat schöne Mahnungen zu friedlicher Haltung gegenüber Andersmeinenden geschrieben. Er will nicht, daß man „es für einen Sieg halte, eine Religion oder eine Meinung zu beschimpfen, die nicht gut scheint“ [45]. Er will nicht feindliche Auseinandersetzung, sondern friedliche Einigung und Überzeugung. Diese Mahnung zum Frieden ist nicht willkürliches Moralisieren, sondern folgt aus seiner Erkenntnis des Seienden. Er weiß, daß der ganze Kosmos trotz all seiner Vielfältigkeit und alles Unfriedens, der in ihm ist, durch den Eros geeint ist, der alles durchwaltet. Die ganze Welt ist das Reich, in dem die Urgottheit herrscht durch die Kraft des Eros. „Die Urgottheit wird auch insofern allbeherrschend genannt, als sie alles in ihrer Gewalt be-

[45] Ep. VI — 1077 A.

hält und über die regierten Wesen herrscht, ohne sich damit zu vermischen, für sie alle ein Gegenstand des Begehrens und der Liebe ist, allen das freigewollte Joch auferlegt und die süßen Wehen der göttlichen, allherrschenden und unvergänglichen Liebe gegen ihre eigene Güte einflößt“ [46]. Von diesem Einen beherrscht, gemeinsam zu ihm hinstrebend, wird der Kosmos durch den ihn durchwaltenden Eros geeint. „Durch das Schöne ist alles geeint. Urbeginn von allem ist das Schöne, weil es die hervorbringende und alles bewegende Ursache ist und alles durch die Liebe zur eigenen Schönheit zusammenhält“ [47]. So sind die vielen Eroten in der Welt doch schließlich die eine Kraft des aus den vielen in einen zusammenfließenden Eros [48]. Die Welt ist, solange sie sich nicht der Kraft dieser Liebe entzieht und das Streben ihrer eigenen Natur willkürlich und sündhaft durchbricht, bei aller Vielheit geeint und im heiligen Frieden. Aber dieser Friede der Welt ist eine stete Spannung. Es ist eben die Einheit aus vielen Einzelwesen, die bei aller Einigung doch ihren Selbstand behalten und deshalb auch den Frieden und die Liebe gefährden und durchbrechen können. Das wäre die Sünde, das Übel in der Welt.

3. Der erlösende Führer zum Licht

Man wird nicht ganz leugnen können, „daß Dionysius die zentrale, vermittelnde Stellung Jesu nicht recht zum Ausdruck gebracht hat“, wie Weertz behauptet [49]. Nach Steitz [50] muß die Lehre von der Menschwerdung „ebenso wie die von der Trinität als eine dem System fremde betrachtet werden“. Dennoch aber spricht Dionysius von Christus. Und er tut es sehr eindringlich. Wenn wir seine Christologie trotz einer gewissen Fremdheit, die sie in seinem System tatsächlich einnimmt, diesem doch einzureihen versuchen wollen, dann wird am ehesten hier der Platz sein, wo wir von den Kräften sprechen, die den Aufstieg der Kreatur verursachen. Wir haben früher in dieser Zeitschrift die Stellung von „Erlösung und Erlöser im System des Ps.-Dionysius Areopagita“ ausführlicher behandelt [51]. Deshalb seien hier die Grundlinien in Einnerung gerufen.

a) Die Funktion Christi ist bei Dionysius am deutlichsten mit dem Begriff des „Photagogen“, des Führers zum Licht, gekennzeichnet, wenn auch dieses Wort selbst nie von Christus selbst gebraucht wird.

Christus ist „aller Hierarchien Prinzip und Vollendung“ [52]. Die Hierarchie der Kreatur aber ist dadurch verwirklicht, daß jedes Ge-

[46] Div. Nom. X, 1 — 937 A. [47] Div. Nom. IV, 7 — 704 A.
[48] Div. Nom. IV, 17 — 713 D.
[49] Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita: ThGl 1914, 760.
[50] Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche: Jahrbuch für deutsche Theologie 1866, 208 f.
[51] Schol 20—24 (1949) 367—379. [52] Eccl. Hier. I, 2 — 373 B.

schöpf die ihm von Gott bestimmte „Analogie" erfüllt und so Teil des geordneten, vieleinheitlichen Ganzen ist. Die „Analogie" der eigenen Wirklichkeit in Übereinstimmung zu halten mit der innergöttlichen, bestimmenden „Analogie" ist des Geschöpfes eigentlichste Aufgabe. Sie aber ist in Christus dem Gottmenschen vollendet verwirklicht, da in ihm Gott und Kreatur eins sind; „der überwesentliche Jesus west in menschenmäßigen Wahrheiten"[53]. Die Einheit des Göttlichen mit der καθ' ἡμᾶς ὕπαρξις[54] in Christus ist dem Areopagiten so starkes Anliegen, daß er sie in die Begriffe von der ἀνδρικὴ θεουργία[55] und θεανδρικὴ ἐνέργεια[56] faßt. Das hat ihm den Vorwurf des Monophysitismus eingetragen, was Lebon mit Recht bezweifelt[57]. Die Aussage, daß Christus ἀναλλοιώτως ἡμῖν καὶ ἀσυγχύτως κεκοινώνηκε[58], scheint doch ein deutliches Bekenntnis zur christologischen Aussage des Konzils von Chalzedon zu sein. Es handelt sich in Christus vielmehr um die vollendetste ontologische Einheit der Übereinstimmung zwischen Göttlichem und Kreatürlichem, in der Christus die Vollendung der Hierarchien ist. Er ist es denn auch, der „die Teile miteinander in Einklang hält, da er ja selbst weder Teil noch Ganzes und doch sowohl Ganzes wie Teil ist, da er das All, sowohl Teil wie Ganzes, in sich zusammenhält"[59].

b) Darin ist dann seine lichtführende Wirkung zugleich erlösend. Nicht in einer Satisfaktionsleistung für begangene Schuld vor Gott sieht Dionysius die erlösende Tat Christi, sondern darin, daß er die Kreaturen in ihrem Aufstieg führt. Erlösung kann er das deshalb nennen, weil in der Kreatur die Tendenz zum Fall in die nicht-seinsollende Vielheit aus der von Gott bestimmten hierarchisch geordneten Einheit herrscht. Erlöst wird das Geschöpf, wenn ihm geholfen wird, durch die Wirrungen irdischer Vielheit und durch die herabziehenden Kräfte das, was der ihm zugewiesenen Stufe entspricht, „hindurchzuretten", und das ist gerade Christi Werk: Τὰς τοῦ παντὸς τάξεις καὶ εὐθυμοσύνεις εἰς τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν διασώζει[60]. Er tut es durch seine offenbarende Lehre, die Gemeinschaft des Lebens in ontischer Realität bewirkt, und dadurch, daß er die Menschen im Kampf anführt[61] und ihnen einst den Kampfpreis geben wird[62].

---

[53] Ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυικαῖς ἀληθείαις οὐσίωται. Myst. Theol. I — 1033 A.
[54] Div. Nom. II, 3 — 640 C.
[55] Cael. Hier. IV, 4 — 181 B.
[56] Ep. IV. — 1072 A.
[57] Le Ps.-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche: RevHistEccl 26 (1930), 915.
[58] Div. Nom. II, 10 — 648 D.
[59] Div. Nom. II, 10 — 648 C.
[60] Div. Nom. VIII, 5 — 892 C.
[61] Eccl. Hier. II, III, 6 — 403 D.
[62] Ebd. 401 D.

II. Das Ziel des Aufstiegs

1. Kein Übersteigen der „Analogie"

Verträgt sich die Lehre vom Aufstieg mit der Schärfe, in der Dionysius als des Menschen große Aufgabe hinstellt, in der „Analogie" zu verbleiben, in die Gott ihn hineingestellt hat? Die Analogien sind Seinsstufen, in die die Vielfalt der Schöpfung eingeteilt ist, die auch noch innerhalb der großen Stufen der geschöpflichen Hierarchie bei jedem einzelnen Geschöpf verschieden sein können. So schließt der Begriff der Analogie das Ureigenste, was jedes Geschöpf an Bestimmung von Gott bekommen hat, in sich[63]. Sie zu erfüllen, heißt aber doch dem stetigen Aufstieg Hemmungen auferlegen oder gar ihn unmöglich machen. Denn Aufsteigen bedeutet eben die Stufe benutzen, um durch sie höher zu steigen

Dennoch ist es nicht so. Die Aufgabe des Geschöpfes, seine Analogie zu erfüllen, ist zugleich die Aufgabe des Emporsteigens. Die Analogie, die Gott jedem Geschöpf als Idealbild bestimmt hat, muß im steten Ringen und Mühen, im steten Aufstieg erreicht werden. Hier hat das Geschöpf, der Mensch als der Synergos Gottes die Möglichkeit, seine Kräfte zu entfalten, ohne daß sie durch das Bestimmen Gottes irgendwie eingeschränkt werden. Das Ziel des Aufstieges ist geradezu die Erfüllung der Analogie. Jedem Geschöpf bestimmt Gott einen Grad der Anteilnahme an seiner eigenen Schönheit und Gutheit. Das ist seine Analogie. Dadurch kommt die heilige Ordnung der geschöpflichen Hierarchie und Harmonie zustande. Das Streben nach oben darf diese Harmonie und Hierarchie niemals stören. Beides, die gottbestimmte Ordnung und das stetige Streben, ist gleichermaßen verwirklicht. Im Grade der Durchführung des letzteren wächst die Verwirklichung des ersteren. „Durch die göttliche und hierarchische Harmonie soll jeder am wahrhaft seienden Schönen und Weisen und Guten Anteil haben, soweit die Kraft reicht" [64]. Aber wenn das Geschöpf das Höchste erreicht hat, was es erreichen kann, dann hat es gerade die Analogie erreicht, die Gott ihm gesetzt hat. Die Geschöpfe „werden emporgeführt zu der ihnen zukommenden heiligen Analogie" [65].

Die Analogie Gottes kann dem Menschen in verschiedener Weise vorgesetzt sein. In besonders klarer und kategorischer Weise steht sie vor ihm in den Forderungen seines Amtes, vor allem wenn es sich um ein hierarchisches Amt handelt. Hier bedeutet Aufstieg für den Menschen das Streben nach Übereinstimmung zwischen den Forderungen seines Amtes und dem persönlichen Leben. Dieses Bemühen des mit einem Amt in der Hierarchie Betrauten um die Übereinstimmung

[63] Vgl. Schol 25 (1950) 397 ff. [64] Eccl. Hier. I, 2 — 373 A.
[65] Eccl. Hier. IV, III, 2 — 476 C.

seines Lebens mit diesem Amt ist dem Dionysius offenbar so selbstverständlich, daß er mit dem höheren Grade des hierarchischen Amtes einfachhin auch eine höhere subjektive Vollkommenheit vorauszusetzen scheint. Es gibt sogar Stellen, wo er die Vollkommenheit des Menschen rein vom Objektiven der hierarchischen Rangstufe her zu beurteilen scheint. Tatsächlich aber hält auch er ein Auseinandergehen von objektiver und subjektiver Vollkommenheit für möglich. Auch den Hierarchen gibt er Mahnungen, auch in liturgischen Rangstufen gibt es Sünde. Die höchste Vollendung aber ist da gegeben, wo das von Gott gegebene höhere Amt in der Hierarchie von einem Menschen bekleidet ist, der in höchster subjektiver Vollendung die Bestimmung Gottes zu erfüllen sucht. Das Amt jedenfalls, das dem Menschen gegeben ist und ihn einer bestimmten Stufe der Hierarchie zuteilt, ist für ihn eine Norm, die zu erfüllen erstrebt werden muß. „Jeder soll in seiner Ordnung und in seiner Liturgie bleiben“ [66].

Das Grundgesetz der menschlichen Aufgabe, Gottes Bestimmung zu erfüllen, nicht mehr und nicht weniger, kann am deutlichsten in der Rangordnung der kirchlichen Hierarchie illustriert werden, weil hier die Bestimmung Gottes deutlich abgegrenzt in Erscheinung tritt. Deshalb die häufige Mahnung des Areopagiten, nicht über die eigene hierarchische Rangstufe hinauszustreben und sich keine Handlung anzumaßen, die einer höheren Stufe vorbehalten ist. Die heiligen Weihen sind der sinnenhafte Ausdruck des bestimmenden Gotteswillens, der die verschiedenen hierarchischen Stufen festlegt, so daß „es den Trägern der heiligen Weihegewalten oder den Empfängern der heiligen Weihen nicht erlaubt ist, überhaupt etwas zu wirken, was gegen die heiligen Anordnungen des Urhebers ihrer eigenen Weihe verstößt. Nicht in irgendeinem Widerspruch dürfen sie zu ihm stehen, wenn sie seines vergöttlichenden Glanzes begehren und mit geziemender Heiligkeit auf ihn blicken und gemäß dem entsprechenden Grade, den jeder der heiligen Geister einnimmt, nach ihr sich bilden [67]. So ist ein Hinausreichenwollen aus der bestimmten hierarchischen Stufe nicht ein Versehen, das man großzügig überschauen könnte. Es ist, wie Hugo Ball sagt, „ein Frevel am geoffenbarten Gesetz, ein Vergehen wider die göttliche Idee“ [68].

So wie ein Nichterfüllen der gottbestimmten Analogie Fall in die Sünde wäre, so ist auch das Hinaussteigenwollen über die eigene Analogie Sünde. „Wenn die Selbstbestimmung und Willensfreiheit der vernünftigen Wesen von dem geistigen Lichte sich abtrünnig wegwendet, indem sie aus Liebe zum Bösen die ihnen von Natur eingepflanzten und für die Aufnahme des Lichtes bestimmten Sehorgane

[66] Ep. VIII, 4 — 1095 C. [67] Cael. Hier. III, 2 — 165 A.
[68] Byzantinisches Christentum, München-Leipzig, 1923, 229.

(Gaben, in denen die göttliche Analogie konkret geworden ist) verschließen, so bleiben sie von dem ihnen nahen Lichte isoliert, trotzdem es von ihnen nicht weicht, sondern gütig über dem verschlossenen Auge leuchtet und dem abgewandten Blicke zuströmt". Das ist die Sünde der Nichterfüllung der göttlichen Analogie dadurch, daß der Aufstieg zum Lichte nicht durchgeführt wird. „Wenn im anderen Falle das vernunftbegabte Wesen die Grenzen dessen überspringen wollte, was ihm nach bestimmtem Maße zu sehen vergönnt ist, und vermessen zu den Strahlen emporzuschauen wagte, welche seine Sehkraft übersteigen, so wird das Licht zwar keine seiner Natur widersprechenden Wirkungen hervorbringen. Das vermessene Geschöpf aber, das trotz seiner Unvollkommenheit sich auf das Vollkommene wirft, wird einerseits das ihm nicht Zugehörige doch nicht erreichen, anderseits infolge der unziemlichen Überhebung auch des ihm gebührenden Anteils durch eigene Schuld verlustig gehen" [69].

Nicht nur in dem Zugleich von Bewahrung der Analogie und Pflicht zum Aufstieg liegt ein scheinbarer Widerspruch. Ein ähnliches Paradoxon scheint darin zu bestehen, daß die Geschöpfe einerseits vom Schöpfer in einer bestimmten Analogie geschaffen wurden, also die Mannigfaltigkeit der vielen Analogien der Kreatur wesentlich und deren Bewahrung Aufgabe der Geschöpfe ist, anderseits aber diese im Streben nach oben verwirklichte Erfüllung der Analogie ein Streben zur Einheit ist. Die Geschöpfe „müssen durch die (vielfältigen) Gebilde hindurch zur Einfachheit geführt werden" [70].

Aber auch dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Tatsächlich ist die Vielheit der hierarchisch geordneten Schöpfung nicht ohne Einheit, und die Einheit leugnet auch da, wo sie vollendet in der Welt verwirklicht wird, nicht die bestehende Vielheit. Sei es, daß Dionysius von der Einheit des Kosmos spricht, der durchwaltet ist von der „friedvollen, einen und einfachen Einigung, welche alle Dinge mit ihr und mit sich selbst und untereinander vereinigt" [71], sei es, daß er den „himmlischen oder menschlichen Geist" meint, der ja doch am meisten an der Einheit Gottes teilhat: er sieht doch in der Einheit des Kosmos bei allem Zusammenhalt auch die Vielheit der Einzeldinge, da dieser Zusammenhalt „alles einerseits ohne Vermengung, anderseits in gehöriger Verbindung bewahrt" [72]. Und der einfache „himmlische wie auch menschliche Geist hat doch seine eigenen ersten und mittleren und letzten Ordnungen und Kräfte" [73]. Das Streben zur Einheit hebt also keineswegs die Vielheit der Einzeldinge auf. Aber indem die Einzeldinge im unbeirrbaren Nach-oben-streben, im liebenden Nach-oben-schauen ihre Analogie zur Erfüllung bringen, durchwaltet sie alle eine

[69] Eccl. Hier. II, III, 3 — 400 A. [70] Cael. Hier. II, 1 — 137 A.
[71] Div. Nom. XI, 2 — 949 D. [72] Ebd. [73] Cael. Hier. X, 3 — 273 C.

heilige Spannkraft, „aus der, als einer einsmachenden Kraft, wir geeint und, indem unsere geteilten Verschiedenheiten übergeordnet zusammengefügt werden, zur gottbildenden Monas und gottnachahmenden Einheit zusammengeführt werden“ [74].

Diese Kraft, die als der alles durchwaltende Eros die Kreaturen nach oben schauen und drängen läßt, gibt den Geschöpfen die Nachbildung Gottes, vor allem die Teilhabe an der göttlichen Einheit. Darum muß der Mensch die göttliche Einheit, die uns mit den vielgestaltigen Formen der Heiligen Schrift und der Schöpfung umkleidet begegnet, „mit überweltlichen Augen beschauen, damit wir zu ihrer gottgestaltigen Einfachheit emporgetragen werden“ [75]. So ist geradezu Zweck und Sinn der Hierarchie, die doch ihrem Wesen nach gegliederte Vielheit ist, hinzuführen zur Einheit. „Zweck der Hierarchie ist die möglichste Verähnlichung und Einswerdung mit Gott. Hierbei hat sie ihn selbst zum Führer in jeglicher hierarchischer Erkenntnis und Wirksamkeit, und, zu seiner göttlichsten Schönheit unverwandt emporblickend, bildet sie dieselbe soweit als möglich ab und vervollkommnet ihre Mitglieder (θιασώτας) zu göttlichen Bildern, zu lautersten, fleckenlosen Spiegeln, aufnahmefähig für den urlichtigen und urgöttlichen Strahl“ [76]. So wird in der hierarchischen Ordnung der geschaffenen Welt durch das Streben zum Einen die Vielgestaltigkeit zugleich Einheit und dadurch Antwort auf die schöpferische Tat Gottes, die aus der Ureinheit des unzugänglichen Lichtes in den Bereich der virtuellen Vielheit der göttlichen Dynameis und dann in den außergöttlichen Bereich der vielgestaltigen Schöpfung überfloß. Sie muß nun zurückfließen aus der tatsächlichen Vielheit der Einzelgeschöpfe durch die heilige Einheit der geordneten Hierarchie hinstrebend zum einen Gott, dessen Einheit die Schöpfung gerade durch ihre hierarchische Ordnung einigermaßen spiegelt.

Das ist die Aufgabe der Schöpfung, die beim freien Menschen sittliche Forderung wird. Seine freie Entscheidung kann sich der Einheit widersetzen und in die Vielfältigkeit fallen, begeht dann aber nicht nur eine moralisch sündhafte Handlung, sondern zugleich eine Störung des Kosmos und seiner hierarchisch geordneten Einsförmigkeit. Hier ist auch der irenische Dionysius der Mann des Entweder-Oder, der zwar das Sowohl-als-auch von Einheit und Vielheit in der Schöpfung anerkennt, darin aber für das Streben des Menschen nur das Bemühen um die Einheit für wichtig und notwendig hält, weil die Vielfältigkeit das ist, wohin die niederen Kräfte von selbst streben. Das Vielfache ist eine Gegebenheit des Geschöpflichen, die Aufgabe ist die Einheit. „Es ist nicht möglich, zu gleicher Zeit an Dingen, die sich schroff gegen-

[74] Div. Nom. I, 4 — 589 D. [75] Cael. Hier. IV, 1 — 177 C.
[76] Cael. Hier. III, 2 — 165 A.

überstehen, teilzunehmen, und ebenso kann der, welcher die Gemeinschaft mit dem Einen erlangt hat, nicht mehr ein geteiltes Leben führen, wenn er anders an dem sicheren Besitz des Einen festhalten will. Er muß bei allem, was eine Zerteilung des Eingestaltigen bedeutet, unberührt und unüberwindlich bleiben“ [77].

Was in der Hierarchie aller Geschöpfe trotz seiner Mannigfaltigkeit doch wirklich Einheit und damit Friede ist, das kann gestört werden, wenn der Mensch nicht diese Einheit in freier Entscheidung bejaht und sein Leben entsprechend betätigt. Durch das gemeinsame Hinstreben zum Einen in der Kraft des Eros ist der Friede, das Abbild der göttlichen Einheit, verwirklicht. Daraus ergibt sich für den freien Menschen die Mahnung, „daß wir lernen, nicht mehr zu streiten, weder mit uns selbst, noch miteinander, noch mit den Engeln, sondern wir wollen gemeinsam mit ihnen das Göttliche nach Möglichkeit wirken“ [78]. Die heiligen Handlungen der Mysterien und Weihen mahnen immer wieder symbolisch zu einem Leben, das dem gnadenhaft Geschehenen entspricht. So ist denn auch für den Hierarchen das, was in der heiligen Weihe an ihm geschehen ist, Forderung an sein persönliches sittliches Leben. Sonst stört der Priester die heilige Ordnung und Einheit seines eigenen Lebens, die Übereinstimmung zwischen objektiver Gabe und subjektiv erfüllter Aufgabe ist. Ein solcher Zwiespalt scheint dem Dionysius so unhaltbar, daß er einem Priester, der sein Streben nach oben nicht erfüllt, nicht mehr Priester nennen will. „Dieser ist kein Priester, er ist es nicht, sondern ein Feind, ein Betrüger, ein Spötter seiner selbst, ein Wolf, der sich gegen die Herde Christi mit dem Schafspelz ausgerüstet hat“ [79].

2. Gott-Mensch-Begegnung auf dem Boden der Erkenntnis

Wie das ganze Sein und Wirken des Geschöpfes, so ist vor allem das Aufsteigen zum Einen nach Dionysius ein Zusammenwirken von Gott und Geschöpf. Wie nun seine ganze Theologie im Bild des Lichtes gezeichnet ist, so auch dieser Teil seiner Lehre. Hier jedoch beginnt der andere Gesichtspunkt der Lichttheologie im Vordergrund zu stehen: War in der Richtung von oben nach unten das Geschöpf selbst der Lichtstrahl, so wird in der umgekehrten Richtung die Pflicht der Geschöpfe dargelegt, diesem Licht entgegenzustreben wie die Pflanzen der Sonne. Das tut jedes Geschöpf durch sein ganzes Sein, der Mensch also — um den es sich hier ja vor allem handelt — durch seine ganze strebende Leistung, die unter dem freien Entschluß seines Willens steht. Die ganze Darlegung des Dionysius zeigt aber, daß er das Wir-

[77] Eccl. Hier. II, III, 5 — 401 A. [78] Div. Nom. XI, 5 — 953 A.
[79] Ep. VIII, 2 — 1092 C.

ken Gottes und des Menschen vor allem in der Erkenntnis des Menschen sich begegnen sieht. Hier zeigt sich das Wirken Gottes besonders deutlich als Strahlen seines Lichtes in der Photodosia, dem Einstrahlen göttlicher Erleuchtung in die Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Und seine Antwort zeigt sich als erkennendes Aufnehmen dieses Lichtes und dadurch immer vollkommeneres Einswerden und Umgeformtwerden nach ihm.

So ist ihm sogar das Gebet, die heilige Tat des zu Gott hinstrebenden Willens, „durch die wir zur Gottheit als der Urgutheit hinaufgeführt werden und uns ihr mehr nähern“ [80], deshalb Annäherung an Gott, weil wir hier die rechte Disposition unseres Inneren schaffen, auf daß Gottes Licht in uns einstrahlen kann, um uns nach sich zu gestalten.

Das, was die eine Stufe des Aufstieges von der anderen unterscheidet, ist daher die jeweils andere Art und Vollkommenheit der Erkenntnis oder Schau. Der Aufstieg des Menschen ist eben Photagogie, bei der die jeweils höhere Stufe die tiefere emporführt, indem sie ihr Anteil an ihrem Lichte gibt, wodurch dann auch die Verbindung zwischen himmlischer und kirchlicher Hierarchie hergestellt ist. Denn „der Theologe (= heiliger Schriftsteller) hat gelernt von dem Engel, der ihm Lichtführer ist“ [81]. Sehr richtig sagt Müller, daß „alle Platoniker darin einig sind, daß wahres Erkennen nur durch Einswerden des Erkennenden mit dem Erkannten zustande kommen kann“ [82]. Ebenso, bei Dionysius vielleicht noch mehr, gilt die umgekehrte Tatsache, daß durch die Erkenntnis Einheit wird. Auf dem aufsteigenden Weg nach oben wird das Geschöpf immer einsförmiger, weil es durch immer tiefere, vollkommenere Erkenntnis das Licht des Ureinen in sich aufnimmt und nach ihm gestaltet wird. Erkenntnis und Einigung stehen in ständiger Wechselbeziehung zueinander, so daß es in der Ausdrucksweise des Dionysius fast den Anschein hat, als ob beides Synonyme für eine Sache wären. Sachlich ist es nach ihm auch das gleiche: Tiefere Erkenntnis ist innigere Einigung. „Die göttlichen Geister werden mit ihren eigenen Erkenntnissen und den Gegenständen ihres Erkennens geeint und erheben sich hinwiederum zu der unerkennbaren Berührung mit dem, was über die Vernunft hinausgerückt ist“ [83].

Auf der Ebene des Erkennens begegnen sich Gott und Mensch zur gemeinsamen Tätigkeit, in der der Mensch als Synergos Gottes das in ihn einstrahlende Licht bereitwillig aufnimmt in der durch den Eros getriebenen Strebekraft. Alles Emporsteigen des Geschöpfes ist nur Antwort auf die „Lichtgabe des Vaters, die wir mit unstofflichen und zuckungsfreien Augen des Geistes in uns aufnehmen, um uns dann

[80] Div. Nom. III, 1 — 680 B. [81] Cael. Hier. XIII, 4 — 305 B.
[82] Dionysios, Proclos, Plotinos, Münster 1918, 108.
[83] Div. Nom. XI, 2 — 949 C.

hinwieder zu ihrem einfachen Strahle zu erheben“ [84]. Nicht nur die Schöpfung selbst, sondern auch das Heimholen der Geschöpfe aus der Vielheit ihres geschöpflichen Wesens in die größtmögliche Teilnahme an seiner Einheit ist zunächst Gabe Gottes, der uns sein Licht entgegenstrahlt. Die πατροπαράδοτοι ἐλλάμψεις [85] sind es, die das Geschöpf zu sich emporziehen wie die Sonne die Blumenkelche. Die Aufgabe des sich frei entscheidenden Menschen ist es, der drängenden Kraft des Eros in freiem Entschluß zu folgen und zu diesem Licht aufzusehen und ihm entgegenzustreben. Darin begegnet sich dann der Mensch mit Gott. Und je höher der Mensch emporsteigt, desto mehr schwindet von Stufe zu Stufe die menschliche Eigentätigkeit, bis es dann auf der Stufe der Einigung und Vollendung ein Erleiden des Göttlichen ist, nicht mehr ein Erlernen.

Die Bewegung der Seele aber in ihrem Mitwirken mit dem lichtgebenden Gott schildert Dionysius als eine dreifache. Was im einzelnen unter diesen Formen der Seelenbewegung verstanden wird, ist nicht ganz leicht zu deuten. Es handelt sich bei der kreisförmigen, geradlinigen und spiralförmigen Bewegung, wie sie sich in den reinen Geistern findet, nicht um verschiedene aufeinander folgende Stufen, sondern um wechselnde, ineinander übergehende Bewegungen, in denen der Geist das von Gott einstrahlende Licht aufnimmt. „Geeint mit den anfangs- und endlosen Erleuchtungen des Schönen und Guten“, ist es eine kreisförmige Bewegung. Die Geister aber haben auch die Aufgabe, in heiliger Fürsorge sich geradlinig den unter ihnen stehenden Geschöpfen zuzuwenden. Beide Bewegungen aber müssen gleichzeitig sein, und trotz der Fürsorge für die anderen darf der Geist seine Einsförmigkeit im Kreisen um das Ureine nicht verlieren. So wird seine Bewegung denn spiralförmig, „weil sie trotz der Fürsorge für die schwächeren Wesen, ohne aus sich herauszugehen, in ihrer Selbstgleichheit verbleiben, indem sie die Ursache ihrer Selbstgleichheit, das Schöne und Gute, unaufhörlich umkreisen“ [86].

Auch die Bewegung der menschlichen Seele faßt Dionysius in diese Dreiheit, die aber hier eine andere Bedeutung hat. Hier sind die drei Bewegungen der Erkenntnis drei verschieden vollkommene Stufen der Erkenntnis. Die Vollkommenheit einer Sache, also auch des Erkennens, mißt sich nach Dionysius ja nach dem Grad der Einsförmigkeit. Da steht die geradlinige Erkenntnisbewegung der Seele zuunterst; denn sie „kommt der Seele zu, wenn sie nicht in sich selbst eintritt und von den Außendingen gleichwie von mannigfachen und vervielfältigten Symbolen zu den einfachen und geeinten Begriffen emporgeführt wird“. Darüber steht die spiralförmige Bewegung, die größeren Anteil an der Einsförmigkeit hat. „Spiralförmig wird die Seele bewegt,

[84] Cael. Hier. I, 2 — 121 A. [85] Ebd. [86] Div. Nom. IV. 8 — 704 D.

insofern sie ihrer Natur gemäß mit den göttlichen Erkenntnissen erleuchtet wird, nicht auf geistige und geeinte Weise, sondern durch diskursive Schlußfolgerungen, gleichsam durch gemischte und wechselnde Tätigkeiten". Die höchste Stufe des Erkennens ist die Einkehr in sich selbst, wo die Seele in ihrer Einfachheit dem einsförmigen Gott am nächsten kommt. Dargestellt wird diese Erkenntnis als die kreisförmige Bewegung der Seele. „Bei der Seele bedeutet die kreisförmige Bewegung ihr Eintreten von außen in sich selbst, die eingestaltige Konzentration ihrer geistigen Kräfte, welche sie gleichwie innerhalb eines Kreises vor Abschweifung bewahrt und von der Vielheit der äußeren Dinge hinwegwendet und sammelt, und zwar zuerst in sich selbst, dann, da sie eingestaltig geworden, mit den einartig geeinten Mächten einigt und so zum Guten und Schönen geleitet, das über allen Wesen ist, eines und dasselbe, wie ohne Anfang, so ohne Ende." So wird die Seele in dieser kreisförmigen Erkenntnisbewegung dem urgöttlichen Einen am meisten nachgestaltet, Bild Gottes, das um so vollkommener wird, je mehr die Vielheit der Seelenkräfte und ihrer Tätigkeiten in der Einheit der einfachen Seele zusammengehalten wird.

So steht die von Gott gegebene und vom Menschen angenommene Erkenntnis in jeder Stufe des Aufstieges als das Ausschlaggebende vor uns. Soll die Seele gereinigt werden, so geschieht es durch καθαρτικὴ ἐπιστήμη[87]. Erleuchtet wird die Seele durch die göttlichen ἐλλάμψεις. Und auf der höchsten Stufe der Vollendung handelt es sich doch immer um ἐπιστημονικαὶ τελειώσεις[88]. Was Dionysius von den mittleren Klassen der himmlischen Hierarchie sagt, gilt ihm für alle Stufen der hierarchischen Schöpfung: „Sie wird gereinigt, erleuchtet und vollendet ... von den urgöttlichen Erleuchtungen" — also Gaben, die das Geschöpf erkennend aufnimmt. Und zwar werden diese Erleuchtungen in hierarchischer Ordnung von oben nach unten weitergegeben: „Sie werden dieser zweiten hierarchischen Stufe eingegeben an zweiter Stelle durch die erste hierarchische Stufe, und durch jene mittlere werden sie als Offenbarungen zweiten Grades weitergegeben"[89].

Dieses Aufnehmen der göttlichen Erleuchtungen, das Emporsteigen von unvollkommener Erkenntnis und damit Einswerdung ist nach dem Areopagiten kein passives Sich-anfüllen-lassen, sondern ein von der Liebe machtvoll emporgetriebenes Streben. Der Eros ist die treibende Kraft solcher Erkenntnis, eine Kraft, die den Geist „unentwegt auf die überwesentliche und machtbildende Macht hinblicken und deren machtspiegelndes Abbild werden läßt". Bei der hierarchischen Klasse der „Mächte" sieht Dionysius diese Eigenart, die von allen Stufen gilt, ausdrücklich im Namen angedeutet, „eine gewisse männliche und

[87] Cael. Hier. XIII, 4 — 305 C.
[88] Cael. Hier. V, I, 3 — 504 A.
[89] Cael. Hier. VIII, 1 — 240 B.

unerschütterliche Mannhaftigkeit in Hinsicht auf alle ihre gottähnlichen Tätigkeiten, welche bei der Aufnahme der ihr verliehenen urgöttlichen Erleuchtungen durchaus keine kraftlose Schwäche zeigt, sondern mächtig zur Gottähnlichkeit aufstrebt, eine Mannhaftigkeit, welche durch keine Unmännlichkeit von ihrer Seite die gottähnliche Bewegung aufgibt“ [90]. Die Kraft dieser Mannhaftigkeit ist jener Eros oder die Agape, die die ganze Hierarchie der Schöpfung durchwaltet und zur immer vollkommeneren Erkenntnisgemeinschaft hindrängt, selbst aber aus der vollendeteren Einigung neue Kraft empfängt. „Dies ist das Ziel jeder Hierarchie: die ununterbrochene Liebe zu Gott und dem Göttlichen, welche göttlich und einsförmig sich auswirkt“ [91].

III. Die Stufen des Aufstieges

Der Areopagit hat den Weg des Geschöpfes zum Licht in den drei Stufen von Reinigung, Erleuchtung, Vollendung systematisiert. Dieses Schema ist von ihm her in die Aszetik und Mystik aller späteren Zeiten eingegangen. Bei den drei Stufen des Weges nach oben handelt es sich nicht wie etwa bei den Dreiheiten der hierarchischen Struktur der Schöpfung um drei klar voneinander abgegrenzte Stufen. Bei der hierarchischen Ordnung gilt nach Dionysius mit aller Schärfe das Prinzip, daß ein Springen von einer Seinsstufe in die andere absolut ausgeschlossen und ein Hinein-reichen-wollen des Tieferstehenden in die Stufe des Höheren ein Verstoß gegen die hierarchische Seinsordnung ist. Bei den drei Stufen des Weges zum Licht dagegen weist die jeweils tiefer stehende Stufe den, der in ihr weilt, über sich selbst hinaus. Hier waltet die Dynamik eines organischen Wachstums, in dem das Geschöpf von einer zur anderen Stufe strebt. Allerdings soll auch dies nicht aus eigener Machtbefugnis und Anmaßung des Geschöpfes geschehen, sondern unter der Führung des nach oben rufenden Gottes.

Mit diesem Unterschied ist gegeben, daß die drei Stufen auch nicht ein klares Nacheinander bedeuten, sondern vielfach ineinander übergehen und gar ein ständiges Zugleich des Wirkens Gottes und des Mühens des Geschöpfes sind. Es kann durchaus sein, daß die drei Stufen nicht real unterschiedene Grade sind, sondern nur verschiedene Gesichtspunkte einer und derselben Wirklichkeit. So wie nach Dionysius Erlösung nicht nur Befreiungsprozeß ist, sondern Bewahrung in der gottbestimmten Analogie, so wäre dann Reinigung nicht so sehr einmal abgeschlossener Reinigungsprozeß als vielmehr die stetig sich vollziehende Reinerhaltung, Bewahrung vor der Beschmutzung, ständiges Sich-Freimachen von der Vielfalt des Geschöpflichen und Körperlichen. Erleuchtung ist das in alle Stufen eindringende göttliche Licht,

[90] Cael. Hier. VIII, 1 — 237 D. [91] Eccl. Hier. I, 3 — 376 A.

durch das ja doch erst Reinigung wirklich wird. Es ist die positive Seite eines ständigen Prozesses, dessen negative Seite die Reinigung ist. Auch die Reinigung geschieht ja durch Erleuchtung. Dionysius spricht ausdrücklich von καθαρτικὸς φωτισμός. Und die Vollendung schließt in der Einigung der von allem Vielfältigen gereinigten, lichtdurchfluteten Seele mit dem Urlichte beide vorigen Stufen in sich und ist ihre Erfüllung. Was Reinigung will, die vom Vielfältigen frei macht, was die Erleuchtung bewirkt, das vollendet sich in der Einigung, wo die Erkenntnisgemeinschaft engste Lebenseinheit geworden ist.

So aufgefaßt, können sich dann die drei Stufen von Reinigung, Erleuchtung und Einigung auch in den Hierarchien der Engel finden, bei denen eine Reinigung im Sinne eines Befreiungsprozesses von vorhandener Unreinheit nicht denkbar wäre. Hier zeigt sich klar, daß die drei Stufen Bewahrung und immer höhere Vervollkommnung des Zustandes des Gereinigtseins und des vom Licht Durchdrungenseins ist. „Die erste Hierarchie der himmlischen Geister wird unmittelbar von dem Urprinzip aller Weihevollendung dadurch, daß sie sich direkt zu ihm emporrecken, hierarchisch vervollkommnet, mit der allerheiligsten Reinheit des unermeßlichen Lichtes der übervollkommenen Weihewirkung im entsprechenden Verhältnis erfüllt und also gereinigt, erleuchtet und zur Vollendung geführt, durch kein Sinken nach unten getrübt (= Stufe der Reinigung oder vielmehr des Reinbleibens), mit dem ursprünglich ersten Licht erfüllt (= Stufe der Erleuchtung) und durch Teilnahme an der erstverliehenen Erkenntnis und Wissenschaft vollendet (= Stufe der Vollendung, Einigung)“ [92]. Auch bei den Engeln ist dieses Aufsteigen nach Dionysius ein ständiger lebendiger Prozeß. „Denn nichts ist in sich selbst vollendet oder überhaupt der Vollendung unbedürftig, außer das wahrhaft in sich selbst Vollendete und absolut Vollkommene.“ So gibt es also auch für die höchsten Hierarchien der Engel im Streben zum Urlicht keine Grenze, und dieses Streben schließt alle drei Stufen ein, nicht in einem Nacheinander, sondern im ständigen Zugleich. So „erlangt jeder einzelne Geist in dem ihm zustehenden und erreichbaren Maß Anteil an der überheiligsten Reinheit, dem übervollen Lichte der absoluten Vollendung“ [93]. Die dreiheitliche Struktur des Weges nach oben ist ja nur Teilnahme an der Dreiheit von Reinheit, Lichtfülle und Vollendung in Gott selbst. „Die göttliche Seligkeit ist unvermischt mit jedem fremden Element (= Reinheit), erfüllt vom unzugänglichen Licht (= Erleuchtung), vollkommen und unbedürftig jeglicher Vollendung, reinigend, erleuchtend und vollendend“ [94].

---

[92] Cael. Hier. VII, 3 — 209 C.
[93] Cael. Hier. X, 3 — 237 C.
[94] Cael. Hier. III, 2 — 165 C.

Beim menschlichen Aufstieg durch die drei Stufen gilt dasselbe wenigstens in dem Sinne, daß der jeweils tiefere Zustand in dem höheren nicht aufhört, sondern nur in anderen Formen und durch andere Kräfte vollzogen wird. Die Reinigung ist bei der Erleuchtung nicht abgeschlossen, aber in dieser zweiten Stufe mehr von göttlichen Kräften gewirkt, die durch die Einstrahlung des Lichtes — das der Mensch allerdings in freiem Entschluß aufnimmt — das Vielfältige dieser Erde in der Seele einsförmiger werden lassen und das Böse, Unreine verdrängen. Im Zustand der vollendeten Einigung, der Reinigung und Erleuchtung einschließt, hören die menschlichen Kräfte noch mehr auf, und das Göttliche wird erlitten. Mit dem Wachsen des Aufstieges nimmt die Eigentätigkeit des Menschen mehr und mehr ab.

Die Reinigung ist Befreiung von der Vielfältigkeit, die von außen in die Seele einstürmt und sich in ihrem Innern abbildet. Wie die Hirten von Bethlehem „in der Anachorese vom Vielen und in der Ruhe gereinigt sind“ [95], so soll die Menschenseele sich aus der Vielfältigkeit des Äußeren und ihres eigenen Innern sammeln. Diese Teilnahme an der Erkenntnis Gottes gehört als positives Element schon zur Reinigung hinzu, die also schon zur Erleuchtung hindrängt, geradezu nur das negative Element ist, während die Erleuchtung das damit verbundene positive Komplement ist. Die Erkennntnis findet der Mensch zunächst in den Symbolen des körperlichen Geschaffenen. Von der Vielfältigkeit dieser Erscheinungen wird auch die Erkenntnis des Menschengeistes irgendwie vielfältig. Der Mensch muß nun dieses sein Denken einfach zu gestalten suchen — sonst kommt er ja nicht zur Erkenntnis und damit Lebensgemeinschaft mit dem einsförmigen göttlichen Licht —, indem er sein Denken von der Vielheit der Symbole und Typen reinigt. So geschieht durch das verstehende Eindringen in die Bilder und Vergleiche eine ἀνακάθαρσις τῶν τόπων [96].

Die zweite Stufe ist die der Erleuchtung, zu deren Aufnahme der Mensch durch die vollzogene und sich immer weiter vollziehende Reinigung aus dem Vielfältigen fähig wird. Die Stufe der Erleuchtung gibt eigentlich überhaupt die Aufgabe des Geschöpfes wieder, für deren Erfüllung die Reinigung nur so etwas wie eine Vorbereitung ist, während die Vollendung die Einstrahlung des göttlichen Lichtes bis zur engsten Einigung mit der Lichtquelle geführt hat, so daß dieses Erleuchtetsein doch wieder zugleich das göttliche Dunkel ist. Da nämlich geschieht die Lichtmitteilung unvermittelt, während es die Eigenart der Erleuchtungsstufe ist, daß dem geschöpflichen Geist die Strahlen des Urlichtes durch die Vermittlung der Offenbarung mitgeteilt werden. Diese Offenbarung aber ist hier noch mannnigfaltig, weil eben noch nicht auf der Stufe der Vollendung. Es ist das Licht, das dem

[95] Cael. Hier. IV, 4 — 181 C.

[96] Cael. Hier. XV, 2 — 328 C.

Menschen mitgeteilt wird, auf daß er, eingehüllt in das Meer dieses Lichtes, dem Urlicht eins werde, angefangen von der Aufnahme der noch vielfältigen Lichtstrahlen bis zum Eintauchen in das mit menschlichem Denken nicht mehr zu greifende, deshalb als Dunkel wirkende Licht selbst. Hier bewährt sich dem Areopagiten die Brauchbarkeit der Lichttheologie für die Darstellung des menschlichen Aufsteigens zu dem Einen. Deshalb liebten die griechischen Väter das vom Neuplatonismus her ihnen geläufige Bild vom Licht. Ihnen ist „die visio Dei per gratiam immer und überall Kontemplation des Lichtes. Gewiß kann ein sinnenhaftes Bild, so vollkommen es auch der intelligiblen Wirklichkeit angepaßt sein mag, nicht die Natur eines Wesens wiedergeben, erst recht nicht die eines Wesens, das in sich unerkennbar ist. Aber das Licht ist wohl der Aspekt, unter dem Gott sich der Schöpfung zeigt; seine Offenbarung oder Theophanie vollzieht sich im und durch das Licht, den Geist umflutend, sich ihm infiltrierend, ihn hineinziehend in den pelagus luminis et luminosae aeternitatis, von dem so bewundernswert der Reformator von Cîteaux sprechen wird“ [97]. Diese Lichttheologie des Areopagiten bleibt bei aller Gefährdung und Mißdeutungsmöglichkeit christlich. Die Erkenntnis des geschöpflichen Geistes ist nur in der Kraft der Liebe geleistete Aufnahme dessen, was Gott in seiner Offenbarung an Licht mitteilt. In der Hingabe an dieses Licht hört im Menschengeist die Eigentätigkeit mehr und mehr auf, und alles wird einsförmig in der mystischen Erkenntnis und Einheit.

Der Strahl des Lichtes, der in den Geist eindringt, wird ihm in der vielgestaltigen Offenbarung Gottes gegeben, gefaßt vor allem in die Dreiheit der Schrift, der hierarchisch gegliederten Schöpfung und des kirchlichen Kultmysteriums. Auch hier beobachten wir wieder, wie die Dreiheit im Bewußtsein des Areopagiten bei aller Mannigfaltigkeit doch die Einheit schon in sich trägt. Man kann die Schrift als ausdrückliches Gotteswort als eine andersartige Offenbarung neben die Offenbarung der Schöpfung und des Kultus stellen. Und doch weist die Schrift selbst auf ihre Einheit mit der geschöpflichen Offenbarung und der des Kultus hin. „Das Gotteswort der Schrift (ἡ θεολογία) hat sich bei den gestaltlosen Geistern der dichterischen heiligen Gebilde (= der sinnenhaften Gestalten und Formen, die den geistigen Inhalt in sich bergen) bedient.“ [98] So weist die Schrift selbst auf die Kreatur als Offenbarung hin, die unserem sinnenhaften Aufnahmevermögen zur Hilfe kommt, das „gemäß unserer Analogie unfähig ist, unvermittelt zu den geistigen Schauungen emporzustreben und deshalb der ihr eigenen naturgemäßen Analogie bedarf“ [99]. Anderseits ruft das sich in die Zeichen der sichtbaren Kreatur hüllende Licht nach der ausdrücklichen

[97] Lot-Borodine a. a. O.: Revue d'hist. des religions 105 (1932) 46.
[98] Cael. Hier. II, 1 — 137 B. [99] Cael. Hier. II, 2 — 140 A.

Deutung des Schriftwortes. Und alle Offenbarung wird durch die Hierarchie der Kirche gegeben, die das Schriftwort weitergibt und die Symbole der Kreatur in ihren Kult faßt, also nicht gesondert neben den beiden anderen Formen der offenbarenden Lichtgabe steht. Diese Dreiheit drängt zur Einheit; sie kommen alle drei aus dem einen Urlicht und können ihre Einheit nicht verleugnen. Der Mensch aber, der diese Offenbarung aufnimmt, soll durch diese Strahlen zur Einheit des Lichtes emporgeführt werden, die Einheit des Lebens ist. Denn die Offenbarung „enthält nicht eine kahle Historie, sondern lebenspendende Vollendung“ [100].

Die dritte Stufe, die der Vollendung oder Einigung, behandelt Dionysius mit einer gewissen Vorliebe, obwohl er sich bewußt ist, daß man eigentlich „das Unsagbare mit besonnenem Schweigen ehren“ müßte [101]. Es handelt sich hier um Dinge, die ins Geheimnis gehüllt sind, über die man nicht sprechen kann, und wenn man es doch versucht, wird es ein Gestammel, das Uneingeweihten nicht verständlich ist. Des Areopagiten Ausführungen über das göttliche Dunkel, über die Einigung und Vollendung zeigen es selbst.

Wir müssen festhalten, daß es sich auch auf dieser obersten Stufe um einen Aufstieg auf dem Weg der Erkenntnis handelt. Die Einigung geschieht nach des Dionysius Ansicht ganz aus der realistischen Auffassung der Denkgemeinschaft, wie sie dem Neuplatonismus eigen war, durch die Gemeinschaft des Erkennens. Die Erkenntnis Gottes aber ist nach Dionysius, wie wir früher sahen, die Drei-einheit von negativer, positiver und eminenter Aussage. Je mehr aber die Gotteserkenntnis Gotteseinigung wird, desto mehr hört die Eigentätigkeit des menschlichen Geistes auf, desto mehr wird die Apophase herrschend, an der, wie Lot-Borodine sagt, „wie an einem Goldfaden, die ganze griechische Mystik sich aufgehängt findet“ [102]. Ja, auf dieser Stufe der Einigung wird auch die apophatische Aussage noch unterboten: Es wird überhaupt nichts mehr ausgesagt, es herrscht Wortlosigkeit und Schweigen. „Je mehr wir zu dem Oben hinstreben, desto mehr werden die Worte durch die Zusammenschau der geistigen Dinge umhüllt; wie wir denn jetzt, da wir in das über den Verstand hinausgehende Dunkel eintauchen, nicht Wortknappheit, sondern Wortlosigkeit finden werden.“ [103] Auf dieser Stufe der mystischen Einigung wird Gott im einsförmigen Gottesdienst des Schweigens geehrt. Es gehört mit zur Angleichung an die Einsförmigkeit Gottes, die in der höchsten Stufe der Einigung vollzogen wird, daß die Mannigfaltigkeit vielgestaltiger Rede in wachsender Wortkargheit dahinschwindet, bis sie völligem Schweigen gewichen ist, weil es in dem einsförmig gewordenen Geist kein Vielerlei von Worten mehr geben kann.

[100] Ep. IX, 2 — 1108 C. [101] Div. Nom. I, 3 — 589 B. [102] A. a. O. 9.
[103] Myst. Theol. III — 1033 B.

Auf der Stufe der Vollendung gibt es kein Gotterkennen diskursiver Art oder in Bildern mehr. Es ist eine Schau Gottes, der dabei aber doch nicht aufhört, das unzugängliche Licht zu sein. Es ist ein Schauen in das Licht, das ob seines gleißenden Leuchtens doch unzugänglich ist und deshalb das schauende Auge des Geistes dunkel macht, so daß dieses Schauen Gottes zugleich das Dunkel ist. „Weil die Gottheit unsichtbar ist wegen des überragenden Leuchtens und unzugänglich in sich wegen des Übermaßes der überwesentlichen Lichtergießung, deshalb gerät jeder, der gewürdigt wird, Gott zu erkennen und zu sehen, in die Lage, daß er eben durch das Nichtsehen und Nichterkennen wahrhaftig in den Zustand über die Schau und die Erkenntnis gelangt ist und eben dieses erkennt, daß er hinter allem Sinnenhaften und Geistigen ist.“ [104] So erklärt Dionysius den θεῖος γνόφος. Der Mensch spürt Gott, schaut ihn irgendwie. Aber es bleibt dunkel, weil die Formen seines menschlichen Erkennens und erst recht die des Aussagens das Erlebte nicht zu fassen vermögen. Deshalb geschieht dieses Erkennen geradezu durch das Nichterkennen. Aber es ist wirklich ein Hinaufschreiten in den Bereich Gottes, „in das Dunkel hinein, wo wirklich, wie die Schrift sagt, der jenseits von allem Seiende ist“ [105]. Von diesem Dunkel spricht Dionysius mit einer heiligen Begeisterung, die Widerhall eigenen Erlebens sein muß, wo er „alles abtat (Reinigung also auch hier auf der Stufe der Vollendung), um unverhüllt jene Unerkennbarkeit zu erkennen, die von all dem Erkannten in all dem Seienden verhüllt wird, und um jenes überwesentliche Dunkel zu sehen, das von allem Licht, das in den seienden Dingen ist, verhüllt wird“ [106]. All das Licht, das in den geschaffenen Dingen um uns her aufstrahlt, ist immer noch dunkler als das Dunkel der mystischen Gottesschau.

In diesem Eingetauchtsein in das göttliche Licht hört die Eigentätigkeit des Menschen ganz auf. Hier wird das Göttliche, das der Mensch in aller Offenbarung gelernt hat, erlitten. Aber auch hier bleibt der Gedanke der Übereinstimmung von Göttlichem und Menschlichem, allerdings ist hier die Rolle des Menschen nicht so sehr συνέργεια als vielmehr συμπάθεια. Denn der Mensch wird „von der zum Göttlichen hingehenden Sympathie aus zu der unerlernbaren und mystischen Einigung mit ihm hin vollendet“ [107]. Aus seiner Vielgestaltigkeit heraus, die dem Menschen als Geschöpf wesentlich, aber doch zugleich infolge seiner geistigen Einsförmigkeit Pol einer Spannung ist, wird der Mensch vom Göttlichen ergriffen, aus sich selbst und seiner Vielgestaltigkeit mit der Plötzlichkeit, dem ἐξαίφνης des mystischen Erlebnisses [108] herausgerissen. Nur in diesem ekstatischen Erlebnis kann eigentlich Gott erkannt oder vielmehr erfahren werden. Denn hier entsteht

[104] Ep. V — 1073 A. [105] Myst. Theol. I, 3 — 1000 C.
[106] Myst. Theol. II — 1025 B. [107] Div. Nom. II, 9 — 648 B.
[108] Ep. III — 1069 B.

eine gewisse Verwandtschaft zwischen erkennendem Menschengeist und einsförmiger Gottheit. In dieser Ekstase wird der Mensch selbst einsförmig, Gott verähnlicht, vergöttlicht. Diese Vergottung definiert Dionysius als „die Verähnlichung und Einigung zu Gott hin“ [109]. Nur hier erfährt der Mensch Gott, zu dessen Licht er mehr und mehr aufgestiegen ist, um an seiner Einsförmigkeit mehr und mehr Teil zu bekommen. „Gemäß dieser Einigung ist das Göttliche zu erkennen, nicht uns gemäß, sondern nachdem wir selbst ganz aus uns selbst herausgestellt und ganz Gottes geworden sind.“ [110]

So geschieht hier die höchste dem Menschen mögliche Begegnung mit Gott: In der beiderseitigen Ekstase, in der die Urgottheit in der irgendwie wirklichen Vielheit ihrer Energien aus ihrer Ureinheit heraus dem vielfältigen Menschen entgegentritt, der Mensch dagegen aus seiner naturgemäßen Vielfältigkeit herausgerissen wird in der Vollendung seines Strebens zum Licht, wo er bei aller Vielfalt, die immer bleibt, doch nach Möglichkeit einsförmig wird. Hier geschieht die Vergottung des Menschen, die Gottes absolute Transzendenz nicht antastet — denn „wir sehen keine Vergottung . . ., die genau jener Ursache gliche, die in jeglichem Überschwang über alles hinaus entrückt ist“ [111] — aber doch den in der Nähe des göttlichen Lichtes einsförmig gewordenen Menschengeist dem bei aller Einsförmigkeit doch irgendwie in seinen Kräften vielfältigen Gott ähnlich macht. Der Aufstieg des Geschöpfes zum Licht ist ein „Aufstieg zur Vergöttlichung“ [112].

So wird es denn in diesem mystischen Erlebnis am meisten wahr, daß wir durch das Streben nach oben „schon mitten unter den Menschen dem künftigen Leben eingebürgert werden“ [113]. Schon auf dieser Erde lebt der mystisch das Göttliche erleidende Mensch in heiliger Lebensgemeinschaft mit Gott in der Einsförmigkeit des urgöttlichen Lichtes, von dem er umhüllt ist. Eine Lebensgemeinschaft, die Dionysius in der Tischgemeinschaft mit Gott dargestellt sieht, bei der die sonst ungehörige Trunkenheit nicht mehr ungehörig ist, weil sie Sinnbild für die heilige Ekstase wurde, in der Gott und Mensch einander begegnen [114].

[109] Eccl. Hier. I, 3 — 376 A.
[110] Div. Nom. VII, 1 — 865 D.
[111] Div. Nom. II, 7 — 645 AB.
[112] Eccl. Hier. VI, III, 5 — 537 C.
[113] Ep. X — 1117 B.
[114] Vgl. Ep. IX, 5 — 1113 A.

Positive und spekulative Theologie

Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano

Von Johannes Beumer S. J.

Die Einteilung der Theologie und namentlich ihres Beweisverfahrens in einen positiven und in einen spekulativen Teil gilt der in neuerer Zeit ausgebildeten Methode als etwas Selbstverständliches. Man macht sich anscheinend recht wenig Gedanken über einige Fragen, die dieser Gliederung zugrunde liegen: Woher leitet sich ihre Berechtigung, ist das Wesen der Theologie innerlich daran beteiligt, und welche Folgerung entstehen aus der Unterscheidung für die Verschiedenheit des theologischen Beweisganges? Für gewöhnlich werden positive und spekulative Theologie einfach nebeneinandergesetzt, ohne daß eine tiefere Begründung des Vorgehens oder eine reflexe Darstellung der sich daraus ergebenden methodologischen Auswirkungen stattfindet. Außerdem wird nicht selten die der Theologie nun einmal unentbehrliche Einheitlichkeit durch eine gewisse Überbetonung der beiden in sich einander gegenübergestellten Teile zum mindesten gefährdet.

Wenn die soeben aufgeworfenen Fragen eine befriedigende Antwort erhalten sollen, ist ein Rückgriff auf die Theologie der Vorzeit wünschenswert, da sie sich eingehend gerade mit den prinzipiellen Belangen der Glaubenswissenschaft beschäftigt hat. Wir möchten hier das klassische Werk über die theologische Methode, die Loci des Melchior Cano, in den Mittelpunkt unserer Untersuchung stellen[1]. Darin ist die positive Theologie mit ihren Anliegen ausführlich erörtert und zugleich der spekulativen Theologie noch genügend Aufmerksamkeit geschenkt. Cano hat eben seinen Platz zu Beginn der neuzeitlichen Theologie, die wegen ihrer Einstellung gegen die Ideen der Reformation eine gründlichere Behandlung der positiven Quellen der Offenbarung notwendig machte, und er behält anderseits doch noch die lebendige Verbindung mit der kraftvollen Systematik der Hochscholastik, zumal mit der eines Thomas von Aquin, die in seinem Orden traditionell geworden war. Cano ist sich auch selber dessen bewußt, daß er als erster die Methode der positiven Theologie darlegt[2]. Höhe

[1] Wir benutzen die Ausgabe: Melchioris Cani Opera, ed. H. Serry, Patavii 1762. Die von uns in Klammern gesetzten Zahlen geben die Seite dieser Ausgabe an, die Buchstaben a oder b die Kolumne. — Von der reichen modernen Literatur zu dem Thema „Positive und spekulative Theologie" seien einstweilen nur hervorgehoben: A. Stolz, Positive und spekulative Theologie, DivThom (Fr) 12 (1934) 327—343; M. Y. Congar, Théologie, DictThCath XVa, 341—502 (daselbst weitere Literaturangaben: 471—472).

[2] Rationem autem tractandi locos ipsos nec Divus Thomas neque alius quisquam, quod equidem sciam, conatus est explicare: 12, 2 (312b). — Nec enim quicquam de locis theologicis post Divum Thomam explicatum est, quod mihi probaretur de iis, quae in manus nostras venerunt: 12, 2 (313a).

und Wert seiner Ausführungen wurden in der späteren Zeit kaum wieder erreicht, geschweige denn übertroffen, und eine Geschichte der theologischen Erkenntnislehre hat seinem Namen nur wenige andere aus den folgenden Epochen bis auf unsere Tage hinzuzufügen. Freilich hat sich für den modernen Standpunkt die an die Methode geknüpfte Problematik vermehrt und mehr ins einzelne spezifiziert, und möglicherweise vermag auch nicht jede von Cano vertretene These einer schärferen Kritik standzuhalten. Er ist und bleibt indes der Bahnbrecher in der theologischen Methodik. Wir suchen deshalb auch hier, bei der Untersuchung des Gegensatzes von positiver und spekulativer Theologie, den Ausgangspunkt in seiner Darstellung, nicht um ihr überall unbedingt zu folgen, sondern um in ihrem Geiste und nach ihren Grundanschauungen die heute vorgelegten Probleme einer Lösung zuzuführen.

Nun hat allerdings Melchior Cano in dem Werk von A. Lang „Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises" eine historische Interpretation gefunden, die allgemein anerkannt ist und kaum in ihrer ausgezeichneten Eigenart überboten werden kann[3]. Es wäre also überflüssig, das dort Gesagte noch einmal mit anderen Worten zu wiederholen. Wenn hier trotzdem noch einmal auf die theologische Methode Canos eingegangen werden soll, so geschieht das nicht so sehr vom Standpunkt der Dogmengeschichte aus, sondern um die neu in die Diskussion geworfenen Fragen der theologischen Erkenntnislehre zu klären. Dabei kann die schon durch Lang gewonnene historische Sicht nur in unwesentlichen Punkten weiter ausgebaut werden, während die Probleme der dogmatischen Methodik gerade in den letzten Jahren eine Wiederbelebung erfahren haben.

Bei Melchior Cano treten zwar noch nicht die termini technici auf „positive" und „spekulative" Theologie. Der Sache nach ist ihm aber die Unterscheidung durchaus vertraut, und er hebt des öfteren die beiden so gekennzeichneten Aufgabengebiete der Theologie gut voneinander ab[4]. Terminologisch gesehen, hat seine Ausdrucksweise noch etwas Unvollkommenes an sich, da sie für das, was wir „positive Theologie" nennen, noch keinen einheitlichen Namen aufweisen kann; die spekulative Theologie erscheint hingegen bei ihm in der Regel als „scholastische Theologie"[5]. Wir halten uns für berechtigt, in der vor-

[3] Münchener Studien zur historischen Theologie 6, München 1925.

[4] Coniecta itaque per omnes locos quaestione et collectis hinc argumentis, sive quae discrepare, sive quae congruere videantur, in utramque partem disputet... Doceat vero primum, quid fides Christi de ea quaestione teneat quibusque idoneis ac certis testimoniis id, quod tenet, evincat, deinde, quid aut praescribat aut certe suadeat ratio: 12, 10 (359a). — Weitere Texte siehe unten in Anm. 6, 8, 9, 10. Die spätere Sprachentwicklung bietet gut A. Lang a. a. O. 209f.

[5] Cano erwähnt einmal eine „philosophia speculativa", der eine „scholastica theologia, quae illam in usum suum vindicat" gegenübergestellt wird (4, 9 237b).

liegenden Erörterung die modernen Bezeichnungen anzuwenden, da sie trotz ihrer Kürze zutreffend sind und da keinerlei Gefahr besteht, daß somit eine wesentliche Abänderung in das Gedankengut und in die Beweisführung unseres Autors hineingetragen wird.

Den Gegenstand unserer Darstellung bildet zunächst die Unterscheidung von positiver und spekulativer Theologie, dann aber auch die sich hieraus ergebende Eigenart der beiden Teile der Glaubenswissenschaft in ihrer inneren Struktur und in ihrer Methode. Dabei sollen die Loci theologici des Melchior Cano selbst ausgiebig zu Wort kommen. Freilich wird eine kritische Sicht nicht unangebracht sein, zumal wenn sie aus der in etwa gewandelten Problemstellung von heute zwangsläufig hervorgeht. Ähnlich könnte unter Umständen das eine oder das andere ergänzend oder weiterführend seinen Ideen hinzukommen.

1. Die Unterscheidung von positiver und spekulativer Theologie

Wiederholt räumt Cano der positiven Theologie den ersten und der spekulativen Theologie den zweiten Platz in seiner Beweisführung ein, offensichtlich aus dem Bestreben, nicht nur irgendeine Reihenfolge aufzustellen, sondern sie durch innere Wertordnung zu bestimmen[6]. In der gleichen Weise ist wohl auch die bekannte Aufzählung der einzelnen loci theologici zu beurteilen[7], von denen die ersten sieben die Belange der positiven und die letzten drei die der spekulativen Theologie vertreten haben. Darüber hinaus erfahren wir aber noch etwas

Anderswo erscheint die scholastische Theologie von einer umfassenderen Theologie abgehoben (8, 2 212b). Den Ausdruck „scientia speculativa" oder „speculatrix scientia" benutzt Cano im Anschluß an seine Vorgänger für die Theologie nur, um eine ihrer Eigenschaften zu kennzeichnen, im Gegensatz zu dem Moment des Praktischen („effectrix scientia"), siehe 12, 3 (320a).

[6] Principem itaque locum, sicut apud fideles, ita apud theologos auctoritas habet, ratio deinde veluti pedissequa sequitur.... Primum enim stringat fidei sermonem necesse est, quicumque Christianae scholae magister esse volet; sed nisi mox doctrinae rationem adhibeat, fidelis quidem esse poterit, sed fidelium doctor esse non poterit.... Utraque igitur theologo necessaria est et auctoritas et ratio, sed ita tamen, ut auctoritas primas in theologia partes obtineat, ratio vero posteriores: 1, 2 (1b).

[7] Sunt itaque hi decem loci, in quibus argumenta omnia theologica delitescunt, eo scilicet discrimine in lucem eruenda, ut, quae ex septem prioribus locis (scriptura, traditiones, Ecclesia, Concilia, Ecclesia Romana, sancti veteres, theologi scholastici) eliciuntur, propria fere sint ea huius facultatis; quae vero ex tribus posterioribus (ratio naturalis, philosophi, humana historia), ascripticia sint ac velut ex alieno emendicata. Nam cum sint, ut supra dixi, duo genera argumentandi, unum per auctoritatem, alterum per rationem, cumque illud proprium sit theologi, hoc philosophi, confugiendum theologo est ad posterius, si uti ei non licet superiori. Quamquam licet aliquando utrumque simul argumentandi genus adhibere, ut suo loco demonstraturi sumus: 1, 3 (2b). — Vergl. auch: Consulant autem in huiusmodi rebus finiendis non sacras litteras modo, verum etiam apostolorum instituta, priora concilia, summorum pontificum decreta, sanctorum veterum scripta, scholasticorum theologorum dogmata, rectam philosophiae rationem: 5, 5 (150a).

ausdrücklich über das Verhältnis der beiden Teile der Glaubenswissenschaft, nämlich daß Autorität und Glaube den Weg zu einer rationalen Durchdringung der Offenbarungswahrheiten bereiten müssen[8]. Positive und spekulative Theologie sind also nach Cano nicht zu trennen, sondern müssen miteinander verbunden bleiben. Damit stimmt gut überein, daß er vor zwei entgegengesetzten Irrtümern warnt, sowohl vor dem einen, der dem spekulativen Moment, als auch vor dem anderen, der dem positiven eine ausschließliche Bedeutung beimißt[9]. Seine eigene Lehrtätigkeit glaubt er als Beispiel dafür anführen zu können, wie in der Theologie die logische Ordnung der positiven und der spekulativen Argumente gewahrt werden solle: „Ego vero in lectionibus meis semper a principio docui, quid praefiniret de unaqualibet quaestione fides, tum quid ostenderet ratio .... Apud nos, qui Christianos discipulos instituimus, primas partes auctoritas habet, secundo ratio."[10] Vielleicht ist jedoch mit dem Nachweis einer systematischen Reihenfolge allein noch keine für das Wesen der Theologie entscheidende Erkenntnis gewonnen, aber so viel dürfte ohne Zweifel feststehen, daß Cano nicht rein äußerlich die zwei Arten der Glaubenswissenschaft nebeneinander stellen wollte, sondern daß er die positive Theologie zum mindesten als Voraussetzung der spekulativen Theologie ansah und letztere als die Vollendung der ersteren.

Dieser Eindruck wird noch erheblich verstärkt, wenn wir die weiteren Überlegungen heranziehen, die bei Cano auftreten. Obwohl er für gewöhnlich positive und spekulative Theologie auseinanderhält oder gar streng scheidet, so weiß er doch auf der anderen Seite auch um das Anliegen einer einheitlichen Theologie. Dieses Bewußtsein ist bei ihm die zwar selten ausgesprochene, aber nichtsdestoweniger wirklich vorhandene Grundlage seiner Untersuchung der theologischen Methode. Bei Gelegenheit läßt sich das deutlicher erkennen, so wenn er einmal von der Gesamttheologie („omnis theologia") spricht[11] oder wenn er die Eigenart des Autoritätswissens den

[8] Etenim locum ab auctoritate adeo sibi proprium vindicavit (theologia), ut rationes vel tamquam hospites et peregrinas recipiat vel in suum etiam obsequium adsciscat quasi longe petitas: 1, 2 (1 b).

[9] Duos errores contrarios fugere debemus. Primus est eorum, qui usque adeo argumentis a ratione ductis addixerunt se, ut sive disputent sive scribant, scripturam sacram sanctorumque patrum libros ne legisse quidem videantur: 9, 1 (227 a). — Alter autem error aliorum est, qui solis sacrarum litterarum testimoniis aut interdum etiam scriptorum veterum omnia definiunt, ab argumentis naturae haud aliter abhorrentes, quam si essent theologiae adversa et inimica: 3, 2 (228 b).

[10] 12, 10 (359 a).

[11] Nec enim tantum de scholastica, sed de omni omnino theologia disputo.... Haec est enim vera theologia, in qua omnia insunt, quae sunt in theologo requirenda, scientia Dei, caelestium rerum cognitio, humanarum prudentia et usus: 8, 2 (212 b). — Siehe außerdem noch folgende Texte: Utrumque lumen, et naturae et fidei, quorum altero naturalia, altero supernaturalia videre dicimur, a Deo est: 9, 8 (236 b). — Ac divina auctoritas humanam fulcit contraque humana divinae servit ... Divina et humana ratio, quod saepissime dixi, dissimiles non sunt, nec alio haec, alio

übrigen Geisteswissenschaften entgegenstellt[12]. Die Einheitlichkeit der Theologie sieht er bei diesen und ähnlichen Ausführungen darin gegeben, daß die menschliche Vernunft die göttlichen Wahrheiten erfassen und zugleich auf ihre Weise erarbeiten soll[13]. Man könnte darin einen Hinweis auf die apologetische Aufgabe der Theologie erblicken, aber diese bildet bei Cano weder den einzigen noch den vornehmlichsten Faktor, der das theologische Wissen über den einfachen Glauben erhebt.

An *einer* Stelle geht unser Autor anscheinend noch weiter und bemüht sich, die Unterscheidung von positiver und spekulativer Theologie aus dem Wissenschaftsbegriff selber zu begründen. Er erklärt: „Sed et duas esse cuiusque disciplinae partes exploratum est, unam in qua principia ipsa tamquam fundamenta ponimus, statuimus, firmamus; alteram in qua principiis positis ad ea, quae sunt inde consequentia, proficiscimur."[14] Hier wird Sinn und Zweck der positiven Theologie ausreichend beschrieben, und es liegt auch schon die erste Andeutung ihres später aufkommenden Namens vor („ponere principia"), aber es fragt sich doch, ob die Beweisführung Canos wirklich dem Wesen und der Eigenart der Glaubenslehre gerecht wird. A. Lang schreibt dem angeführten Gedankengang eine entscheidende Bedeutung für die Stellungnahme unseres Autors in der theologischen Methode zu[15]. Indes wird notwendig der aristotelische Wissenschaftsbegriff

ducit illa; quin eodem spectant ambae et in eundem finem referuntur: 12, 10 (358 b). — Weiter ist zu beachten, daß schon der aristotelisch-scholastische Wissenschaftsbegriff Cano zwingt, die spekulative einzubeziehen, weil die positive allein keine scientia ex causis wäre.

[12] Cum vero in reliquis disciplinis omnibus primum locum ratio teneat, postremum auctoritas, at theologia tamen una est, in qua non tam rationis in disputando, quam auctoritatis momenta quaerenda sunt: 1, 2 (1 b). — Licet enim ad fidem in theologia faciendam auctoritas plus polleat quam ratio, quippe cum ea sine ratione satis habeat momenti, ratio sine auctoritate non multum valeat, sed auctoritate tamen ratio coniuncta, quantam volet, habebit ad faciendam fidem virium: 7, 3 (207 a).

[13] Sic nimirum, cum nec humanarum rerum intelligentia divinarum cognitioni obsit nec divinarum cognitio humanarum intelligentiae, neutrum debemus in alterius propria functione abicere, nisi volumus esse stulti. Porro qui theologiam sic instituit, ut nihil habeat cum naturae ratione coniunctum omniaque egregiae disciplinae dogmata sola scripturarum fide metitur, hic si in ea opinione persistat et non interdum naturae bonitate vincatur, nec theologiam colere tuerique possit nec fidem nec humanitatem.... Nec fides rursum se ipsa sola sine doctrina et ratione tutari potest.... Itaque vacillabit fides, nisi fidelis, quod Petrus ait, paratus sit reddere rationem, id quod sola fide sine ratione fieri non potest: 9, 4 (231 a). — Ita censent id praeclari et magni theologi esse, nihil ultra quam sacris litteris proditum est definire, hoc est, in theologiae principiis haerere, mentem a consequentibus et repugnantibus revocare: 8, 2 (211 a).

[14] 2, 4 (15 a).

[15] Diese Gliederung (in positive und spekulative Wissenschaft) ist an sich nicht der Theologie allein eigen, aber sie tritt bei ihr besonders hervor, weil ihre Prinzipien nicht evident sind und daher erst durch eigene Untersuchung gewonnen werden müssen. Duas esse cuiusque disciplinae ... (folgt Text zu Anm. 14): A. a. O. 227 Anm. 2.

unterstellt, der Prinzipien von Schlußfolgerungen scharf unterscheidet. Die angestellte Überlegung kann daher keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, weil die Voraussetzung in sich anfechtbar ist und schon zu den Zeiten Canos nicht allgemein angenommen war. Heutzutage würde jedenfalls die Wissenschaftslehre kaum eine jede Disziplin, auch auf rein philosophischem Gebiet, in einen positiven Teil, der nur die Prinzipien festzusetzen hätte, und in einen spekulativen Teil, dem die Schlußfolgerungen zufielen, einteilen wollen. Zumal in der Theologie müßte eine Beschränkung der spekulativen Denkarbeit auf die conclusiones theologicae Widerspruch erregen, weil der Blick von der theologischen Hauptaufgabe, der Erfassung der Glaubenswahrheiten selber, abgelenkt würde. Gewiß kann man die Ausführungen Canos daraus verständlich machen, daß sie an der streng thomistischen Wissenschaftsanschauung orientiert sind. Aber die von uns aufgedeckte Schwierigkeit geht noch tiefer. Cano begründet die Unterscheidung an dem zitierten Text aprioristisch und führt sie nicht auf die der Theologie als Wissenschaft der positiven Offenbarung zukommende Eigenart zurück. Wie auch immer der Wissenschaftsbegriff sich ausgeben mag, so handelt es sich bei der Theologie unter allen Umständen um ein Wissen, das nicht aus einer Wesenserkenntnis stammt, sondern letztlich in der Autorität, und zwar durch Vermittlung des Glaubens, seinen Ursprung hat. Das kann nicht unberücksichtigt bleiben, wenn die Frage nach der Verschiedenartigkeit der theologischen Erkenntnis im positiven und im spekulativen Bereich erhoben wird.

Der Unterschied zwischen positiver und spekulativer Theologie wird wohl kein anderer sein als der Unterschied zwischen feststellender und begründender Wissenschaft. Innerhalb des natürlichen Erkenntnisbereiches hat eine derartige Einteilung keinen rechten Sinn, weil meistenteils Feststellung und Begründung in eins zusammenfallen und die Feststellung gerade durch die Begründung geschieht. Nur bei einem Wissen, das sich auf Wahrheiten bezieht, die nicht aus der eigenen Erkenntnis, sondern aus der Autorität eines anderen gewonnen werden, hat die angeführte Unterscheidung ihr volles Recht. Dementsprechend muß in der Wissenschaft der göttlichen Offenbarung zuerst einmal die Tatsache festgestellt werden, daß die zur Untersuchung stehende Wahrheit wirklich von Gott geoffenbart ist, und darin besteht die Aufgabe der positiven Theologie. Nach dieser Feststellung der Offenbarungstatsache fragt alsbald der menschliche Verstand nach den inneren Gründen, wie und warum es sich so verhält, weil er sonst nicht zur Ruhe käme, und die Beantwortung dieser Fragen, soweit sie überhaupt im Bereich des Glaubens möglich ist, übernimmt die spekulative Theologie. Mit der Feststellung der Tatsächlichkeit des Offenbarungscharakters ist ja nur der Beweis aus der Autorität geliefert, der noch

nicht die Einsicht in die Zusammenhänge vermittelt, und das muß nach dem ersten Beweisverfahren einem zweiten anvertraut werden, das aber mit innerer Notwendigkeit das erste voraussetzt und darauf aufbaut. So gliedert sich die Theologie als die Wissenschaft der übernatürlichen Offenbarung kraft ihres Wesens in die beiden Teile, die einander ergänzen und eine Einheit herstellen, aber doch wiederum verschieden sind und im Verhältnis von Grundlage und Vollendung zueinander stehen. Die vorgetragene Auffassung hat den Vorteil, daß sie von einem bestimmten Wissenschaftsbegriff, etwa dem von der thomistischen Scholastik übernommenen aristotelischen, absieht, die Theologie also auf eine allgemeingültige Basis stellt und außerdem ihrer Eigenart gerecht werden kann.

Allerdings hat Cano, wenigstens an der zuletzt zitierten Stelle, einen abweichenden Weg eingeschlagen. Er würde indes kaum dem von uns vorgezogenen Beweisgang sich widersetzen, da die Mehrzahl der Texte aus seinen Loci theologici, wie wir oben gesehen haben, die Abhängigkeit der Theologie von der Offenbarung und von dem Glauben stark hervorhebt. Auch nach ihm sollen sich natürliche und übernatürliche Erkenntnisse gegenseitig vervollständigen[16]. Freilich würde er den von ihm vorausgesetzten Wissenschaftsbegriff nicht preisgeben wollen. Am besten ist wohl der Nachweis der im Glauben gründenden Tatsächlichkeit der positiven Theologie zuzuerkennen und die Vermittlung eines Wissens um die inneren Zusammenhänge der spekulativen Theologie[17]. Auf welche Weise letzteres zustande kommen kann,

[16] Fides sane cum natura non pugnat, sed consentit; nec dissident humana et divina ratio, sed cohaerent. Utraque vera est, nec verum vero adversatur; utraque est a Deo, nec Deus sibi contrarius est ... Et cum divinis humana similia et agnata sint, qui hominis officium Deo exhibet et gratiae naturam servire facit, is probe theologi munere perfungitur: 12, 3 (321 a). — Lang urteilt: Canos Ideal liegt in der harmonischen Verbindung von positiver Begründung und spekulativer Verarbeitung. Seine Devise heißt auctoritas *und* ratio, positive *und* spekulative Theologie: A. a. O. 217.

[17] Die Grenzen zwischen positiver und spekulativer Theologie hält Cano einmal nicht ganz folgerichtig zu seiner sonst vertretenen Ansicht inne, wenn er schreibt: In illa vero, quam priorem esse diximus (pars theologiae, quae ponit principia), licebit utique non solum obscura perspicuis illustrare, sed etiam minus nota principia ex his, quae sunt nobis notiora, ostendere: 2, 4 (15 a-b). — Scheeben stimmt mit unserer Auffassung überein, wenn er hervorhebt: „Die dogmatische oder eigentliche Theologie ist in Hinsicht auf ihren realen Inhalt nur eine einzige Wissenschaft. Weil sie jedoch bezüglich dieses Inhaltes verschiedene wissenschaftliche Funktionen oder Aufgaben erfüllen kann und soll, so erhält sie auch nach diesen verschiedenen Aufgaben, je nachdem die eine oder die andere in der wissenschaftlichen Behandlung ausschließlich oder vorherrschend zur Geltung kommt, verschiedene Namen. Sie kann ... die Dogmen selbst darstellen und zusammenstellen, um sie als solche, die in den Quellen der Offenbarung, Schrift und Erblehre enthalten sind, nachzuweisen und festzustellen. So heißt sie positive Dogmatik oder schlechtweg positive Theologie ... Sie kann, von den feststehenden Dogmen ausgehend, dieselben in ihrem Wesen und Zusammenhang, in ihren Ursachen und Wirkungen genau und vollständig zu verstehen und zu würdigen und bis in ihre letzten Konsequenzen fortzuentwickeln suchen. So heißt sie spekulative Dogmatik oder Theologie im moder-

das bildet eine Frage für sich, auf die wir noch zurückkommen müssen, aber der ganze damit umrissene Bereich braucht nach unserer Anschauung keinesfalls den theologischen Schlußfolgerungen allein überlassen zu werden, und soweit diese überhaupt eine Berechtigung haben, erhalten sie lediglich eine der Aufhellung der Glaubenswahrheiten selber untergeordnete Bedeutung. Gerade damit ergibt sich in aller Deutlichkeit die vollendete Einheit von positiver und spekulativer Theologie. Die Theorie ist bei Cano unter dieser Rücksicht nicht ganz durchgeführt worden, ohne Zweifel daran gehindert durch den zu streng gefaßten Wissenschaftsbegriff.

2. Die Eigenart der positiven Theologie

Melchior Cano will, wie schon gezeigt worden ist, keinen der beiden Teile der Theologie vernachlässigen, aber sein vornehmlichstes Interesse gilt doch ausgesprochen der positiven Theologie. Davon zeugt schon die Art und Weise, wie er die theologische Methode darstellt, die von ihm fast ausschließlich in der Anwendung auf die positive Theologie gesehen ist. Und auch vom prinzipiellen Standpunkt aus erhebt er die Forderung nach einer soliden, aus den positiven Quellen schöpfenden Beweisführung. Darin besteht nach ihm der grundlegende Unterschied zwischen Theologie und Philosophie: „Quamquam a philosophis quidem rationem philosophicae conclusionis iure forsitan postulaveris, in sacrarum autem litterarum intelligentia maioribus nostris debes, nulla etiam ratione reddita, credere et quas sententias de lege, de fide deque religione ab illis accepisti, defendere.“ [18] Die Glaubenssätze sind eben in den Fundorten enthalten, die auf der Autorität beruhen [19]. So erklärt es sich, daß den dorther stammenden Argumenten gegenüber der philosophischen Beweisführung ein vorzüglicherer Wert eignet [20].

---

nen Sinne des Wortes ... oder systematische Theologie, weil diese Behandlungsweise zu einer systematischen Auffassung drängt und dadurch bedingt wird, auch Theologie schlechthin im spezifischen Sinne des Wortes, nämlich als ein aus dem Glauben an das Wort Gottes durch die Vernunft entwickeltes, geordnetes Wissen = Glaubenswissenschaft ... ferner scholastische Theologie.... Eine vollständige Trennung beider ist nicht denkbar; wohl aber ein Vorwiegen der einen oder der anderen Funktion“: Dogmatik I. nr. 3.

[18] 7, 3 (199 b).

[19] Nam fidei dogmata ab his locis, qui auctoritate consistunt, manant omnia: 12, 10 (358 a). — Vgl. auch die Definition der Theologie, die Cano gibt: Haec supernaturalis theologia propria est fidelium et Christianorum, tanto disciplinis ceteris melior, quanto divina auctoritas, in qua illa sustentatur, humana omni ratione potior et antiquior est: 12, 2 (314 a).

[20] Si vera et legitima theologia est, a fide descendat oportet, ubi huius facultatis propria principia resident.... Aperte intelligitur, cum de Deo praesertim divinisque mysteriis disputatio incidit, argumentis philosophicis praeponenda esse argumenta, quae pertinent ad Dei fidem, qua nihil theologo debet esse antiquius: 8, 1 (228 a).

Dieser seiner grundsätzlichen Einstellung gemäß erhebt Cano den Vorwurf gegen die Scholastik, sie habe die Belange der positiven Theologie außer acht gelassen und einseitig die Spekulation gepflegt[21]. Ein derartiger Vorwurf kann nicht unberechtigt genannt werden, wenn man die Entwicklung in der Spätscholastik ins Auge faßt. Mitunter klingen jedoch die Worte Canos übertrieben, da sie verallgemeinern und keine Ausnahmen anzuerkennen scheinen[22]. Anderseits hebt er auch gut die Verdienste hervor, die sich die wiederaufblühende Scholastik Spaniens mit Franz von Vitoria an der Spitze um die spekulative Theologie erworben habe[23]. Aus der klassischen Zeit der Scholastik nennt er wiederholt Thomas von Aquin als den Theologen, der sich durch die logische Ordung des Beweisverfahrens und durch die harmonische Verbindung von auctoritas und ratio auszeichne[24]. Wenn

[21] Qui igitur theologiae dogmata humanis metiuntur argumentis nec ea, quae a ratione ducuntur, volunt praeponderari auctoritate, hi primum omnem vim theologiae et gravitatem amittunt, deinde faciunt, ut theologia detracta auctoritate non solum contemnatur, sed ne theologia quidem sit. . . . Eius (fidei) autem tota scripturarum et Ecclesiae auctoritate continetur. Quamobrem satis exploratum habere possumus, quam male valeant ii de re theologica aut scribere aut disputare, qui sacros libros, apostolorum traditiones, conciliorum dogmata, iuris pontificii decreta, sanctorum veterum doctrinam vel reiciunt vel ignorant: 9, 1 (228 a). — Sed in omni oratione memento, lector, eam me defendere scholae doctrinam, quae sacrarum litterarum fundamentis constituta sit. Ex quo id efficitur, quod ego magno cum assensu omnium dicere me video, miseram esse scholae doctrinam, quae se titulis magisterii defendat; miseram etiam, atque haud scio an multo magis, quae detracta scripturae sacrae auctoritate, syllogismis contortis de rebus divinis philosophatur, imo ne de rebus divinis quidem, sed nec de humanis, verum de his, qua nihil ad nos attinent. Intelligo autem fuisse in schola theologos ascriptitios, qui universas quaestiones theologicas frivolis argumentis absolverint et variis invalidisque ratiunculis magnum pondus rebus gravissimis detrahentes ediderint in theologiam commentaris vix digna lucubratione anicularum. Et cum in his sacrorum Bibliorum testimonia rarissima sint, conciliorum mentio nulla, nihil ex antiquis sanctis oleant, nihil ex gravi philosophia quidem, sed fere e puerilibus disciplinis; scholastici tamen, si superis placet, theologi vocantur nec scholastici sunt nedum theologi, qui sophismatum faeces in scholam inserentes et ad risum doctos incitant et delicatiores ad contemptum. Quem vero intelligimus scholasticum theologum? aut hoc verbum in quo homine ponimus? Opinor in eo, qui de Deo rebusque divinis apte, prudenter, docte e litteris institutisque sacris ratiocinetur: 8, 1 (210 a).

[22] Quotus enim quisque (scholasticorum) ex traditionibus Christi et apostolorum argumentatur? Atque ex conciliis raro, ex sacris litteris non adeo frequenter, ex historia vix semel. At mea quidem sententia nemo poterit omni laude esse cumulatus theologus, nisi et erit horum locorum omnium scientiam consecutus et ex eis promptum expeditumque pararit ad argumentandum usum: 12, 2 (313 b—314 a).

[23] Nulla theologicae quaestionis praecepta firma stabiliaque tradi possunt nisi ab eis, qui in schola sese multum ac diu exercuerunt. Itaque propria est ea praeceptio scholasticorum, quoniam eorum, qui scholam negligendam esse existimant, nulla idonea, exquisita, excellens de theologiae quaestione disputatio est. . . . Admonebat me res, ut hoc quoque loco intermissionem scholasticae theologiae, ne dicam interitum, deplorarem, nisi vererer, ne cum de aliis academiis quererer, Hispaniam meam immodice extollerem, in qua valde his temporibus scholae theologia viget. . . . Nihil vero de me; de praeceptore dicam libentius, qui academias Hispanas adeo insigniter ingenio suo et doctrina illustravit . . .: 12, 4 (325 a).

[24] Deinde non mihi videntur scholastici theologi, fatendum est enim quod sentio, admodum composite et ordinate disputationes theologiae distinxisse. Divum Tho-

wir diesem Urteil auch zustimmen müssen, so läßt sich doch nicht übersehen, daß die gesamte Scholastik des Mittelalters, Thomas von Aquin eingeschlossen, einen ausgebauten Beweis aus den positiven Quellen eigentlich gar nicht gekannt hat. Sicherlich bildet für Thomas der Glaube die Grundlage der Argumentation, und er orientiert sich auch beständig in seiner systematischen Darstellung an dessen Gegebenheiten und führt deswegen allenthalben Stellen der Heiligen Schrift, gelegentlich aus den Vätern und einige wenige Male auch aus den Lehrentscheidungen der Kirche an; aber das theologische Anliegen ist für ihn die spekulative Durchdringung des Glaubensgutes, so daß der Aufgabe der positiven Theologie nur mit einigen recht knapp gehaltenen Angaben entsprochen wird. Vergebens wird man bei ihm und in der gesamten Scholastik seiner und der folgenden Zeit bis auf Melchior Cano eine vollständige und abgeschlossene Darlegung der Offenbarungstatsache einer Glaubenswahrheit suchen. Vielleicht war das damals noch nicht so erfordert, jedenfalls haben erst die geistigen Strömungen des 16. Jahrhunderts, vor allem der Humanismus und ganz besonders die von der Reformation der katholischen Theologie aufgezwungene Kampfhaltung, eine wesentliche Änderung in diesem Punkte herbeigeführt. Cano hätte das nicht zu verschweigen brauchen, und das Verdienst des hl. Thomas wäre durch den Hinweis auf die methodischen desiderata auch nicht im geringsten geschmälert worden.

Aber hat Cano selber trotz seiner Bevorzugung der Theologie nicht zu wenig die innere Ordnung des positiven Beweisverfahrens betont? Lang bemerkt dazu: „Der von Scheeben (Dogmatik I 108) gemachte Vorwurf, daß bei Canos loci der lebendige Zusammenhang fehle und daß die loci seit Cano meist in loser, unvermittelter Zusammenstellung behandelt werden, muß Cano gegenüber zum mindesten abgemildert werden. Ebenso ist die Forderung nicht berechtigt, Cano hätte der Überlieferung oder der Kirche den ersten Platz einräumen sollen, da sie für den Menschen die primäre theologische Erkenntnisquelle sei. Cano war es nicht um eine nach apologetischen Gesichtspunkten aufgebaute und logisch geschlossene Fundamentaltheologie zu tun; er wollte vielmehr den Theologen eine *methodische* Anweisung bieten, wie aus den einzelnen loci stichhaltige Beweise zu gewinnen seien. Er kümmert sich deshalb nicht um eine adäquate Scheidung

---

mam semper excipio, apud quem mirabilis est contextus rerum, summus quaestionum et articulorum ordo et compositio disciplinae incredibilis.... Quod spectat ad argumenta inveniendi rationem, fontes quosdam videntur (scholastici aliqui) ignorasse, adeo nulla ex quibusdam eorum fontium argumenta proferunt: 12, 2 (313 b). — Quanto Divus Thomas copiosior et nervosior est, qui non solum rationi aut auctoritati confidit, sed omni modo argumentatur et accurate ex omni loco disserit testimoniisque simul ac rationibus compositis disputat: 12, 10 (357 a). — In summa theologiae (Divi Thomae) auctoritas fere rationi praeparat hominem, ratio deinceps ad intellectum cognitionemque perducit: 12, 10 (359 a).

und Abgrenzung der loci, sondern war darauf bedacht, die einzelnen theologischen Beweise in praktischer Vollständigkeit zu behandeln."[25] Diese Antwort befriedigt indes nicht ganz. Denn mag das Gesagte auch zutreffen, so läßt sich doch die Frage stellen, warum denn Cano keine logisch geschlossene Darlegung angestrebt hat, die auch ohne Zweifel der praktisch-methodischen Anweisung zugute gekommen wäre. Der Mangel bei Cano ist schlechterdings zugegeben, kann jedoch aus seinem vordringlichsten Anliegen einigermaßen verständlich werden. Übrigens tritt er nicht überall in den Loci theologici in gleicher Weise hervor, am stärksten noch bei der Besprechung der kirchlichen Autorität als theologischer Beweisquelle, wo die Abgrenzung der Kirche gegenüber den Konzilien und den päpstlichen Lehrentscheidungen nicht konsequent genug durchgeführt wird und im Grunde die erst später zur Untersuchung kommenden loci schon vorweggenommen sind[26]. Hingegen liegen deutliche Anzeichen einer besseren Systematik vor, wenn die theologische Bedeutung der Väter in der Autorität der Kirche ihre Begründung findet[27] oder wenn er nach einigem Zögern eine gewisse Überordnung der Kirche über die Heilige Schrift anerkennt[28]. Im großen und ganzen ist aber bei Cano das Problem nicht so sehr von der theoretischen Seite her gesehen und dargestellt als vielmehr von der praktischen.

Eine grundsätzliche Bewertung der positiven Theologie muß sich naturgemäß auf die Kennzeichnung ihrer Methode auswirken. Was Cano versäumt oder nicht deutlich genug hervorgehoben hat, kann eine moderne Methodenlehre besser herausstellen. Schon die Kritik Scheebens an den Loci theologici ist nicht unfruchtbar geblieben, da er in seiner theologischen Erkenntnislehre die Mängel des Meisters zu

[25] A. a. O. 88 f.

[26] 4, 1—6 (97 a—130 b). — Bei der Erklärung der Autorität der Kirche (4, 4 108 a) scheint Cano mit dem sensus communis fidelium beginnen zu wollen, geht aber dann sofort auf die Amtsträger in der Kirche über, ohne die logische Ordnung einzuhalten.

[27] Si sancti omnes antiqui in divinis litteris intelligendis erraverunt, Ecclesia procul dubio erravit: 7, 3 (204 b). — Haec igitur duo ita sunt connexa atque coniuncta, ut divelli ac dissociari non possint, doctrina sanctorum Patrum Ecclesiae traditio: 7, 3 (207 a).

[28] Est autem inter theologos controversum, utra sit prior, scripturae auctoritas an Ecclesiae. . . . Illud perspicuum est eandem omnio esse Spiritus Sancti in scriptura et Ecclesia auctoritatem, si res ipsas inspicias. Quare in se quidem neutra aut prior aut maior, neutra aut posterior aut minor est. . . . Quia vero Ecclesia prior et antiquior est, dubitari non potest ipsius auctoritatem quodammodo esse maiorem; nam quod sit et notior et crebrior, exploratum est: 12, 10 (359 a-b). — Primum fundamentum Ecclesiam esse antiquiorem scriptura fidemque ac religionem sine scriptura constare: 3, 3 (82 b). — Constat rursus fidei doctrinam in Ecclesia primitiva non a scriptura habuisse auctoritatem, sed contra scripturas a traditione: 3, 3 (83 a). — Cum enim scripturas ipsas Ecclesiae auctoritate recipiamus nec certiore argumento Evangelium Mathaei nomine scriptum ipsius vere esse probemus quam quod sic a patribus accepimus, simili profecto ratione ex reliquis institutis, quae videlicet ab apostolis retinemus, firma argumenta derivabimus: 3, 6 (91 a).

einem guten Teil ausgleichen konnte. Aus der neueren Zeit wäre vor allem die wertvolle Arbeit von B. Durst zu nennen, die sich systematisch mit dem Wesen der theologischen Methode befaßt und ihre streng geschlossene Einheit klarlegt[29]. Nach Scheeben und Durst steht die kirchliche Lehrverkündigung im Mittelpunkt des positiven Beweises der Theologie, und alle Einzelargumente erhalten daher ihre innere Festigkeit. Selbst die Lehre der Heiligen Schrift wird nicht von der Autorität der Kirche losgelöst, sondern gerade in ihr verankert. Für diese Erkenntnisse sind bei Cano schon die Grundlagen gelegt, die nur des weiteren Ausbaues bedürfen.

Der positiv-theologische Beweis ist Autoritätsbeweis, und darum muß seine Methode die geschichtliche Methode sein. Cano selber legt den Nachdruck auf die Autorität in der positiven Theologie, nur könnte sie klarer als die Autorität der Kirche charakterisiert werden. Die Autorität der Offenbarung oder die Autorität des offenbarenden Gottes ist ja dem gläubigen Menschen nicht unmittelbar zugänglich, wenigstens für gewöhnlich nicht, und deshalb sieht dieser sich angewiesen auf die im menschlichen Raum sich darbietende Vermittlung durch die Kirche. Hier handelt es sich keineswegs um eine neue Autorität, sondern um die Autorität Gottes, wie sie durch die Kirche sich geltend macht, kurz gesagt: um die Autorität Gottes in der Kirche. Die Methode der positiven Theologie hat diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen und muß den geschichtlichen Werdegang der kirchlichen Offenbarungsvermittlung oder der kirchlichen Lehrverkündigung feststellen. Dabei sind mehrere Unterscheidungen angebracht: so ist es etwas anderes, ob die kirchliche Lehrverkündigung unmittelbar in sich (ordentliches Lehramt der Bischöfe, außerordentliches Lehramt der Konzilien und des römischen Papstes) auftritt oder nur mittelbar in ihren Auswirkungen (Glaubenssinn der Kirche, Übereinstimmung der Väter oder der Theologen) erfaßt wird; weiter, ob es um die erstmalige und deshalb konstituierende Vorlage durch Christus und die Apostel geht oder um ihre spätere Deutung im Sinne des subjektiven Dogmenfortschrittes. Selbstverständlich wird die Einheitlichkeit der Glaubensvermittlung davon nicht berührt und ebensowenig die Einheitlichkeit des positiv-theologischen Beweises.

3. Die Eigenart der spekulativen Theologie

Wie wir soeben gesehen haben, tritt bei Cano das Interesse für die positive Theologie und ihre Methode mit aller Deutlichkeit hervor. Trotzdem läßt er sich die Belange einer spekulativen Theologie keineswegs ganz entgehen, wofür ebenfalls schon Texte aus den Loci theo-

[29] Zur theologischen Methode: ThRev 26 (1927) 297—313, 361—372.

logici zitiert werden konnten[30]. Noch eine Reihe von weiteren Stellen sprechen klar in dem gleichen Sinne. So hält er es für einen Mangel an religiöser Bildung, wenn man in der Theologie nur zu der Autorität der Kirche seine Zuflucht nimmt[31]. Er bemerkt ferner, die göttliche Wissenschaft sei zwar auf die Gründe, die vom Menschlichen her genommen würden, nicht angewiesen, aber der Theologe müsse sich selbst vor der Möglichkeit eines Irrtums schützen[32]. Und wenn er auch in den natürlichen Beweisen lediglich Angemessenheitsgründe für die Offenbarungsweisheiten sieht, so betont er auf der anderen Seite doch, daß sie lichtvolle und der Natur entsprechende Erkenntnismittel darböten[33].

Eines ist sicherlich hierbei auffällig: Cano führt die spekulative Beweismethode auf die natürliche Vernunft zurück und betrachtet sie als im eigentlichen Sinne für die Theologie wesensfremd. Die „ratio naturalis" bildet ja nach ihm keinen „locus proprius" der theologischen Argumentation, sondern bloß einen „locus alienus", wie er erklärt[34]. Infolgedessen könnte der Eindruck entstehen, als ob er der gerade in der spekulativen Theologie zu berücksichtigenden Eigenart der übernatürlichen Glaubenswissenschaft nicht vollauf gerecht würde. Am deutlichsten geht das aus seiner Bestimmung der „ratio naturalis" hervor: „Octavus (locus) ratio naturalis est, quae per omnes scientias naturales latissime patet.... Sunt itaque hi loci decem, in quibus argumenta omnia theologica delitescunt, hoc scilicet discrimine in lucem eruenda, ut quae ex septem prioribus locis eliciantur, propria fere sint ea huis facultatis; quae vero er tribus posterioribus (rationis naturalis, auctoritatis philosophorum, historiae humanae) ascripticia sint ac velut ex alieno emendicata. Nam cum sint, ut supra dixi, duo genera argumentandi, unum per auctoritatem, alterum per rationem,

[30] Siehe die Texte in Anm. 6, 9, 13, 23. — Vgl. auch A. Lang, a. a. O., 211—228.

[31] Cavendum sane est, ne si in argumentorum confutatione ad Ecclesiam tamquam in arcem confugimus, rustici potius quam theologi esse videamur: 2, 18 (70 a—b).

[32] Aures itaque ad naturae rationes occludere, si quando a theologis afferantur, id nos in errore maximo ducimus. Si enim cadit in theologum aliquando, ut de rebus humanis philosophetur, quod profecto cadit, nisi ex eo exstirpatam humanitatem arbitremus, quaenam, rogo, causa est, cur naturales argumentationes a theologia pellamus, ne, ut quae divina est, humanis adminiculis eguisse videatur? non eget his, esto, cum suis, hoc est divinis quasi lineis contineatur. At volumusne nos theologum, qui divina calleat, in humanis erret, labatur, caecutiat, hallucinetur:? 9, 5 (230 b).

[33] Quod si quae argumenta fidei decretis coprobandis sancti doctores afferunt, congruentia illa esse, non evidentia, probabilia, non necessaria, suadere, non cogere, adducere, non evincere. Lumen naturale id patefacit et illustrat, quod naturae congruum ac consentaneum est: 12, 3 (321 a).

[34] Est enim hic locus (rationis naturalis) late patens et quamquam non est theologiae proprius, sed alienus, magnus tamen est et a scholasticis reliquis tum a Divi Thomae familia excultus uberrime: 9, 1 (227 a).

cumque illud proprium sit theologi, hoc philosophi, confugiendum theologo est ad posterius, si uti non licet superiori"[35]. Diese Ausführungen könnten dahin verstanden werden, daß die spekulative Theologie nur die Rolle einer Hilfs- und Ersatzfunktion zu übernehmen hätte. Zugleich scheint Cano ihren Gegenstand auf das Gebiet der natürlichen Wahrheiten zu beschränken, was er auch an anderen Stellen ausspricht[36]. Indes darf das Urteil über seine wirkliche Auffassung nicht eher gefällt werden, bis eine Übersicht über den gesamten Textbefund gewonnen ist.

Neben den bisher angeführten Stellen finden sich nämlich noch andere, die den übernatürlichen Charakter der spekulativen Theologie und ihre Herkunft aus dem Glauben behaupten. Cano unterscheidet zunächst verschiedene Arten von theologischen Fragen, mit denen sich die spekulative Beweisführung beschäftigen muß: natürliche, übernatürliche und mittlere oder gemischte[37]. Vielleicht würde es dem Sachverhalt besser entsprechen, wenn er die Formulierung gewählt hätte, jede Frage sei, weil eben theologisch, übernatürlich und natürlich zugleich und deshalb nicht nur der Vernunft, sondern auch dem Glauben zugänglich. Er deutet jedenfalls zum mindesten an, daß die spekulative Theologie einen eigenen Aufgabenbereich habe und daß sie sich weiter als auf die natürlichen Wahrheiten erstrecke. Es ist weiterhin für seine Anschauung bezeichnend, wie und in welchem Sinne er die Philosophie in die Theologie einbezogen wissen will. Denn nicht die Philosophie schlechthin und erst recht nicht die heidnische Philosophie oder gar die Sophistik soll der Vertiefung des Glaubens dienen[38]. Im Gegenteil, nach Cano steht die Vernunft bei der Erfüllung ihrer Auf-

---

[35] 1, 3 (2b). — Hierher gelört auch, daß Cano des öfteren von der spekulativen Theologie als „Philosophie" spricht oder daß er eigens handelt „De philosophorum naturam sequentium auctoritate" und damit einen locus theologicus feststellen will (9, 1—9 242a—252b).

[36] Si quaestio est supernaturalis, in eos locos est conicienda potissime, qui Dei auctoritate nituntur. Sin autem est naturalis, per eos praecipue locos deducetur, qui naturae ratione constat. Quod si mixta quaestio est et partim a natura, partim a revelatione pendet, per omnes ducatur oportet: 12, 10 (358b). — Das vornehmlichste Gebiet der spekulativen Theologie bildeten demnach die natürlichen Wahrheiten.

[37] Dicendum est etiam quaestionem theologicam ... aliam naturalem esse, aliam vero supernaturalem. ... Est et quaestio media, quae partim ex supernaturali principio, partim ex principio naturali pendet: 12, 4 (324a—b). — Siehe außerdem den Text in der vorhergehenden Anmerkung.

[38] Nos emin non more vulgi doctrinam Stoicam aut Platonicam aut Pythagoricam aut Aristotelicam philosophiam appellamus, sed ut homines definiendi periti, si interpretari volumus, studium sapientiae; si rem ipsam quaerimus, rerum humanarum ac divinarum, terrestrium atque caelestium sapientiam: 9, 9 (240a). — Quae (sophismata) nimirum cum a philosophia tum vero magis a theologia tollenda sunt eaque argumentandi ars, quae vult illa quidem videri se esse dialecticam, sed abest ab ea distatque plurimum. ... Quin adeo nulla pernicies theologiae maior inveniri potest quam in sophismatum faece simulatio theologiae: 9, 1 (227b—228a).

gabe gegenüber dem Glauben unter dessen Leitung[39]. So ist denn, wie er uns erklärt, die Philosophie, in der rechten Weise angewandt, eine Zierde für die Theologie, und nur in Verbindung mit jener wird diese das, was sie eigentlich sein soll, eine geordnete Rede über Gott und göttliche Dinge[40]. Er beruft sich für seine Behauptung vor allem auf Klemens von Alexandrien, der sich am meisten für den Gebrauch der Philosophie in der Theologie eingesetzt habe[41]. Einmal wendet sich Cano gegen die Antidialektiker seiner Zeit und faßt kurz ihre Einwände und seine eigene Entgegnung in folgende Worte zusammen: „Sed aiunt: Si credo, quod traditum est, quid opus est operosa disputatione? Sie non credo, nullis humanis rationibus persuadebitur.... Non credo, adducor; credo, confirmor; repugno, confundor. Ratione non dominica, sed subserviente“[42]. Damit ist doch hinreichend deutlich ausgesprochen, daß die natürliche Vernunft und die Philosophie ihre Bedeutung für die Theologie nur durch die Unterordnung unter den Glauben haben. Gleichfalls ist das grobe Mißverständnis ausgeschlossen, als ob Cano unter „scholastischer Theologie“ etwas anderes verstanden hätte, als die Tradition vor ihm und nach ihm mit diesem Wort ausgedrückt hat. Die scheinbar der natürlichen Vernunft eine größere und unabhängigere Aufgabe zubilligende Redeweise der zuerst angeführten Texte kann folgerichtig in einer gewissen terminologischen Unvollkommenheit eine genügende Erklärung finden.

Noch ein weiterer Vorwurf ließe sich gegen unseren Autor erheben, und die Antwort hierauf dürfte nicht so leicht fallen. Wiederholt weisen nämlich die Loci theologici die conclusiones theologicae der spekulativen Theologie als Betätigungsfeld an, womit die Erfassung der Glaubenswahrheiten in sich außer acht gelassen zu sein scheint[43].

---

[39] Quocirca metuere non debet quisquam, ut fidei meritum sit amissurus, si rationes quoque ad fidei veritatem et excolendam et ornandam adhibuerit.... Tales tamen, quibus et ii, qui non credunt, ad fidem adducantur suavius et ii, qui credunt, in fide contineantur libentius.... Nec dissident humana et divina ratio, sed cohaerent, utraque vera est, nec verum vero adversatur. Utraque est a Deo.... Quin fide dirigenda naturae ratio est, et quidem sic, ut haec duo verba inter se, non res discrepare videantur. Et cum divinis humana similia et agnata sint, qui hominis officium Deo exhibet et gratiae naturam servire facit, is probe theologi munere perfungitur: 12, 3 (321 a).

[40] Maximum itaque ornamentum theologiae tollit, qui ex ea tollit philosophiam, qua scriptura etiam ipsa divina, nedum humana ratio excolitur: 9, 4 (231 b). — Homo quippe rationem omnem tollens theologus ex auctoritate omnia statuens esse certe nullo modo potest: 9, 4 (232 a).

[41] Clemens Alexandrinus ... multas causas affert, cur philosophia sit theologo necessaria: 9, 5 (232 a).

[42] 4, 6 (234 b).

[43] Colligit enim theologus ex principiis fidei a Deo revelatis conclusiones suas: 8, 2 (211 a). — Maneat igitur eam esse proprie theologicam conclusionem, quae ex theologiae principiis, ut effecta e causis suis orietur: 12, 4 (323 a). — Fides proxime, et ut sic dicam immediate, auctoritate nititur, theologia vero proxime et immediate ratione: 12, 1 (311 b).

Kurz und bündig äußert sich Cano: „Habent enim se, quemadmodum supra dixi, fides et theologia non aliter quam habitus principiorum et scientia conclusionum“ [44]. Diese Einstellung wird gewiß nicht überraschen, da sie ganz der thomistischen Tradition entspricht, in der Cano aufgewachsen ist. Aber eine schwierigere Frage knüpft sich hier an: Besagen die theologischen Schlußfolgerungen für Cano das Mittel neuer Erkenntnisse, welche die Prinzipien, die Glaubenswahrheiten, nur voraussetzten und sie selber unberührt lassen, oder werden sie von ihm vielmehr bewußt in den Dienst der Glaubenswahrheiten gestellt, die dadurch in sich eine Aufhellung erfahren sollen?

Die Anzeichen für die zuletzt genannte Auffassung fehlen bei Cano nicht vollständig, und einige Texte, die durchaus in diesem Sinne verstanden werden können, sind bisher schon im Laufe der Untersuchung beigebracht worden [45]. Ziemlich deutlich ist die Erklärung Canos: „Colligit ... theologus ex principiis fidei a Deo revelatis conclusiones suas atque in principiis ipsis implicitas per argumentationem naturae consentaneam explicat“ [46]. Eine ähnliche Deutung ergibt sich aus einer anderen Stelle: „Spectat denique ad scholasticorum functionem, Christi Ecclesiaeque doctrinam, quantum fieri potest, ex disciplinis humanis aut illustrare aut etiam confirmare“ [47]. Kann man nicht in diesen Äußerungen eine glückliche Inkonsequenz und ein Abweichen von der streng thomistischen Auffassung des Wissenschaftsbegriffes erblicken? Eine volle Klarheit hierüber läßt sich wohl nicht gewinnen, aber eine Gesamtschau über die Texte der Loci theologici macht es wahrscheinlich, daß Cano, vielleicht unbewußt, noch Anklänge an die ältere, mehr an Augustinus orientierte Sicht der spekulativen Theologie aufzuweisen hat und die conclusiones theologicae hauptsächlich zur Verwirklichung eines Glaubensverständnisses anwendet [48].

Was aber bei Cano in diesem Punkte ohne Zweifel vermißt werden muß, ist das Eingehen auf die Methode der spekulativen Theologie. Daß er ihr drei loci theologici zuweist (ratio naturalis, auctoritas philosophorum, historia humana), läßt das Versagen deutlich hervortreten, da die Fundorte in keiner Weise eine innere Gliederung des spekulativen Beweises anzeigen. Auch die Ausführungen über die ratio naturalis im 9. Buche seines Werkes befriedigen nicht. Man muß schon die gelegentlich gemachten Äußerungen zusammenstellen, um nur einigermaßen ein Bild dessen zu bekommen, was zu einem auf den inneren Gründen fußenden Beweisverfahren nach Cano gehört, ohne daß wir indes über die dabei zu befolgende Methode exakt unterrichtet würden. Wenn er allgemein für die theologische Argumentation Um-

[44] 12, 1 (311 b). [45] Siehe die Texte in Anm. 13, 17, 39.
[46] 8, 2 (211 a). [47] 8, 2 (212 a).
[48] Vgl.: J. Beumer, Theologie als Glaubensverständnis, Würzburg 1953.

sicht, Übung und Zielstrebigkeit verlangt[49], so gilt das wohl auch für das Vorgehen der spekulativen Theologie. Von ihr speziell fordert er, daß sie die logische Verbindung beachte und das Unsichtbare durch das Sichtbare erläutere[50]. Damit ist wohl die Analogie, von ihm „similitudo" genannt, als Erkenntnismittel der spekulativen Theologie aufgewiesen. Weitere Ausführungen hierüber bringt uns leider Cano nicht. Er warnt nur vor zwei Fehlern, daß man nichts Unsicheres als Sicheres ausgebe und daß man nicht zu viel Mühe auf nebensächliche Fragen verwende, die dunkel und schwierig seien[51]. Das ist beinahe alles, was die Loci theologici über ein wichtiges Problem der Theologie zu sagen haben.

Eine systematische Aufteilung der spekulativen Gründe und eine prinzipielle Anordnung des auf ihnen beruhenden Beweisverfahrens erscheinen bei Cano nirgends. Allerdings anerkennt er zwei verschiedene Arten von theologischen Schlußfolgerungen, je nachdem allein Glaubenswahrheiten oder zum Teil auch natürliche Erkenntnisse in den Beweisgang eintreten[52], aber er benutzt diese Gliederung ausdrücklich nicht, um das spekulative Argument danach auszurichten. Hier wäre freilich ein Ansatzpunkt gegeben. Ferner könnte man davon ausgehen, daß Cano die spekulative Theologie „Philosophie" nennt und den Nachdruck für ihr Beweisverfahren auf die natürlichen Erkenntnismomente legt. Auf diese entfernteren Grundlagen ließe sich eine systematische Ordnung der spekulativen Theologie aufbauen, die Cano selber, was aus der damaligen Zeitlage heraus verstanden werden kann, noch nicht vollendet hat[53].

---

[49] Illa igitur et talia circumspicienda sunt in omni quaestione et consuetudo exercitatioque capienda, ut boni ratiocinatores argumentorum esse possimus et adducendo deducendoque videre, quae omnium summa fiat, ex quo, quantum cuique quaestioni debeatur, intelligas: 12, 10 (359 b).

[50] Quoniam homo rationis est particeps, consequentia cernit, principia et causas rerum videt earumque progressus et quasi antecessiones inquirit, similitudines comparat et rebus visibilibus adiungit atque adnectit invisibilia: 9, 9 (236 b).

[51] Duo illa vitia maxima vitanda sunt.... Unum, ne incognita pro cognitis incertaque pro certis habeamus.... Alterum enim est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias: 9, 7 (235 a).

[52] Unum (genus) conclusionum eiusmodi, quae e principiis solum fidei nascuntur. Alterum eorum, quas non fides sola conficit sine extranearum disciplinarum adiutorio, sed accitis uno principio aut pluribus naturae ratione cognitis: 12, 5 (328 a). — At sive ambo syllogismi principia fidei sint seu alterum ex fide certum, alterum ex natura evidens, conclusio ad theologiam pertinebit, modo consecutio aut clara luce naturae sit aut fidei cognitione cognita: 12, 1 (312 a).

[53] „Wenn Cano die positive Theologie besonders unterstreicht, wenn sein Werk und seine methodischen Anregungen fast ausschließlich der positiven Beweisführung gelten, so darf daraus nicht eine Geringschätzung der spekulativen Aufgabe der Theologie gefolgert werden. In einer Zeit, wo seit langem die positiv-theologischen Studien vernachlässigt worden waren, während die Spekulation üppige Auswüchse getrieben hatte, in einer Zeit, wo gewaltige Häresien und ein ungläubiger, liberaler Zeitgeist an den Grundlagen des Glaubens rüttelten, bedurfte es vor allem einer

Der Methode der spekulativen Theologie eignen besondere Schwierigkeiten. Ziel und Beweisverfahren sind bei ihr nicht so einfach gegeben wie bei der positiven Theologie. Wenn ein inneres Verständnis der Glaubenswahrheiten angestrebt werden soll, so muß dieses gut von einer den Glauben auflösenden Einsicht abgegrenzt werden. Wir können die Andeutungen bei Cano dahin deuten, daß der spekulativtheologische Beweis Analogiebeweis sein muß, der sich auf die rational erkennbare proportio stützt. Eine zweifache Möglichkeit bietet sich dabei uns dar, entsprechend der zweifachen Art der conclusio theologica bei Melchior Cano: einmal werden Glaubenswahrheiten untereinander verbunden und verglichen, und in ihnen kann dann ein „nexus" oder eine „proportio" aufleuchten, die von der durch den Glauben erleuchteten Vernunft, wie später das Vatikanische Konzil sagt[54], erkannt werden; das andere Mal ist die Verbindung der Glaubenswahrheit mit einer natürlichen Erkenntnis, gleichfalls von der Vernunft erkennbar, der Gegenstand des spekulativen Gedankenganges. In beiden Fällen wird das dem Glauben wesenseigene Dunkel nicht aufgehoben, da die Tatsächlichkeit des Offenbarungsgeheimnisses davon unberührt bleibt und dessen inneres Wesen keineswegs einsichtig wird, sondern lediglich eine gewisse Aufhellung durch den Nachweis einer rational erfaßbaren Beziehung erfährt. Das ist also die Aufgabe der spekulativen Theologie, das „intelligibile in credibili" aufzudecken, wie Bonaventura es ausgedrückt hat[55], und ihre Methode hat sich nach diesem Sachverhalt zu richten. Sie hat nicht die Eigenart des geschichtlichen Beweises, wie er der positiven Theologie angehört, sondern sie ist philosophische Methode in der Anwendung auf das Gebiet des Glaubens. Eine innere Gliederung wird durch den Umstand angezeigt, daß die „proportio" oder das „intelligibile in credibili" sich innerhalb der Glaubenswahrheiten selber oder in dem Verhältnis einer Glaubenswahrheit zu einer natürlichen Erkenntnis dartun kann. Mit diesen Feststellungen gehen wir freilich über Melchior Cano hinaus, aber sie dürften doch in seinen Loci theologici eine gewisse Grundlage finden.

Die Ergebnisse unserer nunmehr abgeschlossenen Untersuchung sind teils historischer, teils systematischer Art. Unter jeder dieser beiden Rücksichten wird jetzt eine kurze Zusammenfassung des Wesentlichen und einigermaßen Beachtenswerten nicht unangebracht sein.

Neubelebung und Neuorientierung der positiven Theologie. Der Spekulation gegenüber mußte und konnte Cano eine gewisse Reserve wahren, zumal dieselbe schon lange ihre Blüte erreicht hatte und nur wieder die Pfade zu wandeln brauchte, die die Meister der Hochscholastik bereits mit unübertrefflicher Sicherheit gegangen waren": Lang, a. a. O. 218.

[54] Denzinger 1796.

[55] In libros sent. prooem. q. 1. concl. (ed. Quaracchi I 7 b); q. 2. concl. nr. 4. (ed. Quaracchi I 11 b).

Die historischen Ergebnisse gruppieren sich fast ausschließlich um Melchior Cano und sein Hauptwerk, die Loci theologici. Er ist nicht allein der erste, der eine Methode der positiven Theologie ausgearbeitet hat, sondern, wie wir gesehen haben, zugleich auch der erste, dem wir eine klare Unterscheidung von positiver und spekulativer Theologie und eine Darstellung ihrer Eigenart zu verdanken haben. Für die Methode der positiven Theologie gibt er vor allem praktische Weisungen, welche die Handhabung der Argumentation aus den offenbarungsgeschichtlichen Quellen ermöglichen sollen, dazu finden sich bei ihm schon gewisse Ansätze zu einer systematischen Gliederung des positiven Stoffes. Diese Ansätze können ohne größere Mühe ausgebaut und vervollständigt werden. Der Methode der spekulativen Theologie hingegen hat Cano nicht die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt. Der rationale Charakter der spekulativen Theologie ist von ihm deutlich herausgestellt, nicht minder jedoch auch ihre übernatürliche Grundlage im Autoritätsglauben. Wenn er den theologischen Schlußfolgerungen eine wesentliche Aufgabe bei der Ausbildung der rationalen Gedankengänge zuerkennt, so sind jene vielleicht nicht so sehr als Mittel zu neuen Erkenntnissen gesehen, sondern vielmehr als Möglichkeiten, das Glaubensgut selber tiefer zu erfassen. Was Cano über Ziel und Verwirklichung der spekulativen Theologie zu sagen hat, ist noch nicht systematisch genug dargestellt, dürfte aber wohl darin verstanden werden können, daß der Analogie die Hauptrolle zufällt und daß die Entsprechungen sowohl aus der Natur als auch aus dem Gebiet des Glaubens zu machen sind.

Die systematischen Ergebnisse unserer Arbeit beziehen sich auf die theologische Erkenntnis- und Methodenlehre, insofern sie der Zweiteilung der Theologie in einen positiven und in einen spekulativen Teil gerecht werden muß. Die positive Theologie ist ihrem Wesen nach die Wissenschaft, die sich um die genaue Feststellung der Tatsache bemüht, daß diese oder jene Wahrheit wirklich geoffenbart ist oder auf die Offenbarung mitteilbar zurückgeht. Die Methode muß dementsprechend als geschichtliche Methode gekennzeichnet werden. Der spekulativen Theologie kommt dagegen die Aufgabe zu, unter Voraussetzung der Offenbarungstatsache die inneren Gründe zu erforschen, die eine Aufhellung der Glaubenswahrheiten ermöglichen, ohne daß diese aufhören, Glaubenswahrheiten zu sein. Da die vertiefte Erkenntnis durch die Analogie, die „proportio" oder das „intelligibile in credibili" zustande kommt, ist die Methode der spekulativen Theologie die der Philosophie, obschon es sich um eine Betätigung der Vernunft gegenüber den Glaubenswahrheiten handelt. Positive und spekulative Theologie ergänzen sich zu der einen Wissenschaft des Glaubens, zu der einen Theologie.

In der geschichtlichen Entwicklung ist es bisher noch nicht zu einem vollendeten Ausgleich der beiden Aspekte gekommen. Wie das Mittelalter die spekulative Theologie bevorzugt hat, so die Neuzeit seit Melchior Cano bis auf unsere Zeit die positive. Sollte heute wiederum ein Umschwung eintreten? Oder dürfen wir erwarten, daß nunmehr das Gleichgewicht hergestellt werden könnte? Wir lassen diese Fragen offen. Jedenfalls wäre das das Ideal, was Cano mit folgenden Worten beschreibt: „Haec est enim vera theologia, in qua omnia insunt, quae sunt in theologia requirenda, scientia Dei, caelestium rerum cognitio, humanarum prudentia et usus, ut cum haec adsint, perfecta doctoris Christiani disciplina sit et sine his esse non possit. Quod cum optimum maximumque sit, si id volumus adipisci, theologiae scholasticae opera danda est, sine qua nullam omnino perfectam in Ecclesia doctrinam consequi possumus“ [56].

[56] 8, 2 (212b). — Scheeben schreibt im gleichen Sinne: „Der spekulativen Theologie wird ... die andere Form des theologischen Wissens als positive Theologie gegenübergestellt, nicht als ob nicht auch jene in ihrer Weise positiv sein könne und müsse, da sie ja eben von dem festen Standpunkte des Glaubens ausgeht, sondern weil sie diesen Standpunkt einfach voraussetzt und nicht auf die äußere Feststellung desselben Bedacht nimmt.... Die wirkliche oder wahre spekulative Theologie, wie sie sich in der bewährten scholastischen Theologie verkörpert hat, ist eine ebenso solide und gediegene wie nützliche und fruchtbare Wissenschaft.... So könnte auch die scholastische Theologie als Brot für die Kinder der Kirche zur Ausbildung, Förderung, Erfrischung, Bereicherung und Veredlung ihres Lebens sehr nützlich und notwendig sein, wenn sie schon nicht zum Kampfe gegen die Häresie zu gebrauchen wäre“: Dogmatik I nr. 924.

Zur Frage einer heilsgeschichtlichen Theologie

Von Karl Wennemer S. J.

O. *Cullmann* spricht in seinem Buch „Christus und die Zeit" von der biblischen oder heilsgeschichtlichen Zeitlinie, die, ausgehend von der Schöpfung, über das alttestamentliche Bundesvolk zu Christus und von Christus über die Kirche zur eschatologischen Vollendung führt. Die Mitte in diesem zeitlich fortschreitenden Offenbarungs- oder Heilsgeschehen, der entscheidende Punkt in der oeconomia salutis, ist das Christusereignis, Tod und Auferstehung des Herrn. Dabei sind alle Punkte auf dieser Linie wesentlich auf diese Mitte hinbezogen; es ist eine einheitliche Christuslinie. „Wo überhaupt von Gottes offenbarendem Tun — und dazu gehört die Schöpfung in eminentem Maße — die Rede ist, da ist nach urchristlicher Anschauung von Christus die Rede, vom gleichen, dessen Fleischwerdung sich... datieren läßt."[1] Es entspricht deshalb nach Cullmanns Ansicht der Grundabsicht der neutestamentlichen Verfasser, in der Darstellung der neutestamentlichen Theologie als Einteilungsprinzip die christologisch bestimmte Heilsgeschichte zu nehmen; in dieser Disposition liege das bleibende Verdienst der neutestamentlichen Theologie von E. Stauffer (vgl. a. a. O. Anm. 9 S. 21).

Das Werk Cullmanns hat nicht zuletzt auf katholischer Seite freundliche Aufnahme gefunden. Das beweist unter anderem *J. R. Geiselmanns* neues Christusbuch[2]. Geiselmann beruft sich in der Einleitung ausdrücklich und an erster Stelle auf Cullmanns Buch „Christus und die Zeit" als auf ein Werk, das die Heilsgeschichte in den Mittelpunkt des Christusverständnisses gerückt habe (10). Er ist mit Cullmann überzeugt, daß die Heilsgeschichte nicht nur ein zufälliger und zeitbedingter Rahmen für die Gestalt und das Werk Jesu ist, sondern daß sich in diesem Rahmen erst Jesu Werk und Person recht erschließt: „Jesus stellt sich selbst in die Heilsgeschichte als ihre Erfüllung und ihr Ende hinein. In der Ausführung und der Verbindung der beiden Aufgaben als des leidenden Gottesknechtes und als des auf den Wolken wiederkehrenden Menschensohnes führt Jesus den Heilsplan Gottes aus, der sich uns als Heilsgeschichte darstellt. Der leidende Gottesknecht erfüllt den Sinn der Geschichte des Volkes Israel, der in der Stellvertretung beschlossen liegt. Der auf den Wolken kommende Menschensohn aber vollendet das Schöpfungswerk Gottes als der ‚Mensch', der ‚zweite Adam', auf den die Erschaffung des gottesebenbildlichen Menschen hingezielt hatte" (173—174).

Geiselmann will durch seine Arbeit nachweisen, daß die vom Auferstandenen oder seinem Geiste geformte urapostolische Predigt aus der Sicht der Heilsgeschichte heraus Jesus als den Christus, d. h. als die konkret-geschichtliche Erfüllung der geschichtlichen Heilsverheißungen Gottes und der geschichtlichen Heilserwartungen des Volkes verkündete. Wo finden wir diese urapostolische Verkündigung? Sie hat einen Niederschlag gefunden in den Evangelien. Aber die eigentliche Urform haben wir in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte vor uns, nämlich in den Missionsreden der Apostel, vorab des hl. Petrus. Der historische Charakter dieser Reden — auch der des hl. Paulus — kann in ihrem wesentlichen Aufbau und Inhalt nicht in Zweifel gezogen werden; vgl. 17—21; 28—31. Ein erster Blick auf das apostolische Kerygma zeigt, daß es von dem empirischen Faktum Jesus ausgeht, aber darin die übergeschichtliche Bedeutung aufleuchten läßt, indem es die Tatsachen des Lebens Jesu

[1] A. a. O. 21.

[2] Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus, Stuttgart 1951, Katholisches Bibelwerk.

durch die hl. Schrift des A. T. als die Verwirklichung der alttestamentlichen Prophetie nachweist und damit die Geschichte Jesu als Erfüllung der Heilsgeschichte deutet, in der Gott selber zum Heil der Menschen eingreift; vgl. 21—27.

Dieser heilsgeschichtliche Charakter der apostolischen Verkündigung tritt dann deutlich hervor in einer eingehenden Untersuchung ihrer formalen Struktur und ihres Inhaltes. Der formalen Struktur nach ist sie zunächst ein „Martyrion" (Zeugnis): ein Verkünden der Heilstatsachen in Form eines Augenzeugenberichtes (31—46). Sie hat notwendig diese Form eines Augenzeugnisses, weil es sich in ihr um Mitteilung geschichtlicher Tatsachen handelt. Auch die Auferstehung hat diese geschichtlich faßbare Seite und gehört daher genau so gut wie der Tod Jesu zum Martyrion der erwählten Augenzeugen. Das Zeugnis der Zwölf erschöpft sich aber nicht in der Bezeugung der selbst erlebten Tatsachen. Angeleitet durch Jesus selber und ausgerüstet mit seinem Geiste, wissen sie diese Tatsachen an Hand der alttestamentlichen Prophetie als die entscheidenden Heilsereignisse zu deuten und in die Heilsgeschichte einzuordnen. — Von den zwölf Urapposteln ist der Apostel Paulus insofern zu unterscheiden, als er die Folge der Ereignisse (Leiden — Heilstod — Grablegung — Auferstehung — Erscheinungen der vierzig Tage) nicht miterlebte und in bezug auf sie also auch nicht wie die Urapostel Augenzeuge sein konnte; er war angewiesen auf das Augenzeugnis der Zwölf und ist so selber Bekennerzeuge, nicht Augenzeuge des Heilsgeschehens. Aber er hat doch den erhöhten Herrn gesehen. Die Kraft dieser Erscheinung und die dabei erfolgte persönliche Berufung durch den Herrn strahlt aus auf alles, was er verkündet, und stellt ihn an die Seite der Urapostel.

Das „Martyrion" geht unmerklich über in die „Paradosis" (54—97). Die Zwölf künden ja nicht nur, was sie gesehen, sondern auch das, was sie aus der Offenbarung über die Heilsbedeutung des Geschehenen empfangen haben. Insofern sie das in der Kraft des Hl. Geistes als vom Herrn zum Dienst des Wortes Berufene weitergeben, sind sie die ersten Tradenten. Das Sehen, das ihre überliefernde Verkündigung einschließt, wird in den späteren Tradenten durch das Hören allein ersetzt. Auch in der Form der Paradosis behält also die apostolische Verkündigung ihre heilsgeschichtliche Ausrichtung. Sie bedeutet keine Ablösung von der Schrift, von der Heilsgeschichte.

Paulus, der selber von den Urapposteln „empfangen" hat, hat die Paradosis-*Lehre* entwickelt. Die Terminologie (παραλαμβάνειν, παραδιδόναι, παράδοσις) hat er nicht aus der hellenistischen Mysteriensprache, sondern aus der jüdisch-palästinensischen Schulsprache. Damit ist freilich keineswegs die christliche Paradosis der jüdischen ihrem Wesen nach gleichgestellt. Bei Paulus können wir gut den Umfang der Überlieferung studieren. Sie umschließt das disziplinäre und sittliche Gebiet, die Feier der Liturgie, die Worte Jesu und Ereignisse aus seinem Leben, vor allem aber und an erster Stelle das Kerygma von den Heilstatsachen (Leiden, Tod, Begräbnis, Auferstehung, Erscheinungen, Erhöhung Jesu); vgl. 1 Cor 15, 3—5; Röm 1, 1—4; Phil 2, 5—11; Röm 4, 25; 10, 9; 2 Cor 8, 9. Auch in diesem zentralen Gegenstand der Verkündigung ist sie keine starre Größe. Röm 1, 1—4 und Phil 2, 5—11 zeigen uns eine (übrigens vorpaulinische) entwickeltere Form des urapostolischen Kerygmas (1 Cor 15, 3—5; Act 2, 14—36; 13, 16—41); die Präexistenz Christi und seine Inkarnation sind vorausgeschickt. Auf Grund des Pneumabesitzes ist eine dialektische Entfaltung möglich. Welche Stellung hat Paulus in der Weitergabe der Paradosis? Er hat mittelbar vom Herrn empfangen. In diesem Sinn wird 1 Cor 11, 23 gedeutet, vor allem aus stilkritischen Gründen; vgl. 66—78. Aber Paulus war nach Gal 1, 11—12 auch unmittelbar in der Damaskusstunde zu der Evangeliumsverkündigung beauftragt worden. So erhält das ἀπὸ τοῦ κυρίου von 1 Cor 11, 23 einen vertieften Sinn, ohne daß es unmittelbare Offenbarung vom Herrn besagt. Außerdem verkündet Paulus in der Kraft des erhöhten Herrn. Dieser Gedanke ist

wichtig für die Paradosis-Lehre des Apostels. Christus ist nicht nur der Inhalt, sondern auch durch sein Pneuma der Träger der apostolischen Paradosis. „Der erhöhte Herr selber ist es, der hinter den Aposteln tätig ist, wenn sie seine Worte und die Berichte über seine Werke weitergeben" (85). Weil Jesus nach Paulus die Erfüllung des A. T. ist, so ist die echte apostolische Paradosis im Gegensatz zur rabbinischen oder gnostischen die mit Hilfe des Pneuma vorgenommene christologische Deutung des Wortes Gottes des A. T.; vgl. 2 Cor 3, 16—17. So erscheint wieder die Paradosis als Christologie in heilsgeschichtlicher Sicht.

Paradosis, insofern sie aus der persönlichen Begegnung mit dem erniedrigten und erhöhten Herrn erfolgte, hat aufgehört mit dem Tode des letzten Apostels. Aber nicht aufgehört hat der wesentliche Akt der Paradosis: das lebendige Weitergeben dessen, was die Apostel vom Herrn empfangen haben. Die Grundlage (Sendung, Beistand des Herrn, Verheißung des Geistes) dauern fort. Die Pastoralbriefe zeigen uns zudem den Übergang von der apostolischen zu der kirchlichen Paradosis; sie zeigen, daß „Paulus das Evangelium nicht nur zur Verkündigung übertragen ist, sondern auch zur normativen Ausgestaltung in der Form einer die Kirche bindenden Didaskalia" (93). Diese wird nicht einem ungewissen Schicksal überlassen, sondern in feierlicher Ordination an ausgesuchte und befähigte Männer übertragen. Sie haben die παραθήκη zu bewahren, den Irrlehren gegenüber zu verteidigen und lehrhaft zu entfalten. Die Paradosis der Apostel ist dabei der allgemeine Umriß, den die kirchlichen Lehrer in die einzelnen Linien weiter auszuziehen haben, in Übereinstimmung mit der Hl. Schrift des A. T., „die als Voraussage immer auch ein Kriterium ist für die Paradosis als ihre Erfüllung" (96). Dazu ist ihnen in der Handauflegung die Kraft des Hl. Geistes verliehen worden.

Martyrion und Paradosis sind die formalen Prinzipien der apostolischen Verkündigung. Ihrem *Inhalt* nach ist sie die Botschaft, daß Jesus ist der Messias. Sie geht also vom Menschen Jesus aus und zeigt, wie in ihm die alttestamentlichen Verheißungen erfüllt sind und Gott in ihm das Heil wirkt. Leben und Tun Jesu werden vom heilwirkenden Gott aus gezeichnet; vgl. 104—106. Unter diesem Aspekt werden auch die einzelnen Tatsachen aus der Geschichte Jesu betrachtet; namentlich beim Leiden und Tod Christi wird das „Muß" der göttlichen Heilsplanung an Hand der alttestamentlichen Prophetie aufgedeckt. Auch die Jesusprädikate gelten dem Menschen Jesus und drücken alle mehr oder weniger dasselbe aus, daß nämlich in Jesus der verheißene Heilsbringer erschienen ist: der Prophet, der Heilige und Gerechte, das Lamm, der Messias, der Führer zum Leben, der Menschensohn, der Erlöser, der Sprosse aus Davids Geschlecht, der Gottesknecht, der Herr. Eingehender behandelt Geiselmann die beiden letzten Prädikate. „Gottesknecht" (Act 3, 12. 26; 4, 27. 30) ist im urapostolischen Kerygma Hoheitsprädikat, Ausdruck für das Messiastum Christi, zu verstehen also von Is 42, 2 und 61, 1 her, nicht von Is 53 aus (wie Act 8, 32—35). Ähnlich Mt 12, 15—21, wo eine ältere Traditionsschicht vorliegt als sonst in Mt. Geiselmann glaubt eine enge Verbindung zwischen der Knecht-Gottes-Theologie und der Namen-Jesu-Theologie (vgl. Mt 1, 21; Act 4, 30) feststellen und auf die Überlieferung der palästinensischen Urgemeinde zurückführen zu können. — Auch das Kyrios-Prädikat ist palästinensischen Ursprungs (vgl. Act 2, 36; 10, 36; 1 Cor 16, 22). Die Urgemeinde wollte damit die Herrscherwürde Christi, des Erhöhten, bezeichnen. Es ist noch nicht Bekenntnis der Gottheit Jesu. Κύριος καὶ Χριστός (Act 2, 36) in der Petrusrede ist soviel wie Herrschermessias. Die Frage nach dem metaphysischen Wesen Jesu war nicht gestellt. Allerdings mußte aus dieser Stellung, zu der Jesus erhoben worden war, die Frage entstehen, wer der sei, der so erhoben wurde. Deshalb wird eine theologisch vertiefte Bedeutung des Herrentitels schon sichtbar im Gebet des Hellenisten Stephanus (Act 7, 59—60). Überhaupt mußte das tiefere Verständnis des Herrentitels den Hellenisten nahe liegen, da in der LXX

κύριος geläufiger Gottestitel ist. — Eine Synthese der Gottesknecht- und Kyrios-Theologie stellt nach der Auslegung Geiselmanns der Christushymnus von Phil 2, 6—11 dar; vgl. 130—151. Die μορφὴ δούλου, zu der sich der Präexistente erniedrigte, ist die heilsgeschichtliche Stellung und Aufgabe des Gottesknechtes im Sinne von Is 53. Der „Kyrios"-Name des Erhöhten drückt nicht nur seine Herrscherstellung aus, sondern ist Gottes-Prädikat; vgl. Is 45, 23. Der Hymnus stammt also aus einem Kreis, in dem schon der vertiefte Sinn des Kyrios-Namens lebendig war. Das war nach dem oben Gesagten schon in der palästinensischen Gemeinde der Fall. In diese Umgebung wird der Hymnus auch durch die Gottesknecht-Namen-Jesu-Theologie gewiesen. Paulus hat den Hymnus übernommen und im Zusammenhang seines Briefes ethisch ausgewertet. — In der Frage der Heilsbedeutung des Christus sehen wir aus dem urapostolischen Kerygma, daß sich die Vergebung der Sünden und die Gabe des Geistes an den Namen Jesu knüpfen, und zwar auf Grund seines stellvertretenden Sühneleidens, wie uns 1 Cor 15, 3—5 und 11, 23—26 offenbaren. Vom Christus-Prädikat „Gottesknecht" kann nach Geiselmann kein Beweis geführt werden, da Gottesknecht im urapostolischen Kerygma einfach Hoheitsprädikat des Messias sei. Vgl. 154—158.

Die Verkündigung des Apostels Paulus ist in seiner Missionspredigt mit der der Urapostel identisch (159—162). Auch das Sohn-Gottes-Prädikat, das er Jesus beilegt (Act 13, 33), meint die Messianität Jesu, nicht seine metaphysische Gottessohnschaft. Diese inhaltliche und auch formale Übereinstimmung erklärt sich dadurch, daß das urapostolische Kerygma von Jesus als dem Christus in der Paradosis eine feste Form erhalten hatte; vgl. Act 13, 26—37 und 1 Cor 15, 3—5. 1 Cor 15, 3—5 ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine Art Urtyp des Glaubensbekenntnisses. Die Missionspredigt des Apostels Paulus hält sich also, wie die der Urapostel, an die heilsgeschichtliche Stellung Jesu. In seinen Briefen freilich tritt die theologische Spekulation hinzu.

So mündet die bedeutsame Arbeit Geiselmanns, die Vertrautheit mit der modernen exegetischen Literatur und Aufgeschlossenheit für die exegetische Forschungsmethode zeigt, in die Erkenntnis aus, daß „verkünden" von der Urnorm der apostolischen Predigt her gesehen wesentlich ist: aus der Schrift nachweisen, daß Jesus ist der Christus. Diese Verkündigung setzt die Einheit der beiden Testamente voraus und weiterhin die Einheit der Heilsgeschichte, in der Jesus das Zentrum ist. „Ist unsere Verkündigung und unsere Theologie von Jesus als dem Christus an der Urform und Urnorm des apostolischen Kerygmas ausgerichtet?" — fragt Geiselmann in der Schlußbetrachtung (171). Er wünscht sich eine Verkündigung und Theologie von Jesus Christus, die mehr von der οἰκονομία Gottes her entworfen ist.

Bevor wir zu diesem Hauptanliegen des Buches Stellung nehmen, möchten wir einige Einzelheiten hervorheben. Besonders verdienstvoll scheint uns die Auswertung der Apostelreden in Verbindung mit 1 Cor 15, 3—5 für die Frage des Zugangs zur urapostolischen Verkündigung, ferner die Klärung des Martyrion- und Paradosis-Begriffes, die Betonung, daß auch die Auferstehung als geschichtliches Faktum zum Augenzeugnis der Zwölf gehört, die Bestimmung der Paradosis als einer zwar menschlich vermittelten, aber von Christus und seinem Geist getragenen Weitergabe der Heilsbotschaft, der Versuch, die Funktion des Apostels Paulus in seinem Zeugnisgeben und Überliefern von der der Urapostel abzuheben und in ihrer Eigenart zu bestimmen. Beachtung verdient auch die inhaltliche Bestimmung des apostolischen Kerygmas, besonders die Ausführungen zum Gottesknecht- und Kyrios-Prädikat und die eingehende Exegese zu Phil 2, 5—11.

Ist aber die Augenzeugenschaft des Apostels Paulus nicht doch zu stark von der der Urapostel unterschieden worden? Zwar war er nicht in dem vollen Sinn Augenzeuge des Heilsgeschehens wie die übrigen, weil er eben von der Taufe Jesu bis zur

Himmelfahrt nicht mit Jesus zusammen war (Act 1, 21); aber die Erscheinung des Auferstandenen vor Damaskus unterschied sich wesentlich nicht von den anderen Erscheinungen. Auch die übrigen Erscheinungen erfolgten aus der himmlischen Existenz heraus, in die Christus durch die Auferstehung eingetreten war; von ihnen allen gilt, daß Gott „ihn hat sichtbar werden lassen" (Act 10, 41) in dieser unserer Erfahrungswelt, der er an und für sich entnommen war. Außerdem müßte betont werden, daß die Damaskuserscheinung auch mit einer unmittelbaren Selbstenthüllung Christi verbunden war, wie aus Gal 1, 11—12. 15—16 hervorgeht; Geiselmann wird dieser Galater-Stelle nicht ganz gerecht. Damit verwerfen wir durchaus nicht seine Auffassung von 1 Cor 11, 23. Eine Paulus unmittelbar zuteil gewordene Offenbarung des Evangeliums quoad substantiam schließt nicht aus, daß er auch Tradent einer Evangeliums-Überlieferung war, wie tatsächlich aus 1 Cor 11, 23 und 15, 1 ff. hervorgeht. Immerhin wird er durch diese unmittelbare Offenbarung bei der Damaskuserscheinung näher an die Seite der Urapostel herangerückt, als es nach dem von Geiselmann gezeichneten Bilde der Fall zu sein scheint.

Nach dem Artikel von J. Jeremias „Zum Problem der Deutung von Is 53 im palästinensischen Spätjudentum"[3] läßt sich wohl nicht mehr der Satz vertreten, daß „die zeitgenössische jüdische Messiaswartung das Leiden und Sterben des Gottesknechtes von Is 53 nicht auf den zu erwartenden Messias bezogen habe" (157). Man braucht deshalb auch nicht so skeptisch zu sein bezüglich der Deutung von Is 53 auf den sühneleidenden Messias innerhalb der Urverkündigung. Wenn der Gottesknecht in der Petrusrede (Act 3, 13) auf Is 52, 13 zurückgeht (119), dann ist doch eigentlich zugegeben, daß dem Petrus beim Jesus-Prädikat „Gottesknecht" nicht nur der erhöhte Messias, sondern auch der Leidensknecht vor Augen stand. Is 52, 13 — 53, 12 bildet ja eine Einheit, in der die Erniedrigung und die Erhöhung des Gottesknechtes ausgesprochen ist. Außerdem gesteht Geiselmann selber, daß nach 1 Cor 15, 3 schon in der Urverkündigung der Sühnetod Christi für unsere Sünden als schriftgemäß gilt; vgl. 157.

Es fällt uns schwer, anzunehmen, daß es in der Urgemeinde so etwas wie eine Entwicklung im Bewußtsein von der Gottheit Christi gegeben hat, wie es Geiselmann bei der Behandlung des Kyrios-Prädikates andeutet. Wir ziehen es vor, Act 2, 36 (Κύριος καὶ Χριστός) und ähnlich Act 13, 33 in einem Sinne zu erklären, der die Erhebung auch zu göttlicher Würdestellung besagt und daher die Gottheit Christi einschließt oder voraussetzt; vgl. Meinertz, Theologie des N. T. I, 216—218. Wir urteilen so, weil wir die genannten Stellen nicht nur im Lichte der alttestamentlichen Prophetie sehen, sondern auch im Lichte der Selbstoffenbarung Christi, wie sie uns sowohl in der synoptischen als auch in der johanneischen Tradition beschrieben wird.

Von diesem Gesichtspunkt aus möchten wir nun auch Stellung nehmen zu der Forderung Geiselmanns nach einer heilsgeschichtlich ausgerichteten Theologie und Verkündigung von Christus nach der Urnorm der apostolischen Verkündigung. Es scheint uns notwendig, daß man einen Unterschied mache in der Beurteilung dieser Frage, je nachdem man Gläubige unterrichtet über Christus bzw. aus den Glaubensquellen das Christusbild erarbeitet, oder ob man Menschen zum Glauben an Christus führen will. Im ersten Fall, wo der Glaube vorausgesetzt wird, dürfte es eigentlich selbstverständlich sein, daß man sich in dem Bemühen um die Erkenntnis Christi auf die ganze Offenbarung stützt. Und weil diese Christus-Offenbarung nun einmal geschichtlich verlaufen ist, unser Heil in Christus von alters vorbereitet und durch die Propheten vorausverkündet wurde, wird jede christliche Verkündigung und Theologie auf das A. T. zurückgreifen müssen, um aus Voraussage bzw. Vorausdarstellung und Erfüllung die Gestalt Jesu und den Sinn seines Werkes möglichst

[3] Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges offertes à M. Maurice Goguel, Paris 1950, 113—119.

allseitig und vollständig zu erfassen. Hier können wir die Anregungen, die Geiselmann in seinem Buch für eine heilsgeschichtlich ausgerichtete Christologie gibt, nur begrüßen und wünschen, daß sie in der theologischen Arbeit sorgfältige Beachtung finden. Eine aus heilsgeschichtlicher Sicht aufgebaute und erarbeitete Christologie würde ein sehr reiches und lebendiges Bild von Christus entwerfen und den Vorzug großer Bibelnähe haben, sozusagen den Geschmack der Quelle verkosten lassen. Dieser Weg einer Christologie, die Person und das Werk Jesu in ständiger Gegenüberstellung von Prophetie und Erfüllung zu deuten, darf aber nicht einseitig als Beleuchtung der Erfüllung durch die Prophetie verstanden werden. Einige Sätze Geiselmanns könnten in dieser Richtung verstanden werden. So wenn er schreibt: „Der Schriftbeweis von der in Jesus in Erfüllung gegangenen alttestamentlichen Prophetie ist der einzig mögliche Weg, um die geschichtlichen Ereignisse im Leben Jesu als Heilsereignisse und das Wirken Jesu als messianisches Wirken aufzuweisen" (58), oder: „Streng genommen ist eigentlich nur das A. T. ‚die Schrift', während das N. T. die frohe Botschaft bringt, daß jetzt der Inhalt dieser Schrift ... leibhaftig erschienen ist" (27). In Wirklichkeit ist ja doch Christus selber der größte Prophet, der nicht nur mit Hilfe des Gotteswortes des A. T., sondern auch durch die eigene Leuchtkraft in Wort und Tat sich enthüllt. Wenn also Christus Licht erhält von der Prophetie des Alten Bundes, so strahlt er umgekehrt auch auf die alttestamentliche Prophetie zurück; und oft wird erst durch die Klarheit der Erfüllung das Dunkel der Prophetie erhellt, abgesehen davon, daß die Selbstoffenbarung Christi das alttestamentliche Messiasbild sehr vertieft; wir brauchen nur an die Offenbarung der Gottessohnschaft des Messias zu denken.

Nehmen wir jetzt den zweiten Fall christlicher Verkündigung, die eigentliche Missionspredigt, die erstmalig Christus zu Gehör bringt vor Menschen, die für den Glauben an Christus gewonnen werden sollen. Wir können nicht leugnen, daß die Apostel vor Juden diese Missionspredigt heilsgeschichtlich von der Prophetie des A. T. her gestaltet haben. *Daß* Jesus der Messias sei, haben sie vor allem dadurch vor Juden zu beweisen gesucht, daß sie Jesus als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie hinstellten. Aber sollen wir deshalb diese ihre Form der Missionspredigt vor Juden als *die* Urnorm einer Missionspredigt überhaupt ansehen? Geiselmann scheint das zu tun, wenn er in der entscheidenden Frage nach der Messianität Jesu auf die Antwort Jesu an die Johannes-Jünger (Lk 7, 22; vgl. Is 35, 5; 61, 1) hinweist und dann fortfährt: „Nicht daß hier Wundertaten geschehen sind, ist es, worauf es ankommt. Von Wundertaten wissen auch andere Religionen, weiß besonders die hellenistische Umwelt zu erzählen (Apollonius von Thyana). Das ist vielmehr das Einzigartige, daß in diesen Wundern Jesu die alttestamentliche Prophetie vom Messias sich erfüllt hat und geschichtliche Wirklichkeit geworden ist" (173). Wir möchten meinen, daß das Vorgehen Jesu und der Apostel in der Messiasfrage Juden gegenüber bedingt war durch die besondere Lage der jüdischen Hörer. Juden hatten den Glauben an die Göttlichkeit ihrer Hl. Schrift; vor Juden war es also geradezu notwendig, das konkrete Leben Jesu als in Übereinstimmung befindlich mit dem im A. T. vorgezeichneten Messiasbild zu erweisen. Wo aber dieser Glaube an die Göttlichkeit der Schrift des A. T. nicht vorausgesetzt werden kann, da ist die Berufung auf die in Jesus erfüllte Prophetie nur insofern wirksam, als man geschichtlich nachweisen kann, daß hier das *Wunder* der erfüllten Prophetie vorliegt. Dieser Beweis hat bekanntlich seine Schwierigkeiten. Entscheidend ist deshalb in der Missionspredigt vor Heiden die Berufung auf das göttliche Zeichen des Wunders überhaupt, so wie es geschichtlich nachweisbar im Leben Jesu und vor allem in seiner Auferwekkung Wirklichkeit geworden ist. Von dieser Art Missionspredigt gibt uns Paulus in seiner Areopag-Rede ein schönes Beispiel (vgl. Act 17, 31). Aber auch Jesus selbst und die Apostel haben immer wieder auf das Wunder als auf das göttliche Be-

stätigungszeichen der Offenbarung in Jesus Christus hingewiesen; vgl. im urapostolischen Kerygma Act 2, 22; 10, 38 und vor allem die immer wiederholte Berufung auf die Erweckung Jesu von den Toten. Angebliche religionsgeschichtliche Parallelen können die Zeichenkraft der geschichtlich feststehenden Wunder Jesu und seiner Auferstehung nicht abschwächen. Letztere tragen so deutlich das Siegel göttlicher Machttaten an der Stirn, daß sie auch unabhängig vom alttestamentlichen Weissagungsbeweis die vollgültige göttliche Legitimation Jesu sind. Daß die Wunder in das Gesamtbild Christi passen müssen und deshalb auch nicht aus dem Rahmen des prophezeiten Messiasbildes herausfallen dürfen, hindert nicht, daß sie ihre eigentliche Zeugniskraft für Jesus in sich selber tragen.

Wir glauben, daß durch diese Stellungnahme das wesentliche Ergebnis der Arbeit Geiselmanns vollständig aufrecht erhalten bleibt. Es ist sein Verdienst, die katholische Theologie auf die Notwendigkeit einer folgerecht heilsgeschichtlich ausgerichteten Christologie hingewiesen zu haben. Er sieht in solcher Verkündigung und Christologie auch ein gutes Mittel, den Entmythologisierungs-Bestrebungen unserer Zeit entgegenzuwirken. In ihr geht man ja vom historischen Faktum Jesus aus und bezeugt ihn als die geschichtliche Verwirklichung der auch geschichtlich faßbaren Erwartungen der Propheten und des Volkes Israel. Auch die noch ausstehende Parusie ist darin nicht ein Überzeitliches, das je und je uns im Wort der Verkündigung zukommt, sondern der Abschluß der Heilsgeschichte. Aussagen aber über Jesus, die dem Bereich des Mythus zu entstammen scheinen, drücken in Wirklichkeit das Übergeschichtliche an Jesus in den Vorstellungsformen des Mythus aus, mythisieren aber die Gestalt Jesu oder sein Heil nicht. Forma mythica antimythica dicuntur! Es mag genügen, auf diese Sicht Geiselmanns hingewiesen zu haben. Letzter Sinn der apostolischen Verkündigung und überhaupt aller heilsgeschichtlichen Verkündigung ist nicht, bloßen geschichtlichen Bericht zu liefern, sondern Kerygma zu sein, wodurch das geschichtliche Heilsereignis vergegenwärtigt werden will und zur Entscheidung ruft.

Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie

Ein Bericht

Von Josef Fuchs S. J.

Seit es Moraltheologie als eigenständige Disziplin gibt, ist immer wieder die Frage nach ihrem Aufbauprinzip gestellt worden. P. Hadrossek hat in seiner Münchener Dissertation das Ringen um ein moraltheologisches System in den letzten hundert Jahren in Deutschland, wo es bedeutend stärker als anderswo sichtbar wurde, zur Darstellung gebracht[1]. In den beiden letzten Jahrzehnten ist das Problem des Moralprinzips durch das Erscheinen der christlichen Sittenlehre von Fr. Tillmann[2] erneut akut geworden und beschäftigt insbesondere auch die Theologen im französischen Raum. Hatte seit Tillmann vor allem die Idee der Nach-

[1] P. Hadrossek, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Renaissance (Münchener Theol. Studien, II. System. Abteilung, 2. Bd.), München 1950. — Vgl. die Besprechungen in Schol 27 (1952) 626 u. 103 f.

[2] Fr. Tillmann, Die katholische Sittenlehre (Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. III u. IV, 1 u. 2), Düsseldorf 1938 (4. Aufl. 1950).

folge Christi Schule gemacht[3], so lenkt jetzt mehr und mehr das Prinzip der caritas das Augenmerk auf sich, zumal seit dem Erscheinen der eingehenden methodologischen Studie des belgischen Jesuiten G. Gillmann über den Primat der Liebe in der Moraltheologie[4]. Es soll im Folgenden über das Schrifttum der letzten Jahre über die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie berichtet werden.

1.

In Deutschland hat schon immer O. *Schilling* die caritas als Prinzip der Moraltheologie vertreten[5] und diese seine Auffassung in den letzten Jahren auch ausdrücklich gegenüber anderen Auffassungen verteidigt[6]. Schilling geht vom Ziel der christlichen Sittlichkeit, der Verähnlichung und Gemeinschaft mit Gott, aus, die allein durch die Liebe zu erlangen sei; darum sei diese notwendig als das moraltheologische Prinzip zu betrachten. Nicht allerdings in dem Sinne, als ob die anderen Tugenden, etwa die Gerechtigkeit, sich aus der Liebe als causa formalis oder exemplaris ableiten ließen; vielmehr sei die Gerechtigkeit ein Mindestmaß der Liebe. Indem die Liebe dieses Mindestmaß gebiete und somit in der Weise der causa efficiens Form der Gerechtigkeit werde, werde auch die Gerechtigkeit Weg zur Verbindung mit Gott, Prinzip übernatürlichen Verdienstes. Nach Schilling kann eine Definition der Moral, die die Liebe nicht ausdrücklich erwähnt, auf keinen Fall genügen: und das eben darum, weil einzig die Liebe zur Gemeinschaft mit Gott, unserem letzten Ziele, hinführt. Allerdings wird das alles von Schilling nur kurz und grundsätzlich erklärt, ohne daß in der gesamten Darstellung der christlichen Sittenlehre die Bedeutung und Kraft dieses Prinzips auch im einzelnen sichtbar und fruchtbar gemacht würde.

Bemerkenswert ist, daß *Fr. Tillmann* in der kurzen Fassung seiner Sittenlehre für Laien[7] das Prinzip der Liebe in das Prinzip der Christusnachfolge sichtbar einbaut, insofern er in der Lehre von der Verwirklichung der Nachfolge statt von den drei Pflichtenkreisen von der Gottesliebe, der Selbstliebe und der Nächstenliebe

[3] J. Stelzenberger stellt in seinem Lehrbuch der Moraltheologie (Paderborn 1953) „die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes" dar. Fr. Jürgensmeier wählte in der Aszetik die Lehre vom mystischen Leib Christi als Grundprinzip: Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik, Paderborn [7]1938 ([1]1933). Ähnlich arbeitete in der Moral E. Mersch S. J.: Morale et Corps Mystique (Museum Lessianum, Sect. theol. 34 und 47), Louvain [3]1949 ([1]1937). — Hirscher hatte im vorigen Jahrhundert die Moral als „Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit" verstanden. Wenn man heute die Darstellung der Moral als Nachfolge Christi gerne in eine Reihe mit Hirscher stellt, merkt man vielleicht zu wenig, wie sehr Hirscher mit seiner Idee vom Reiche Gottes noch der Aufklärung und der protestantischen Theologie der Aufklärung verhaftet ist — trotz seiner Absicht, die Aufklärung zu überwinden. Man vgl. meine Schrift: Magisterium, ministerium, regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie, Bonn (1941; Diss.-Auszug).

[4] G. Gilleman, Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique (Museum Lessianum Sect. Theol. 50), Louvain 1952. — Eine kurze Einführung: Ders., Théologie morale et Charité: NouvRevTh 1952, 806—820 — Ein Auszug: Erôs ou Agapè. Comment centrer la conscience chrétienne? NouvRevTh 1950, 3—26.

[5] O. Schilling, Handbuch der Moraltheologie. 1. Band: Allgemeine Moraltheologie und von den Sakramenten, Stuttgart 1952 (die 1. Aufl. erschien als Lehrbuch der Moraltheologie schon 1928) § 1.

[6] Das Prinzip der Moral, in: ThQschr 119 (1938) 419—426. — Mein moraltheologisches System, in: ThQschr 132 (1952) 288—296.

[7] Fr. Tillmann, Der Meister ruft. Eine Laienmoral für gläubige Christen, Düsseldorf (1937; Neuauflage 1948).

spricht. Allerdings kennzeichnen einzig die Überschriften die Liebe als Inhalt der Nachfolge Christi, ohne daß dies in den Einzeldarlegungen genauer ausgeführt würde.

In seinem bekannten Büchlein über die modernen Strömungen in der Moraltheologie anerkennt *G. Thils*[8] den Vorzug der Liebe als Prinzip der Moraltheologie. Seine Begründung steht der von O. Schilling sehr nahe: Die Liebe ist die alle Sittlichkeit zusammenfassende Disposition für das letzte Ziel. In ähnlicher Weise befürwortet *O. Lottin O. S. B.*[9] in seinen Prinzipien der Moral die caritas als Aufbauprinzip. Er fügt hinzu, daß dann die übrigen Tugenden nicht im aristotelischen Schema, sondern gemäß ihrer Nähe zur caritas anzuordnen seien: Gottesverehrung — Demut — Gehorsam, usw. Übrigens bemerkt Lottin nebenbei, daß auch der theologische Glaube mit Recht, in gewissem Sinne sogar mit mehr Recht als die Liebe, Form jeder Tugend heißen und als Prinzip dienen könne; doch hält er an der Liebe als Prinzip fest und gibt damit wohl zu verstehen, daß die Liebe den Glauben ja einschließt. In der gleichen Richtung wie Lottin hatte sich einige Jahre vor ihm auch *L. Buys C. Ss. R.*[10] in einem Aufsatz über unsere Moral und die Bergpredigt geäußert.

Stärker hat *B. Häring* C. Ss. R. in seiner demnächst erscheinenden Moraltheologie[11], die sich wie die Tillmanns als Lehre von der Nachfolge Christi versteht, die Liebe zu einem tragenden und die Darlegung der christlichen Sittlichkeit durchherrschenden Prinzip erhoben. Ebenso wie Schilling betont auch Häring, daß es eine christliche, unserem Endziele gemäße Sittlichkeit nur da gibt, wo die Liebe (als caritas) wirksam ist; das ist aber nach ihm in jeglichem guten Handeln des gerechtfertigten (= begnadeten) Menschen der Fall. Darum haben, so sagt Häring, im sittlichen Leben die verschiedenen Tugenden als Mittel und Weg der Liebe zu gelten und leuchtet im Vollzug des sittlich Guten des gerechtfertigten Menschen die Liebe auf. Christliche Sittlichkeit, Nachfolge Christi, ist für Häring Verwirklichung der Liebe; und das zeigt sich bei ihm nicht nur in einer grundsätzlichen Erklärung oder in den Überschriften, sondern mehr oder weniger auch in der gesamten Darstellung der christlichen Sittlichkeit im einzelnen[12].

Die methodologische Studie von *Gilleman* nun, angeregt, gefördert und schließlich überarbeitet und herausgegeben von *R. Carpentier S. J.*[13], sucht das in den genannten Versuchen und Anregungen liegende Anliegen genauer und tiefer zu erfassen. Es geht in ihr vor allem darum, nicht nur verständlich zu machen und zu Beginn der Moral oder in den Überschriften klarzustellen, daß die gesamte

[8] G. Thils, Tendances actuelles en théologie morale, Gembloux 1940, 43—46.

[9] O. Lottin, Principes de Morale, Tome I, Exposé systematique, Louvain (1946), 37—40.

[10] L. Buys C. Ss. R., Onze Moraaltheologie en de Bergrede: Theologische Opstellen, opgedragen en aangeboden aan van Noort, Utrecht 1944, 34—59, auf S. 47 f. und 54 ff.

[11] Vgl. meine Besprechung in Schol 28 (1953) 586.

[12] Auch G. Ermecke weist in seinem Aufsatz „Die katholische Moral heute" in ThGl 41 (1951) 127—142 betont auf „die neue Liebe" als die erhebende Kraft für alle anderen Tugenden und Akte hin; „ordo bonorum est ordo amoris".

[13] Vgl. Gillemans und Carpentiers Vorwort in dem Werk von Gilleman. Dazu Carpentiers Beitrag „Vers une morale de la Charité" in Greg 34 (1953) 32—55. Ein sehr gutes Referat über Gillemans Werk bringt Carpentier in seinem Aufsatz: Un livre --- ‚Le primat de la Charité en Théologie Morale', in der Revue du Clergé Africain 8 (1953) 464—469. Auch auf die Hilfe von G. de Broglie S. J. weist Gilleman in seinem Vorwort dankbar hin. Allerdings distanziert sich de Broglie in seiner Besprechung in Greg 34 (1953) 538—540 von der Kritik Gillemans an der objektiven thomistischen Moral im ersten Teil seines Buches (für den vor allem Gilleman sich auf de Broglie beruft).

christliche Sittlichkeit Ausdruck der Liebe ist, sondern auch zu zeigen, wie das in der moraltheologischen Darstellung der christlichen Sittlichkeit deutlich gemacht werden kann und soll.

Gillemans Darlegungen sind im Grunde eine Erklärung, Vertiefung und Fruchtbarmachung des augustinischen „virtus — ordo caritatis" und des scholastischen „caritas — forma virtutum". Jedoch erscheint die caritas nicht als die ausdrücklich gebietende Tugend, wie es bei Schilling leicht den Anschein haben könnte. Gilleman greift auf die innerste Tendenz des Menschen auf sein letztes Ziel hin zurück, auf jene tiefe und grundlegende Liebe des zum Bewußtsein erwachten Menschen zu seinem Gott, — eine Liebe allerdings, die nicht reflex und in begrifflicher Klarheit, sondern unreflex und unmittelbar bewußt (aber doch wirklich bewußt) ist (wie ja das Bewußtsein immer viel reicher ist als das reflexe und begriffliche Wissen). Im gerechtfertigten Menschen handelt es sich dabei selbstverständlich um die übernatürlich überhöhte Liebe, die caritas im theologischen Sinn. Die tiefe und grundlegende Liebestendenz wird vom Menschen in den verschiedensten freien und reflex bewußten sittlichen Handlungen aktuiert; diese sind eine je verschiedene Repräsentation, Partizipation oder besser „Mediation" (aktiv zu verstehen) jener Liebe. Ob es sich nun bei diesen Akten um ausdrückliche Akte der Liebe oder um Akte anderer Tugenden handelt, es lebt in ihnen jene tiefe Liebe und ist in ihnen bewußt und frei bejaht und verwirklicht. Weil so alles sittliche Tun Verwirklichung der Liebe bedeutet, hat es seine Ausrichtung auf das letzte Ziel, ist in Liebe auf Gott hin gerichtet. Als diese oder jene Repräsentation der Liebe (in der Form der Gerechtigkeit, Keuschheit usw. — oder auch der Liebe) aber hat jede Tugend ihren je eigenen Gegenstand; es sind nicht alle Tugenden in spezifischer Gleichheit Liebe. Gerechtigkeit und Liebe z. B. sind als Tugenden und tugendhafte Handlungen spezifisch verschieden[14]; Gerechtigkeit ist Liebe implizit, nicht explizit; das gerechte Tun ist ganz Gerechtigkeit und ganz Liebe, aber doch auf verschiedener Ebene. In der moraltheologischen Darstellung ist, so will Gilleman, auch im einzelnen darzutun, inwiefern Liebe objektiv und subjektiv der innere Sinn jeder Tugend und allen tugendhaften Verhaltens ist; er selber macht es an mehreren Beispielen klar. Überdies zeigt er, wie nicht nur in der speziellen, sondern auch in der allgemeinen Moral die einzelnen Fragen von der grundlegenden Bedeutung der Liebe her eine neue und entscheidende Sicht und Vertiefung erfahren können; wie also in der ganzen Moral das innerste Wesen der christlichen Sittlichkeit, die caritas, zum Leuchten gebracht werden kann.

Wenn auch eine Diskussion über Einzelfragen, etwa über die aktuelle-implizite Wirksamkeit der Liebe, durch die Darlegungen Gillemans herausgefordert werden dürfte, so ist doch zu wünschen und bleibt zu erwarten, daß seine methodologischen Erörterungen über die grundsätzlichen Überlegungen von Schilling und den durchgreifenden Versuch von Häring hinaus die Moraltheologie befruchten werden.

2.

Es erhebt sich die Frage, wie die Liebe als Aufbauprinzip der Moral sich zu anderen Moralprinzipien verhält.

a) Schon 1938 schrieb Schilling einen Beitrag, in dem er sein Prinzip dem der Moral Tillmanns gegenüberstellte. Ihm erscheint die Nachfolge Christi — im Gegensatz zur caritas — als Prinzip nicht ausreichend, weil nicht universal genug: aus dem Vorbild Christi könne man nicht die ganze christliche Sittlichkeit deduzieren, beispielsweise die Ordnung des Ehelebens; nicht einmal der Rekurs auf den Geist Christi genüge[15]. Gegen diese These Schillings wendet Hadrossek, nicht ohne

[14] Bei Häring sähe man manchmal gerne eine klarere Scheidung zwischen der Liebe und den anderen Tugenden, etwa der Gerechtigkeit.

[15] ThQschr 119 (1938) 425.

allen Grund, ein, man könne umgekehrt sagen, daß die Liebe als Prinzip nicht genüge[16]. In seiner Verteidigung gibt Schilling, wie auch schon früher, zu, daß man aus der Liebe zwar nicht unmittelbar die Gerechtigkeit entwickeln könne; aber die Liebe sei doch Gebieterin der Gerechtigkeit und in ähnlicher Weise Trägerin der gesamten Sittlichkeit, stelle also in diesem Sinne offensichtlich ein universales Prinzip dar[17].

Übrigens scheint Tillmann selbst, auch in einem neueren Artikel zur Verteidigung seines Systems, keinen Gegensatz zwischen den beiden Moralprinzipien festzustellen. Er sieht in der Nachfolge Christi die Grundidee der Verkündigung Christi und damit die Grundidee der christlichen Sittenlehre; daß die Verwirklichung der Nachfolge Christi Liebe ist, bedeutet ihm offenbar eine Selbstverständlichkeit[18]. Wir haben auch schon darauf hingewiesen, daß er in seiner Laienmoral, anders als im Handbuch, die Verwirklichung der Nachfolge als Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe behandelt. (Nebenbei sei bemerkt, daß ohne die Beifügung der Selbstliebe sich die Liebe als Moralprinzip kaum ganz durchführen lassen wird, — was anscheinend nicht alle Autoren genügend beachten.)

Auch Gilleman, vom anderen Prinzip, dem der Liebe, herkommend, scheint zwischen Liebe und Nachfolge keinen Gegensatz zu sehen. Für ihn ist das sittliche Leben nicht weniger als für Tillmann Nachfolge Christi, geführt in der Haltung Christi: diese Haltung aber ist die Liebe. Christus ist das persönliche Vorbild; die Liebe ist das Leben[19].

Allerdings ist mit der Vereinbarkeit der Prinzipien noch nicht das Letzte gesagt. Warum wählt man das eine oder andere der beiden Prinzipien? Lehnt man das je andere ab?

So will Carpentier[20] der Nachfolge als Prinzip den Primat nicht zusprechen. Seine Begründung dieser Ausschließlichkeit berücksichtigt allein die Sittlichkeitserkenntnis. Einmal setze die Nachfolge, so sagt er, die Liebe als die zwischen Gut und Böse unterscheidende Grundtendenz zum letzten Ziele voraus, weil erst auf Grund der Liebe die Nachfolge als gut und verpflichtend erscheine. Sodann gelange man vom Vorbild Christi her — vgl. Schilling! — nicht zu den Einzelgeboten der christlichen Sittlichkeit, außer in der rein formalen Feststellung der steten Liebe zum Vater. Anderseits gibt Carpentier auch wieder zu, daß Nachfolge und Liebe einander fordern.

Anders begründet Buys[21], der der Nachfolge Christi den Primat wohl in der Verkündigung, nicht aber in einer wissenschaftlichen Moraltheologie zugestehen möchte; hier sei die Liebe das Prinzip, die Nachfolge aber nur eine abschließende, konkrete und umfassende Form.

In der praktischen Durchführung hat bisher am stärksten Häring die Einheit der beiden Aufbauprinzipien herausgestellt. Grundlegend geht er von der Tillmannschen Sicht aus, daß das christliche Leben gemäß der Offenbarung Nachfolge Christi ist; dann aber erscheint ihm die Liebe als das Herzstück der Nachfolge, da sie Kraft und Befähigung zur Nachfolge verleiht und ihr Maß darstellt. Umgekehrt, von der Liebe her gesehen, bedeutet ihm diese Nachfolge Christi; findet doch die Liebe den Willen des geliebten Vaters in Christus geoffenbart vor. Beide Prinzipien, die Liebe und die Nachfolge, leuchten durch die gesamte Moral von Häring durch. Wenn allerdings hier der Eindruck erweckt wird, als ob es auf die

[16] Hadrossek, a. a. O., 55—59. [17] ThQschr 132 (1952) 288 f.

[18] Fr. Tillmann, Um eine katholische Sittenlehre, in: Menschenkunde im Dienste der Seelsorge und Erziehung, hrg. v. W. Heinen und J. Höffner (Festschrift Th. Müncker), Trier 1948.

[19] Gilleman, Le primat . . ., 2, 8, 195. Ders. in NouvRevTh 1952, 813 f.

[20] Greg 34 (1953) 53—55. [21] Buys, a. a. O., 47 f.

Sicht ankomme, um sich für den Primat der Nachfolge oder der Liebe zu entscheiden, so hat Häring doch in seinem Buch „Das Gute und das Heilige“ [22] ausdrücklich begründet, warum nicht der Liebe, sondern der Nachfolge der Primat im Aufbau der Moral zuerkannt werden muß. Er meint dies vor allem darum, weil die Nachfolge deutlicher den personalen Charakter der christlichen Sittenlehre, der nicht nur Liebe (Religiosität!), sondern ebenso Gehorsam (Sittlichkeit) besage, zum Ausdruck bringe.

Es lohnt sich, noch auf den tiefen und ausgeglichenen Aufsatz von Notker Krautwig O. F. M. [23] über die Wesensbestimmung der katholischen Moraltheologie vom Jahre 1940 zurückzugreifen. Nach ihm muß die christliche Sittlichkeit vom Sein des christlichen Menschen, dem „Sein in Christus“, ausgehen, so daß die christliche Sittlichkeit als „Entfaltung der Herrlichkeit Christi“ zur Darstellung kommen muß. Da diese Entfaltung aber vom Christen bewußt vollzogen werden müsse, bedeute sie naturgemäß Nachfolge Christi. Ziel der Entfaltung der Herrlichkeit Christi im Christen durch die Nachfolge Christi sei die Verherrlichung des Vaters. Die Kraft dazu verleihe uns der Heilige Geist durch die Liebe, die er in unsere Herzen eingießt; die Liebe führe zur Entfaltung aller Sittlichkeit. Die christliche Sittlichkeit ist also nach Krautwig Liebe, Nachfolge Christi, Entfaltung der Herrlichkeit Christi, Verherrlichung des Vaters; das alles aber nicht in einem beliebigen Nebeneinander, sondern in einem inneren Ordnungsgefüge.

Die verschiedenartigen Stellungnahmen über das Verhältnis der beiden Aufbauprinzipien, Liebe und Nachfolge, lassen wohl das eine erkennen, daß man nicht absolut dem einen oder dem anderen den Primat zuerkennen kann; es kommt auf die jeweilige Sicht an. Nur darf man — das geht vor allem aus der Diskussion Schilling-Hadrossek hervor — Prinzip nicht als Erkenntnisprinzip fassen, in dem Sinne, als ob bis ins einzelne und unmittelbar aus ihm alle Normen des sittlichen Lebens müßten erschlossen werden können. Zweifellos muß man unter dieser Rücksicht das Vorbild und den Geist Christi auch aus dessen Worten und der Verkündigung der gesamten Offenbarung durch die Kirche (und der gesamten christlichen Sittenlehre: wozu auch das Naturgesetz gehört) erfahren. Und ebenso führt das Prinzip der Liebe allein nicht zur Erkenntnis der gesamten christlichen Sittlichkeit.

b) Letzteres ist der schon erwähnte Einwand Hadrosseks gegenüber Schilling [24]. Hadrossek hält Schilling vor, daß er mit zwei Moralprinzipien arbeite, dem der Liebe und dem der ratio-prudentia der Aristoteles und Thomas. Das Prinzip der Liebe müsse notwendig durch das Prinzip der ratio-prudentia ergänzt werden: wie bei Thomas selbst. Liebe sei als Prinzip nach unten hin begrenzt; hier entscheide die Vernunft, während die Liebe nur hinzukomme, überforme und überdache. Offenbar gilt Hadrosseks Vorwurf nur, wenn Prinzip als (unmittelbares) Erkenntnisprinzip begriffen wird. Wir bemerkten aber schon, daß Schilling das, wenigstens in bezug auf sein eigenes Aufbauprinzip, nicht tut. In anderem Sinn allerdings kann er mit Recht Hadrossek antworten, daß die caritas als übernatürliches Moralprinzip die gesamte natürliche Sittlichkeit in sich aufnehme und auf das übernatürliche Endziel hinordne [25]; doch wird Hadrossek dem nicht widersprechen wollen. — Übrigens weist Gilleman faktisch durch seine Ausführungen über das Verhältnis der grundlegenden tiefen Liebestendenz zu dem sittlichen Vollzug noch eindringlicher auf die innere Einheit von caritas und natürlicher Sittlichkeit hin: letztere ist in allen ihren Teilen nicht nur subjektiv, sondern auch

[22] B. Häring, Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem geistigen Bezug. Krailing vor München 1950, 284—290.

[23] N. Krautwig O. F. M., „Entfaltung der Herrlichkeit Christi“. Eine Wesensbestimmung der katholischen Moraltheologie: WissWeish 7 (1940) 73—99.

[24] Hadrossek, a. a. O., 55—59. [25] ThQschr 132 (1952) 288 f.

objektiv Ausdruck und Verleiblichung der Liebe; die Liebe ist der Sinn jeder sittlichen Ordnung. Doch können auch nach Gilleman nicht alle sittlichen Einzelforderungen aus dem Gebot der Liebe unmittelbar abgeleitet werden, sondern nur in Verbindung mit einem spezifizierenden Materialprinzip.

c) Th. Deman O.P. greift im Grunde ein altes Problem auf, wenn er in einem kürzlich erschienenen Artikel das Verhältnis von Liebe und Eudemonismus als Moralprinzipien behandelt[26]. Bekanntlich stellt das Verhältnis von Liebe und Eudemonismus als Prinzipien des sittlichen Lebens schon bei Augustinus ein Problem dar; G. de Broglie hat sich an ihm in den letzten Jahren erneut versucht[27]. Deman geht von der Fragestellung des hl. Thomas aus, bei dem die Begriffe und Auffassungen schon bedeutend mehr geklärt sind als bei Augustinus. Wenn man auch oft vom Primat der Liebe bei Thomas gesprochen hat[28], so kann das die Tatsache nicht wegleugnen, daß er das Streben nach Glückseligkeit, im Anschluß an Aristoteles, zum Aufbauprinzip seiner Sittenlehre macht. Deman sucht darzutun, daß sowohl der Liebe als auch der Glückseligkeit der Primat in der christlichen Sittlichkeit zuerkannt werden kann und von Thomas zuerkannt wird, nur in je verschiedener Sicht. Wie denn auch bei Thomas die caritas ebenso wie die beatitudo als die Vollkommenheit des Menschen gesehen und bezeichnet wird, wenn auch nicht im gleichen Sinne. Die Vollkommenheit besteht in der Verbindung mit Gott. Deman unterscheidet mit Thomas eine zweifache Verbindung mit Gott: die unio affectiva und die unio realis. Unio affectiva ist die Liebe, die auf Gott hinzielt, die unio realis ist der Besitz Gottes (nach Thomas nicht durch die Liebe, sondern durch die Erkenntnis), die den Menschen beglückt. Die Liebe als Seele jeden tugendhaften Wollens führt zum Besitz, der seinerseits die Liebe zu beseligender Liebe umgestaltet.

Deman bleibt die Hauptschwierigkeit natürlich nicht verborgen: ist nach seiner Darlegung nicht die begehrliche Liebe anstelle der caritas das Wesen der Vollkommenheit? Scheint doch die caritas als sich verschenkende Liebe auf den ersten Blick im Gegensatz zum Glückseligkeitsstreben zu stehen. Ist Liebe nicht Selbstverlust, Glückseligkeit aber Selbstgewinn? Es ist, anders formuliert, die Frage nach dem Verhältnis von Hoffnung und Liebe im christlichen Leben: Wem kommt der Primat zu? Oder besteht gar ein Gegensatz zwischen ihnen? Deman unterscheidet zwischen der spes informis und der spes formata und sucht zu zeigen, daß letztere keinen Gegensatz zur caritas bedeutet, daß vielmehr beide zusammen die Haltung des gottliebenden Menschen ausmachen. Diesem geht es ja nicht primär um die eigene Bereicherung, sondern um die unio realis mit Gott, um IHN selbst: „Cette aspiration est toute en faveur de la personne aimée". Der liebende Mensch erkennt, daß die unio realis mit Gott ihn beglückt, so daß notwendig jene Bewegung der Seele zu diesem Ziele hin ersteht, die wir Hoffnung nennen; die spes formata, die die caritas in der Seele voraussetzt; die Hoffnung, ohne die die Liebe der Verzweiflung und damit der Zerstörung anheimfallen würde. Die Hoffnung ist notwendig mit der Liebe verbunden. Auch Gilleman geht in seinem Werk in einer sehr eingehenden Studie dem Begriff der caritas bei Thomas nach und zeigt — grundsätzlich im gleichen Sinne wie Deman, wenn auch in einer etwas anderen Weise —, daß die caritas nicht nur das totale Sich-verschenken meint, sondern die personale Gemein-

[26] Th. Deman O. P., Eudémonisme et charité en théologie morale: EphThLov 29 (1953) 41—57.

[27] G. de Broglie S. J., De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus, Pars prior positiva, Paris 1948.

[28] P. Parente, Il primato dell'amore e San Tommaso d'Aquino: Acta Pont. Acad. Rom. S.Th. Aqu. et rel. cath., nov. ser. 10 (1945) 197—211 (Diskussion 211—229). — H. D. Simonin, La primauté de l'amour dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin: La vie spirituelle, Suppl., 53 (1937) 129—143.

schaft mit dem Geliebten[29]. Sowohl nach Deman wie nach Gilleman würde also eine Trennung zwischen Gottesliebe und Selbstliebe eine Vergewaltigung des menschlichen Wesens und eine unberechtigte Vernachlässigung der theologischen Tugend der Hoffnung bedeuten. Die Gottesliebe und die in der Hoffnung — spes formata — lebende Selbstliebe stehen nicht im Gegensatz zueinander: je mehr einer Gott liebt (caritas), um so mehr sehnt er sich — so Thomas — nach dem Besitz und „Genuß" Gottes; aber eben weil es echte Liebe ist, wird die Liebe zur eigenen Bereicherung weit übertroffen von der Liebe zu Gott als dem viel höheren, dem unendlichen Gut. Die Hoffnung tut der unterscheidenden Eigenschaft der Gottesliebe, dem „Gott über alles", keinen Eintrag. Der beatitudo als Aufbauprinzip der Moral bei Thomas (nicht bei Aristoteles) widerspricht demnach durchaus nicht die Lehre vom Primat der Liebe.

Dennoch dürfte aus Demans Darlegungen eines sich ergeben: Wenn auch unter der Rücksicht der unio affectiva der Liebe und unter der Rücksicht der unio realis der Glückseligkeit der Primat zugesprochen werden kann, so empfiehlt sich doch als Organisationsprinzip der Moraltheologie offensichtlich nicht so die beatitudo wie die caritas. Denn die christliche Sittlichkeit ist Weg zum Ziel, ist spes und caritas in einem, primär und in überragender Weise aber caritas („Gott über alles"); deren selbstverständliche Begleiterin und Voraussetzung ist die Hoffnung.

3.

Liebe als Moralprinzip ist, wie die Geschichte zeigt, mit bestimmten Gefahren verbunden. Wir wissen um die situationsethische Interpretation des augustinischen „Ama et fac quod vis", um die quietistische Deutung des Liebesgebotes durch Fénelon, um das rigoristische Verständnis desselben im Protestantismus[30]. Carpentier[31] setzt sich mit diesen Gefahren im Anschluß an das vielbeachtete Werk des Löwener Moraltheologen J. Leclerq „L'enseignement de la morale chrétienne"[32] auseinander. Auch Leclerq vertritt in seinem Buch, daß die Liebe die Sonne der christlichen Sittlichkeit ist und daß alle christlichen Tugenden von ihr her gesehen und so in der Verkündigung dargestellt werden müssen[33]. Carpentier allerdings fürchtet, daß Leclerq bei diesem seinem in sich berechtigten Bemühen den genannten Gefahren nicht ganz entgangen sei.

Er erkennt zunächst in gewissen Formulierungen Leclerqs jene „quietistische" Auffassung, daß die Verfehlungen des schwachen Menschen gegen einzelne Gebote entschuldbar sind, wenn das Streben nach Vollkommenheit (die Liebe) vorhanden ist; eine Auffassung also, die der schon angedeuteten Interpretation der augustinischen Formel und der extrem-situationsethischen Meinung, daß die Einzelgebote gegenüber dem Gebote der Liebe zurücktreten dürfen und müssen, nicht sehr fern steht. Mit vollem Recht kann er von den Darlegungen Gillemans her zeigen[34], daß das richtig verstandene Liebesprinzip nicht zu solchen Folgerungen führt: denn das innerste Streben und Leben des Menschen, die Liebe, muß immer wieder in einzelnen sittlichen Entscheidungen und Handlungen zum Ausdruck gebracht, verleiblicht werden, und zwar nicht nur in spezifischen Akten der Liebe, sondern ebenso in den Akten der anderen Tugenden. Die Sittlichkeit des Christen resultiert stets aus der Ausrichtung der Liebe auf den dreifaltigen Gott und der partikulären Norm, die sich aus der konkreten Natur objektiv ergibt. Das richtig verstandene

[29] Le primat..., 104—124.

[30] Gemeint ist hier die Lehre, daß Gott eigentlich und ursprünglich vom Menschen nicht bestimmte gute Werke, sondern seine ganze Liebe verlangt, die aber der sündige Mensch nie völlig leiste, so daß er stets sündige.

[31] Greg 24 (1953) 40—48.

[32] Paris 1952 (Les livres du prêtre 3).

[33] L'enseignement..., 338, 341.

[34] A. a. O., 41 u. 51.

Liebesprinzip kennt nicht nur das Gebot der Liebe, sondern auch die Gebote der übrigen Tugenden: es löst die objektive Moral nicht auf zugunsten eines letztlich rein subjektiven Strebens der Liebe.

Auf der anderen Seite glaubt Carpentier[35], daß Leclerq vom Prinzip der Liebe her einem Rigorismus zuneige. Er weist hin auf verschiedene Beispiele, an denen Leclerq darzutun sucht, daß die Verpflichtung zur Liebe, zur Vollkommenheit, auch Verpflichtung zu Handlungen des einzelnen Christen besagt, die vom Gegenstand oder einem allgemeinen Gesetze her nicht verpflichtend sind, so daß also auch das, was im allgemeinen als Rat gilt, für den einzelnen *wegen seiner Verpflichtung zur Vollkommenheit* Gebot sein kann. Übrigens vertreten Häring und Lottin in diesem Punkte eine ähnliche Interpretation des Liebesgebotes wie Leclerq, während Buys stärker auf der Unterscheidung zwischen Gebot und Rat in bezug auf die Werke besteht, ungeachtet des Aufrufes zur Vollkommenheit, der im Wesen der Liebe liegt[36]. Carpentier lehnt sich im Geiste der Darlegungen Gillemans gegen eine solche Auffassung Leclerqs auf[37]. Selbstverständlich steht auch er zu einer Verpflichtung zur Vollkommenheit; er glaubt ebenso wie Gilleman — und wohl auch Thomas — unterscheiden zu sollen zwischen dem Streben nach Vollkommenheit im allgemeinen und der Aktuierung dieses Strebens in einzelnen Akten. Weil der Mensch, anders als der Engel, seine Liebe nie ganz und auf einmal lieben kann[38], sondern sie im Nacheinander in verschiedenartigsten Akten verwirklichen muß, bedeutet nach ihm die Verpflichtung zur Vollkommenheit nicht notwendig auch Verpflichtung zu den jeweils vollkommensten Handlungen. Carpentier glaubt, daß die Kirche, die zwischen Gebot und Rat unterscheidet, in diesem Sinne entschieden habe. Jedoch dürfte er hier weniger eine kirchliche Lehre als vielmehr eine bestimmte Interpretation derselben in die Waagschale werfen; wurde doch die gegenteilige Deutung, daß die Kirche hier nur die Verpflichtung vom Gegenstand und dem allgemeinen Gesetze her, nicht aber die darüber hinausgehende des konkreten Einzellebens berücksichtige, schon immer von verschiedenen Theologen vertreten. Diese Ausführungen Carpentiers (und Gillemans) und die Auffassung Leclerqs (und Härings) machen somit nur klar, daß mit einer Betonung der Liebe als Moralprinzip jene Fragen nach der Unterscheidung von Pflicht und Rat, nach der sittlichen Bedeutung der sogen. Unvollkommenheiten, u. ä., erneut akut werden, — aus deren Beantwortung sich eine mehr oder weniger strenge Moral ergibt.

*

Rückschauend und zusammenfassend stellen wir eine starke Tendenz zur Betonung der Liebe als Prinzip der christlichen Sittlichkeit fest. Diese ist zweifellos imstande, unsere Sittenlehre zu vertiefen und vertieft zur Darstellung zu bringen. Ihre Verbindung mit anderen Prinzipien, zumal mit der Nachfolge Christi und der aristotelisch-thomistischen ratio-prudentia, dürfte keine entscheidende Schwierigkeit machen. Im Gegenteil, gerade im richtigen Miteinander der verschiedenen Prinzipien werden der Reichtum, die Schönheit und die Würde der christlichen Sittlichkeit am besten sichtbar werden.

---

[35] Ebd., 42—48.

[36] Häring, a. a. O. — Lottin, Principes de Morale, Tome II, Compléments de doctrine et d'histoire, Louvain 1947, 251—261, zumal 258—261. — Buys, Onze Moraltheologie . . ., 49; vgl. 55 f. — Die mildere Richtung vertrat in den letzten Jahren auch (gegen R. Bernard in der französischen Thomasausgabe, Péché, tome II, 363) M. M. Labourdette O. P., La loi de perfection: RevThom 54 (1946) 531 bis 539.

[37] Gilleman, Le primat . . ., 238—242; vgl. auch 221 f.

[38] Carpentier, a. a. O., 42.

Ein Brief Gerhochs von Reichersberg
in der Ebracher Briefsammlung Vat. lat. 4926

Von Damian Van den Eynde O. F. M., Rom

Der codex Vat. lat. 4926 enthält in der Hauptsache eine Sammlung von Briefen Hildeberts von Tours. Auf den letzten Blättern (80r—89v) finden sich jedoch noch eine Reihe ihm nicht zugehöriger Stücke beigefügt, insgesamt sechzehn, darunter zwölf interessante Briefe aus der Mitte des 12. Jahrhunderts. Diese zwölf Briefe, auf die schon 1910 A. Amelli aufmerksam machte[1], wurden 1928—1929 von W. Ohnsorge herausgegeben unter dem Titel: „Eine Ebracher Briefsammlung des XII. Jahrhunderts“[2].

A. Wilmart hat 1933 seinerseits jedes einzelne der beigefügten Stücke in dieser Hildebert-Handschrift aufs genaueste untersucht[3]. Dabei hat er die Ausgabe von W. Ohnsorge gelegentlich verbessert und mit Anmerkungen bereichert. Wilmart weist nach, daß der codex Vat. lat. 4926 eine Kopie aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts darstellt und, wie das ex-libris (fol. 1) „Epistole dictaminis“ deutlich anzeigt, zu dem praktischen Zweck angelegt worden ist, Muster für das Abfassen eigener Briefe herzustellen. Aus diesem Grund ist es leicht erklärlich, daß die zugefügten Stücke, obwohl sie letztlich auf eine Ebracher Sammlung zurückgehen, nur eine begrenzte Auswahl aus dem ursprünglichen Bestand darbieten und zudem geschichtlich wertvolle Einzelheiten, wie Namen und Titel der Verfasser und Adressaten, gar nicht oder nur in verstümmelter Form wiedergeben.

Die Identifizierung der einzelnen Briefe ist demnach eine schwere Aufgabe, die den Scharfsinn des Herausgebers und Wilmarts auf eine harte Probe stellt und in einzelnen Fällen sogar übersteigt.

Zu den nicht identifizierbaren Briefen rechnen die beiden Autoren auch den letzten der Ebracher Sammlung, dessen Wortlaut hier als Grundlage für die nachfolgende Erörterung mitgeteilt sei.

Reverendo Patri N. venerabili abbati G. devotas o(rationes) cum fideli obsequio.

Quod frater noster a nobis aberrans post multos circuitus periculosos tandem ad vos divertit, nos gratum habuimus et habemus, quoniam de vestra commanentia nonnichil profecit tandemque ita resipuit, ut ad nos rediret servaturus obedientiam et stabilitatem, quam secundum regulam beati Augus(tini) promiserat nobis, de sub cuius iugo temere non licet colla subtrahere semel alligatos atque ad aliam regulam transire, quamdiu sui ordinis congregationem, in qua salvari possint, invenire valeant. Quod ita in privilegiis nostris auctoritate apostolica nobis est firmatum.

Unde non debet sanctitatem vestram gravare aut turbare, quod fratrem nostrum ad nos revertentem suscepimus et tenemus, quin immo gratum et acceptabile vobis credimus, quod caritati vestre vicem rependimus fratrem vestrum H., ne negando pereat, servantes apud nos. Quod si regulam vestram esset professus indutus habitum in regula s. Benedicti prescriptum, nullus ei esset accessus ad nostre professionis consortium. Set quia vos pro bona cautela fratres barbatos extra professionem regule tenetis, quibus et alias manendi aliquando licentiam dare seu permittere soletis, rogamus, ut scripto significetis nobis, qualiter iam dictum fratrem dimiseritis, ut sciamus, quod inde placeat vestre discretioni, que, ut credimus, cum Deo sentiens neminem vult perire. Non enim sine vestre pietatis assensu illum nobis alligabimus aut tenebimus[4].

---

[1] A. M. Amelli, La Chiesa di Roma e la Chiesa di Milano nella elezione di papa Alessandro III, 1910, 18, 23—26.

[2] Quellen und Forschungen (Preuss. hist. Instit. Rom) 20 (1928/1929) 9—39.

[3] La collection d'Ebrach: RevBén 45 (1933) 312—331.

[4] W. Ohnsorge, a. a. O. 38—39.

W. Ohnsorge[5], der diesen Brief als weniger wertvolles Schreiben betrachtet, ist der Meinung, daß der Vorsteher G. des Augustinerkonventes, der hier Ausstellungen über entlaufene Mönche macht, sich nie mehr mit Sicherheit ermitteln lassen wird, da jeder Anhaltspunkt für örtliche und zeitliche Feststellung fehlt. Für den Adressaten schlägt er mit allem Vorbehalt den Namen des Abtes Neudungus von Neuburg (1156—1178) vor, zu dessen Korrespondenz er die zwei ersten Briefe der Ebracher Sammlung rechnet, oder auch den Namen des Abtes Nikolaus von Heilsbronn (1157—1168).

Wilmart[6] findet den Brief vielsagend für die Kenntnis der Organisation der neugegründeten Orden und deren Beziehungen zueinander. Er neigt dazu, in dem Schreiber des Briefes G. den Vorsteher eines Prämonstratenserklosters zu erblicken. Im übrigen sieht auch er keine Möglichkeit die Initialen N und G zu entziffern. Nur zieht er den Namen des Abtes Nikolaus vor, weil Heilsbronn ein Tochterkloster von Ebrach war.

Mir scheint es indessen ziemlich sicher, daß der Frater G., der den Brief geschrieben hat, niemand anderer ist als der berühmte Gerhoch, Propst des Augustinerstifts Reichersberg.

Der Hauptgrund, weshalb ich diesen Namen vorschlage, liegt in der Adresse, besonders aber in deren Schlußformel „devotas orationes cum fideli obsequio". Diese ist nämlich eine stereotype Wendung, die in fast allen Briefen Gerhochs an Kardinäle, Bischöfe, Äbte und weltliche Obrigkeiten ständig wiederkehrt. Sie findet sich in 4 oder 5 seiner 7 Briefe an Kardinäle[7], in 6 seiner 7 Briefe an Bischöfe[8], in 3 seiner 6 Briefe an Äbte[9] und in seinem Schreiben an Herzog Heinrich den Löwen[10]. Andererseits konnte ich bis jetzt die gleiche Formel in keiner Korrespondenz auch nur eines einzigen anderen Autors aus der Mitte des 12. Jahrhunderts entdecken. Diese Redewendung muß demnach als ein sicheres Kriterium für die Identifizierung der Briefe Gerhochs angesehen werden.

---

[5] Ebd. 13. [6] A. a. O. 326—328.

[7] Epist. ad Octavianum card. (ed. E. Mühlbacher: Mittheil. österreich. Instit. 6 [1885] 307); Epist. ad Henricum card. (PL 194, 9: Adresse ebd. not. 1); Epist. ad eundem (PL 193, 570 A = Epist. XVIII); Epist. ad Hyacinthum card. (PL 193, 573 B = Epist. XIX); Epist. ad cardinales (PL 193, 575 D = Epist. XXI). Vgl. Begleitschreiben des opusculums De ordine donorum Spiritus sancti (ed. E. Sackur: Libelli de lite, III, 274): „Venerabilibus ... cardinalibus Gerhardo cancellario et magistro Gwidoni et domno Goizoni frater Gerhohus Reicherspergensium fratrum servus devotus orationes cum fidelis obedientie obsequio". — Nur das Opusculum ad cardinales, das in Briefform geschrieben ist, hat eine ganz andere Adresse, was aus den Umständen leicht begreiflich ist. S. Opusc. ad card. (ed. E. Sackur: Libelli de lite, III, 400): „Dominis cardinalibus sancte Romane ecclesie Frater G(erhohus) de Reichersperg sacrificium spiritus contribulati".

[8] Epist. ad Eberhardum ep. Bamberg. (ed. H. Weisweiler: Schol 13 [1938] 41); Epist. ad Ottonem ep. Frising. (PL 193, 586 D); Epist. ad Eberhardum ep. Bamberg. (PL 193, 529 B = Epist. XII); Epist. ad eundem (PL 193, 530 A = Epist. XIII); Epist. ad eundem (PL 193, 542 A = Epist. XV); Epist. ad Hartmannum ep. Brixiensem (PL 194, 1073 A). — Vgl. Epist. ad Eberhardum ep. Bamberg. (PL 194, 1065 B): „... devotum cum assiduis orationibus obsequium".

[9] Epist. ad Adamum abb. Ebrach (PL 193, 496 B = Epist. VII); Epist. ad Arnobem abb. Prunfing. (PL 193, 606 B = Epist. XXV). Vgl. Begleitschreiben des Liber contra duas haereses (PL 194, 1161 a): „G(odefrido) venerabili Admontensis coenobii fr(ater) G(erhohus) devotum cum assiduis orationibus obsequium. — Seine beiden Briefe an den hl. Bernard (ed. E. Sackur: Libelli de lite, III, 240, und G. Hüffer in Hist Jahrb 6 [1885] 268), sowie sein Brief an Gebhard Abt von Windberg (PL 193, 521 D = Epist. X), haben ganz verschiedene Adresse.

[10] Epist. ad Henricum ducem Saxoniae et Bavariae (PL 193, 602 D—603 A = Epist. XXIV).

Es steht im übrigen dieser Gleichsetzung gar nichts im Wege. Im Gegenteil, manche Einzelheiten des Briefes weisen auf Gerhoch von Reichersberg als Verfasser. Bekanntlich hatte Gerhoch Beziehungen zu dem Zisterzienserkloster Ebrach und zu dessen Abt Adam[11]. Im Jahre 1162 oder 1163 hat er ihm einen längeren Brief geschrieben anläßlich der Irrtümer Folmars von Trieffenstein[12]. Abt Adam hat Gerhoch hierauf eine kurze Antwort zugeschickt[13], welche zusammen mit dem längst bekannten Briefchen an Hildegard von Bingen[14] und dem von Ohnsorge neu edierten Schreiben die ganze erhaltene Korrespondenz des berühmten Abtes darstellen.

Auch die Mitteilungen über die Regel des hl. Augustinus, zu der sich der Konvent des Frater G. bekannte, passen genau auf das Augustinerchorherrenstift Reichersberg. Was wir z. B. aus dem Brief von päpstlichen Privilegien erfahren, daß es jedem Professen des Klosters verboten war, in irgendeinen anderen Orden überzutreten, stimmt genau. Reichersberg hatte tatsächlich dieses Privileg von Papst Innozenz II. in einem Breve vom 8. Januar 1142 erhalten, und es wurde von Eugen III. in einem Breve vom 4. Mai 1146 bestätigt[15].

Die Kürze und Sachlichkeit unseres Briefes macht es schwer, ihn in sprachlicher und stilistischer Hinsicht mit den sonstigen Briefen und Schriften Gerhochs, die fast alle theologischen Inhalts sind, zu vergleichen. Doch sei verwiesen auf die Anfangswendung mit *Quod*[16], auf den Ausdruck *vicem rependere* im Sinne von „das gleiche zurückgeben"[17], auf die Benennung *fratres barbati* für die Laienbrüder der Zisterzienser[18] und auf die zahlreichen Zusammensetzungen von Synonymen[19]. Alle diese Eigentümlichkeiten kommen ebenfalls in anderen anerkannten Werken Gerhochs vor.

Der Name des Adressaten N. bleibt allerdings auch jetzt noch rätselhaft. Ein Anhaltspunkt jedoch für die Datierung des Briefes ist damit gegeben, daß Gerhoch sich auf die Privilegien Innozenz' II. und Eugens III. vom 4. Mai 1146 beruft. Mehr kann aus dem kurzen Schreiben vorläufig nicht entnommen werden.

---

[11] Siehe sein Schreiben an Bernard von Clairvaux (ed. E. Sackur: Libelli de lite, III, 241): „Poteris enim per dominum Adam scripta quevis ad me transmittere ..."

[12] Epist. VII (PL 193, 496—500).

[13] Epist. V (PL 193, 494, und besser: PL 194, 1485). Dieser Brief ist der Aufmerksamkeit A. Wilmarts, a. a. O. 323, entgangen.

[14] PL 197, 190—191 = Epist. XXX.

[15] Epist. Innocentii II, n° 514 (PL 179, 575—577); Epist. Eugenii III, n° 109 (PL 180, 1134—1137).

[16] Vgl. Epist. Gerhohi ad Innocentium II (ed. E. Sackur: Libelli de lite, III, 202): „Quod omnium ecclesiæ filiorum ..."

[17] Vgl. Epist. Gerhohi IV (PL 193, 493 A): „Si ergo ista illam diligendo gratam vicissitudinem rependet ..."

[18] Vgl. De edificio Dei (ed. E. Sackur, a. a. O. 138, 30): „exiit sermo inter fratres claustrorum barbatos ..."; Dial. inter saecularem et regularem (ebd. 230, 15): „Raros video sic penitentes, exceptis barbatis fratribus, qui omnino subduntur claustrorum strenuis rectoribus".

[19] Dieses Indizium ist selbstverständlich rein negativ; denn das tun ja viele andere Autoren des 12. Jahrhunderts auch.

Besprechungen

Prini, P., *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable.* Lettre-Préface de G. Marcel. 8° (129 S.) Paris 1953, Desclée de Brouwer.

Die Einleitung bringt in knapper Zusammenfassung die als Hauptanliegen aufgefaßten drei Themen der Philosophie Marcels: der Gegensatz und die Dialektik zwischen „objektivem" Wissen und Metaphysik, die Frage nach Sein und Sinn des eigenen Körpers, der Aufweis des „mystère ontologique". In Abwehrstellung gegen das positivistische und zumal neu-idealistische Denken (bes. Brunschvicg) und kraft innerer Überwindung der Position Bergsons ausgearbeitet, wird bei M. der fundamentale Unterschied zwischen „logischen und mathematischen Kategorien" (13) und der metaphysischen „Teilnahme" am Sein aufgezeigt. Und zwar geschehe diese Unterscheidung in strenger Methodik, nicht etwa rein intuitiv oder gar emotional. M.s noch nicht völlig reflex gewordene Methodologie herauszuheben, das bezeichnet der Verf. als seine Aufgabe.

Dem 2. Teil, der sie thematisch aufgreift und durchführt, ist in einem 1. Teil M.s Kritik an der rationalistischen Erkenntnistheorie und deren Zurückweisung in ihre Grenzen vorgeschaltet. Gerade hier wird offenbar, wie sehr Brunschvicg als Gegenspieler im Blick steht (vgl. 22 Anm. 2), und wie wenig M. mit der aristotelisch-thomistischen Erkenntnismetaphysik Fühlung hat. Kennzeichen des „objektiven" Wissens sei die „vérificabilité", die eine Beziehung des Gegenstandes auf ein „allgemeines", also nicht auf das je-konkrete Subjekt voraussetze, und damit Übertragbarkeit. Dabei begegnet sich M. mit grundlegenden Thesen von Jaspers, wie immer schon gesehen worden ist. Auch die Ablehnung des cartesianischen Ansatzes (vgl. bes. 31 f.) wegen seines immanenten Dualismus und Subjekt-Autonomismus ist beiden gemeinsam. Leider sucht man auch in dieser einigermaßen weitläufigen Darstellung vergeblich eine genauere Bestimmung des Zusammenhangs dieser Konzeptionen mit denen Kierkegaards; sollte ihm gegenüber weder bei Jaspers noch bei M. ein Fortschritt zu verzeichnen sein? Als zentrales Phänomen, von dem aus der dualistische Standpunkt überschritten wird, gilt das des eigenen Körpers, der „incarnation". Mit objektivierenden, aufs Raumzeitliche reduzierenden Kategorien (daß die moderne theoretische Physik selbst in ihrem ureigensten Bereich die Möglichkeit vollständiger „Objektivation" diskutiert, wird nicht berücksichtigt) sei die intime Einheit von Ich und Körper nie zu fassen, sie gehe als Bedingung der Möglichkeit von sinnlicher Erkenntnis und Objektivation immer schon voraus. Hier ergibt sich auch der Begriff des „mystère" (im Gegensatz zu „problème"); ein solches ist jede Wirklichkeit, die den Fragenden und Handelnden mitumgreift und „engagiert", so daß er weder sich zu ihr noch sie zu sich objektivierend distanzieren kann; es kommt darauf an, dieses ontologischen Geheimnisses, vornehmlich des Seins selbst als des umgreifendsten, inne und gewiß zu werden in einer Reflexion, die anderer Natur zu sein hat als die analytisch-auflösende kategoriale. Die Methodologie des „invérifiable" (im Sinne der objektivierenden Naturwissenschaften nicht mehr Nachprüfbaren) beschreibt nun zunächst die Rolle dieser „zweiten", positiven Reflexion. Vielleicht könnte man mit einem Worte sagen: Diese Reflexion vergewissert sich der allen Abstraktionen, Distinktionen, ja überhaupt allem Fragen voraufgehenden Einheit, Positivität und unerschöpflichen Fülle der Wirklichkeit, an der wir teilnehmen; alle Rationalität mit ihren analytischen Ansprüchen wurzelt in einer unmittelbaren „Intelligibilität" des Seins, die irgendwie (das Wie bleibt auch in dieser Studie undeutlich) einer Erfahrung gleichkommt. Die zweite Reflexion stützt sich „sur une expérience de la présence", — so M. selbst in „Être et avoir" (166). Sie ist zugleich Reflexion, Intuition und Dialektik, und zwar auf Grund einer „option", die als schlechthin positiver Akt der Freiheit aufgeht, denn sie ist die gläubige Hingabe an das Sein selbst, ohne die weder Reflexion noch Freiheit möglich und sinnvoll wären. Die Ur-Positivität dieser „croyance" entscheidet über die Tragweite sämtlicher geistiger Vollzüge, z. B. der Treue, Liebe usf. So wird M.s Philosophie zu einer „ontologie de l'invocation", kraft deren Gott als das absolute Du sich vergegenwärtigt.

Die knappen kritischen Nachbemerkungen sind für eine Begegnung des Denkens M.s mit der überlieferten christlichen Philosophie nicht ohne Bedeutung; darum sollen sie noch ein wenig im einzelnen hervorgehoben werden. Sie betreffen vor allem die Notwendigkeit, als Ergänzung des existenzialontologischen Anliegens eine Metaphysik des „Wesens" auszubauen. Erst das Wesen gibt jenes „Etwas" her, zeigt jenes Inhaltliche an, zu dem ich mich doch je-eigentlich verhalte, wenn ich auf Daseiendes stoße; daher hat der Verf. recht, wenn er schreibt, erst eine Reflexion auf das Wesen könne die „ontologie de l'invocation" vollenden und rechtfertigen (119). „Was" es ist, das mir begegnet, darauf geht doch wohl auch existenziell die letzte Entscheidung. Thomistisch heißt sowohl Dasein wie Wesen „actus"; die Zuordnung beider und ihre Spannungseinheit wäre gerade zu erhellen. Daraus könnte eine Neubestimmung des Existenzbegriffes erwachsen, in einer Erweiterung (zugleich Radikalisierung) und Analogie, die seine Anwendung auf Gott, der nicht existenzialistisch ex-sistiert, wohl aber als reinster „actus" und daher doch wieder hoch existenzial zu denken ist, nicht mehr fraglich macht (während sie bisher auch bei M. immer wieder fraglich bleibt, schon in seinem „Journal métaphysique" und noch in „Le mystère de l'être"). Wenn weiter gesagt wird, das Problem der Intelligibilität der Existenz (Intelligibilität als Bedingung der Möglichkeit von Reflexion und Methode) führe auf eine „métaproblématique de l'essence" (120), dann wird das zweifellos zutreffen; Existenz ist ohne Essenz weder in ihrem Eigenen, das ja geradezu eine Beziehung auf Essenz ist, noch in ihrer Analogie (wegen der verschiedenen Wesen, die sie aktuiert) verständlich. Das könnte, wie anschließend angedeutet wird, echte metaphysische „Objektivität" begründen, während sonst die inhaltlichen Aussagen allzu leicht rein subjektbezogen klingen, wie bes. im „Journal métaphysique". So würde M. nach Meinung des Verf. zu einer Philosophie der „Ideen" und des „Lichtes" gelangen und auf diese Weise die ursprüngliche, platonische Überlieferung des Abendlandes einholen. Jedenfalls würde sich ihm die ansichtige und einsichtige „Fülle" des Seins gerade in den Wesenheiten ausfalten und konkretisieren. Diese platonische (aber es ist nicht nur platonische, sondern vollphilosophische) Perspektive zeichnet sich in M.s Gifford-Lectures (Le mystère de l'être) schärfer ab, die im Nachtrag zur Sprache kommen. Es ist nun M. selbst, der von einer notwendigen „métaphysique de la lumière" redet (125). Darum wiederholt der Verf. auch die Anregung, die Idee der „Objektivität" neu zu fassen (126), von wo aus echte „theoretische" und nicht nur willensmäßig-existenzielle Zustimmung begründet zu werden vermag (127). Er spricht es unumwunden aus, daß auch M.s Philosophie in den echten „Intellektualismus" einmünden sollte, der nun einmal zum Inbegriff der Liebe zur Weisheit gehört, und er schließt mit dem augustinischen: intellectum valde ama.

Die Lettre-préface Marcels zeigt sich von Prinis Anregungen beeindruckt und bestätigt eine gewisse Wende zum „essentiellen" Denken in den Gifford-Lectures. Die platonischen „Wesenheiten" möchte M. allerdings nicht so sehr als „Objekte", sondern als „présences éclairantes" verstanden wissen, in denen die Gegenstände (wie in apriorischen Medien) aufleuchten (7 f.). Wie das des näheren umschrieben werden könnte, dazu äußert sich M. noch nicht; er befürchtet gerade sprachliche Schwierigkeiten. Vielleicht rührt diese Befürchtung daher, daß M. auch die apriorischen Momente irgendwie auf Erfahrung zurückführen möchte, freilich auf eine Art transzendentale Erfahrung, wenn auch nicht unmittelbar auf „expérience mystique", wie Jean Wahl M.s Philosophieren einmal kurzerhand nennt. Jedenfalls tritt nun die Auseinandersetzung mit Rationalismus und Idealismus zurück, zumal Brunschvicg, wie M. bemerkt, sich auch über die wachsende Bedeutung philosophischer Spekulation für den Menschen der Gegenwart getäuscht hat (9). Nochmals aber kommt er darauf zurück, „wahr" falle nicht mit „vérifiable" zusammen, und in der Gleichschaltung beider liege der Irrtum derer, die er seit langem bekämpft. Er bekennt, daß er sich immer mehr mit der metaphysischen Frage nach der „Wahrheit" beschäftige, nicht der abstrakten Wahrheit, sondern der, die „Geist" ist und sich nicht besitzen, nur „partizipieren" läßt. Die „existenziale" Note im Wahrheitsbegriff bleibt also. Andererseits rechnet M. es dem Verf. hoch an, daß er es vermieden habe, seiner Philosophie „la dangereuse étiquette existentialiste" anzukleben (7). Er will Seinsdenken.

H. Ogiermann S. J.

Defever, J., S. J., *La preuve réelle de Dieu. Étude critique* (Museum Lessianum, Sect. phil. 37). gr. 8° (146 S.) Brüssel 1953, Édition universelle. Fr. 85.—.

D. will in diesem Buch einen „realen" Gottesbeweis geben, d. h. einen Beweis, der vom Realen ausgeht, in seinem Verlauf das Reale nie verläßt und zur Existenz des realen Gottes hinführt. Die „Abstraktheit", vor der der Existenzialismus zurückschreckt, soll durch den Ausgang von der menschlichen Situation vermieden werden. Die überlieferten Gottesbeweise sollen dadurch vertieft werden, daß ihre impliziten Voraussetzungen aufgedeckt und gerechtfertigt werden.

Ausgangspunkt des Beweises ist, wie im *1. Kap.* dargelegt wird, die innere Erfahrung, insbesondere die „intuitive", „metaphysische" Erfahrung des Aktes der Behauptung, der sich auf das sinnliche Objekt richtet. Dieser Ausgangspunkt ist insofern notwendig, als die Leugnung des Aktes der Behauptung nicht anders als wieder durch einen Akt der Behauptung geschehen kann. Dagegen lehnt D. die Auffassung G. Marcels, A. Brunners und anderer ab, nach der das andere Ich mit in den ersten Ansatz hineingenommen werden muß. Das Wissen um das eigene Ich ist früher als das um den anderen; dieses letztere ist nicht immer aktuell, und seine Leugnung bedeutet keinen inneren Widerspruch (26 f.).

Im *2. Kap.* wendet sich der Verf. dem Kausalitätsprinzip zu, das den Aufstieg zu Gott ermöglichen soll. Es kann weder durch Analyse noch durch Deduktion noch durch Induktion gerechtfertigt werden (33), vielmehr nur durch die „totale Reflexion". D. verteidigt eine „implizite und metaphysische Erfahrung des Kausalitätsprinzips" (39). Denn jede Behauptung enthält das Bewußtsein der Abhängigkeit des Subjekts von einem realen Objekt als von seiner Finalursache (38). Dies ist nach D. das einzige Kausalitätsprinzip, das für einen realen Gottesbeweis verwendbar ist, obwohl es die überlieferte Formel nicht erfüllt (40).

Nachdem der Verf. im *3. Kap.* in schwierigen Gedankengängen die Realgeltung des Begriffs und des Schlußverfahrens begründet hat, geht er im *4. Kap.* auf den Gottesbeweis selbst über. Die nächsten Objekte unserer Erkenntnis, die zugleich Ziele des Erkenntnisstrebens sind, können gerade wegen ihrer Vielheit nicht dessen letztes Ziel sein; denn das Subjekt kann sich nicht (als erkennendes) unter einem letztlich vielfältigen Einfluß konstituieren (59). Das letzte Ziel muß wesentlich „aktive Identität von Sein, Schau und Liebe" sein (59). Ja es muß eine Existenz sein, die von allen vorstellbaren Grenzen frei ist (63). Auf die Frage, warum dieses letzte Ziel als real angenommen werden müsse, antwortet D.: Das nächste Objekt, das meine Seinsvollkommenheit aktuiert, muß eben darum real sein; es aktuiert mich aber, indem es zugleich mich, d. h. mein Erkenntnisstreben (élan de l'affirmation), begrenzt; darum ist das, was letztlich meine Seinsvollkommenheit konstituiert, über das nächste Objekt hinaus das, dessen Kausalität von diesem Objekt begrenzt wird, d. h. das letzte Ziel; von ihm ist also mein Streben wirklich abhängig, und eben deshalb muß es ebenfalls real sein (67).

Im *5. Kap.* über die „analoge Erkenntnis Gottes" will D. durch eine Reflexion über seinen Gottesbeweis die erkenntnistheoretische Eigenart unserer Gotteserkenntnis klären. Er kommt schließlich zu der Formulierung: Wir haben von Gott keine positive Erkenntnis durch Vorstellung, wohl aber durch Bezeichnung (signification) (81). Diese Formel soll der Lehre des hl. Thomas entsprechen, daß die Begriffe und Wörter, mit denen wir Gott bezeichnen, zwar in ihrer Bezeichnungsweise (quantum ad modum significandi) der göttlichen Einfachheit nicht angemessen sind, aber doch ihrer eigentlichen Bedeutung nach (quantum ad rem significatam) Gott zukommen. Aber entspricht es noch dieser einfachen Lehre des hl. Thomas, wenn es kurz nachher (84) heißt: In dem Zeichen, das unsere Behauptung ist, sehen wir durch Teilnahme (participativement) das Bezeichnete selbst, nämlich Gott?

Im *6. Kap.* kommt D. auf den Einwand der Existenzialisten zu sprechen, jeder Gottesbeweis sei notwendig abstrakt und für das religiöse Leben ohne Bedeutung, weil er nur zum objektiven Ansichsein führe, nicht aber zur Existenz im subjektiven Sinn, zur Existenz durch mich und für mich. Demgegenüber betont D. mit Recht, es sei irrig, daß diese beiden Bedeutungen von Existenz sich gegenseitig ausschließen (92 f.). Als das den Menschen erfüllende Ziel, als das er bewiesen ist, ist Gott ganz gewiß „für mich". Für mich existiert er aber auch in einem wahren Sinn „durch

mich"; meine freie Entscheidung, meine Liebe ist notwendig, damit Gott in vollem Sinn für mich existiere (106). — Nach einem zusammenfassenden Schlußkapitel bringt ein Anhang klärende Bemerkungen zur Lehre *Maréchals* von der Intuition und der Verstandesfinalität.

Die Gedanken Maréchals waren denn auch für das ganze Werk wegweisend; seine Lehre will D. dem Leser vorlegen (11); freilich hat er sie selbständig weitergeführt und versucht, sie mit dem christlichen Existenzialismus in Berührung zu bringen. Wir fürchten nur, daß man von dieser Seite den Ausgangspunkt allein vom Urteilsakt als zu abstrakt und zu intellektualistisch ablehnen wird. Es ist auch nicht einzusehen, warum gerade der Erfahrung des Urteilsaktes eine so einzigartige Bedeutung zukommen soll, daß D. schreiben kann: Wir verfügen nur über eine einzige Intuition der intelligiblen Ordnung, die unserer behauptenden Tätigkeit in ihrem Werden (77, ähnlich 120). Würde es nicht der Denkweise des Existenzialismus mehr entsprechen, etwa im Gewissenserlebnis den Ansatzpunkt zu einem Gottesbeweis zu suchen?

Gewiß ist die Einsicht, daß Gott das Ziel unseres Erkenntnisstrebens ist, für die „Existenz" des Menschen keineswegs gleichgültig; dasselbe gilt aber nicht minder auch für die Wahrheit von Gott als dem Urheber und Schöpfer der Welt und des Menschen, zu der die „klassischen" Gottesbeweise zunächst hinführen. Unter dieser Rücksicht brauchen sie also gewiß nicht vor dem Beweis D.s zurückzustehen. An logischer Klarheit und Beweiskraft scheinen sie uns aber dem Gedankengang D.s überlegen zu sein. D. will sie ja auch nicht nur gelten lassen, sondern ausdrücklich verteidigen und in ihren Grundlagen rechtfertigen. Aber geschieht das wirklich? Es läßt sich nicht wohl leugnen, daß sie — wenn wir von der quarta via einmal absehen — auf dem Gedanken der w i r k ursächlichen Abhängigkeit der Welt beruhen und dem Prinzip der Wirkursächlichkeit ihre einleuchtende „Realität" (im Sinne D.s) verdanken; denn das Wirken einer Ursache setzt offenbar ihre Existenz voraus, während das Ziel die ihm eigentümliche Kausalität des „Anlockens" als bloß vorgestelltes ausüben kann; die Realität des Zieles ist also dadurch allein noch nicht gewährleistet, daß es als causa finalis unsere Akte bestimmt. Jedenfalls scheint uns der Beweis D.s, der unter Überspringen des Gedankens der Wirkursächlichkeit unmittelbar auf die Realität des Zieles als Zieles schließt, keinesfalls „l a preuve thomiste" zu sein, wie der Verf. anzunehmen scheint (89 f.). Ja, wenn es wahr wäre, daß allein das „Kausalitätsprinzip" im Sinne D.s, d. h. die erfahrene Abhängigkeit des Urteilsaktes vom Objekt als seinem Ziel, für einen Gottesbeweis brauchbar ist, wie wären dann die überlieferten Gottesbeweise überhaupt noch gültig?

Gewiß, die klassischen Gottesbeweise finden heute viele Gegner, und so ist es verständlich, wenn sich der christliche Philosoph nach anderen umsieht, die der Geistesart des modernen Menschen mehr entsprechen. Aber wenn der Widerstand gegen die überlieferten Gottesbeweise auf dem Mißtrauen gegen das metaphysische Denken überhaupt beruht, werden dann die neuen Gottesbeweise, wie geistvoll sie auch sein mögen, mehr Anklang finden? Diese Frage muß sich erst recht aufdrängen, wenn die neuen Beweise dem kritischen Denken Anlaß zu verschiedenen Einwänden geben. So muß man bei D.s Beweis, wie schon erwähnt wurde, vor allem fragen, wie die reale Existenz des Zieles erwiesen werde. Bezweifeln läßt sich auch, ob das Objekt wirklich in unmittelbarer Reflexion als Ziel gegeben ist. Ist das Ziel des naturhaften Strebens nicht vielmehr zunächst die wahre *Erkenntnis* des Objekts? Aber auch wenn wir voraussetzen, daß der Gegenstand in „metaphysischer Erfahrung" unmittelbar als Ziel erfaßt wird, ist damit noch kein *allgemeines* Kausalitäts- bzw. Finalitäts*prinzip* gegeben. Ohne ein allgemeines Prinzip ist aber kein Schluß möglich. Auf welchem Prinzip beruht der Schluß von den vielen nächsten Objekten auf ein einziges letztes Ziel, das zugleich als unendlich anzunehmen ist, und wie wird dieses Prinzip gerechtfertigt? Ohne den Übertreibungen der Logistik zu verfallen, möchte man doch den Beweis D.s gern einmal in strenger „Form" sehen, um die einzelnen Schritte besser prüfen zu können.

Mit diesen Bemerkungen soll die metaphysische Tiefe und spekulative Kraft, die sich in D.s Werk äußert, keineswegs geleugnet werden. Es lohnt sich wirklich, sich mit seinem Buch auseinanderzusetzen, und man wird davon reiche Anregungen mitnehmen. Aber in unserer Zeit, in der man den Gottesbeweisen und namentlich auch dem Finalitätsgedanken in weiten Kreisen so kritisch gegenübersteht, sollte m. E.

ein Buch, das den realen Gottesbeweis zu geben verspricht, den berechtigten Forderungen des kritischen Denkens aufs sorgfältigste Rechnung tragen, auch wenn dadurch der metaphysische Aufstieg ein wenig verlangsamt wird. Jos. de Vries S. J.

Gauss, H., *Handkommentar zu den Dialogen Platos, 1. Teil, 1. Hälfte, Allgemeine Einleitung in die platonische Philosophie.* gr. 8° (243 S.) Bern 1952, Lang.

G., Professor der Philosophie an der Universität Bern, plant die Herausgabe eines dreiteiligen Kommentarwerkes zu den Dialogen Platos. Aufbau und Gliederung dieses Werkes werden der von der Platophilologie erarbeiteten Chronologie und Gruppierung der Dialoge folgen (236—237).

Der vorliegende Einleitungsband, welcher mit den noch nicht erschienenen Erläuterungen der Frühdialoge den 1. Teil des Gesamtwerkes bildet, will das geplante Unternehmen rechtfertigen, da uns eine „befriedigende Geschichte" des Platonismus fehlt (13 Anm. 1) und „auch noch kein philosophischer Kommentar zu Plato vorliegt, der sich als Ergänzung den bahnbrechenden Untersuchungen der Philologen würdig anreiht" (22). Im Gegensatz zu namhaften Philosophen, die sich zwar um Plato bemühten, aber weniger um seiner selbst willen, sondern da sie in ihm mehr „einen Vorläufer und Wegbereiter" (21) der eigenen Philosophie sahen, möchte der Verf. durch genetische Darstellung einen Zugang zum Philosophen Plato vermitteln (22, 23). Gleichzeitig soll damit dem Leser verständlich werden, „auf Grund von welchen Argumenten es ein philosophischer Autor wagt, sich auch in unserem Jahrhundert noch als Platoniker" zu bekennen (237). Diese äußere historische Rechtfertigung (13—24) wird philosophisch durch eine zusammenfassende Vorschau (24 bis 211) auf die Untersuchungsergebnisse der Einzelinterpretationen vertieft.

Das Eigentümliche der Darbietung liegt nicht in der Wiedergabe des Quellenbefundes, den man in vielen ähnlichen Darstellungen wiederfindet, sondern in der Art, platonische Philosophie zu deuten, die „in erster Linie nicht Theorie, sondern eine ethische Haltung ist" (63; vgl. auch 33, 37, 44, 45, 60, 61, 63, 83, 107, 109, 110, 171, 173). Als solcher sicherte ihr Plato für immer den Einfluß im menschlichen Leben (24—34) durch die Forderung des „λόγον διδόναι" (27), welche sowohl auf dem Wege der Reflexion (29) erfüllt wird wie auch auf dem der „geistigen Kommunikation" (29), durch die ja auch Plato von Sokrates den gewaltigen geistigen Impuls erhielt. Da Plato es dem Philosophen zur Aufgabe macht, „immer wieder von der jeweiligen Situation aus zu ergründen, wie sich unter Voraussetzung eines letzten, absoluten Maßstabes die endlichen Umstände in jener Situation präsentieren" (6), wird seine Philosophie nicht nur Lehre, sondern vor allem „bestimmte Lebensweise" (33). Deshalb bleibt der Erkenntnisakt nicht Selbstzweck, sondern er „treibt immer zugleich über sich selber hinaus, entweder zur ästhetischen Kontemplation oder zur praktisch-ethischen Aufgabe einer Umgestaltung der vorgefundenen Verhältnisse" (37). Damit wird der Verstand in den Dienst des Willens gestellt (37), er motiviert das praktische Handeln und hat ein „kritisches Geschäft" (50) mit der besonderen Aufgabe, dafür zu sorgen, daß der „Ausblick über das Endliche hinaus beständig erhalten bleibt" (52). Das ist gesichert, wenn wir uns durch den Dienst an einem der drei Werte des Guten, Wahren oder Schönen „in Übereinstimmung mit dem Absoluten" wissen (52). Da nun die sinnlich reale Welt der Ort ist, in dem die transzendenten Werte verwirklicht werden sollen (64), verlangt Plato deren genaue Kenntnis. Durch Vergleich zweier Tatbestände, wodurch deren Gesetzmäßigkeit ermittelt wird, erhalten wir diese notwendige Wirklichkeitserkenntnis. Auf Grund einer so gefundenen Formel, die „für eine in der Zeit sich abspielende Bewegung selber der Zeit entrückt und in das «Nunc stans» des Verstandes gebannt ist" (66), handeln wir. Diese „statischen Formeln" (66, 67) sollen „gedankliche «Chiffren» bilden, die logisch die empirische Wirklichkeit nur symbolisieren und die nur dadurch wieder für die empirische Wirklichkeit relevant werden können, daß wir auf Grund der Einsicht in diese Chiffren handeln" (68). Da die empirische Wirklichkeit nicht den hinreichenden Grund ihrer Existenz in sich trägt und von einer „ihr gegenüber transzendenten Ursache als ihrem realen Grund abhängig ist" (76), müssen wir zu ihrer Erklärung die Zuflucht zu den Ideen nehmen (82), die infolge der Möglichkeit ihrer dialektischen Verbindung „die logischen Chiffren" der Wirklichkeit bilden (83, 84). Weil diese durch ein „quantitatives Maß charakterisiert" (84) sind, ist eine exakte Erkenntnis

möglich (84, 93). Der Mathematik kommt außerdem auch noch „existentielle Bedeutung" (85) zu, da „gewisse mathematische Proportionen auch die «conditio sine qua non" für die Existenz empirischer Dinge darstellen" (85, 89). Auf Grund der Mittelstellung zwischen Sein und Werden und des Relationscharakters der Zahlen (87) muß die Mathematik der Sinnenwelt vorausgehen (89) und kann nie durch Abstraktion aus ihr gewonnen werden (90—94). Wegen dieser Mittelstellung fällt ihr nicht die entscheidende Rolle im Erkenntnisprozeß zu. Diese besitzt die „Logik", welche die Mathematik „erfüllt", „indem sie die Denkgesetze (Satz der Identität, des Widerspruches, vom ausgeschlossenen Dritten, vom zureichenden Grund) ins Bewußtsein ruft, durch welche allein die Erfahrung möglich wird und von denen anzunehmen ist, daß sie auch schon dann Gültigkeit besaßen, bevor wir ihrer bewußt geworden sind" (95).

Diese erkenntnistheoretische Konzeption wird nun eingebettet in eine seinsmetaphysische Behandlung der konkreten Existentialordnung (111—171: die «metaphysischen» Prinzipien), welche der Verf. als „Metaphysik der Ursachen (172) kennzeichnet. Die Erfahrungswelt ist nicht nur „Inbegriff aller erfahrbaren gegenständlichen Wirklichkeit" (111), sondern ist als γένεσις εἰς οὐσίαν (Phileb. 26 D 8) „auf ein «Sein» ausgerichtet, das es «abbilden» oder verwirklichen soll" (111). „Causa prima", Weltseele und die Einzelseelen sind jene „metaphysischen Prinzipien", welche den Kosmos „verwalten". Die „Causa prima", einmal logisch als „absolute Eins" bestimmt, dann ethisch als das Gute (125, 126), ist eine außerweltliche Ursache, nicht unmittelbar gegeben, sondern nur aus den Wirkungen erkennbar (114, 115). Von diesem „unerkennbaren", aber nicht „undenkbaren" Prinzip (125, 133) wissen wir das „Daß", aber nicht das „Was" (115). Während sie Grund dafür ist, daß überhaupt etwas Kontingentes existiert (112, 123, 139, 140), bedarf es der speziellen innerweltlichen Ursachen dafür, daß „das Empirisch-Kontingente jeweils so ist, wie es ist" (122). Diese gleichzeitig transzendenten und endlichen Zweitursachen, welche in ihrer Wirkweise an eine vorgefundene Wirklichkeit gebunden sind (140, 158), nennt Plato „Seelen" (139). Causa prima und causae secundae sind aufeinander angewiesen; letztere können als „nur endliche Kräfte" (141) eine „vorübergehende Störung" verursachen! Diese Kollision schützt den Kosmos vor Verkrampfung und Starrheit und gibt die Möglichkeit der Selbstkorrektur. Deshalb kann das Universum als lebendig gedacht werden (141). Die Ausübung dieser „Kausalität" verlangt von den „Seelen" die Erfüllung gewisser Bedingungen (141). „Sie handeln nicht völlig spontan, sondern nur wenn sie durch «Anwesenheit eines Schlechten» dasjenige, was an sich weder gut noch schlecht ist, gut machen wollen" (141; vgl. auch 142, 164, 166). Das „wertindifferente" Sein der Welt kann also nicht zur Tat veranlassen (142), sondern nur „die zufällige Anwesenheit" des Schlechten, dessen Quelle der unrichtige Gebrauch, „den eine endliche Ursache von dem an sich neutralen Sein macht" (142), ist. Weil also ein „Unbehagen" Veranlassung zum praktischen Handeln ist (189), erhält auch die Lust Anteil am richtigen Handeln. Ethischen Charakter trägt allerdings nur die „rein-geistige Lust, die als Begleiterscheinung aller unserer Bemühungen um das Schöne, Wahre und sozial Gerechte sich jeweils einstellt, und die sogenannte «notwendige Lust», die mit unserer Sorge um die Erhaltung des Lebens verbunden ist" (190). Als nicht eindeutig determinierte Ursache steht die Seele beständig vor der Wahl, richtig oder unrichtig zu handeln. Zwei Tendenzen sind ihr ursprünglich gegeben, einmal für das Wohl des Ganzen zu sorgen, indem sie dem vernünftigen Seelenteil folgt (142, 185), dann besitzt sie „den ebenso ursprünglichen Hang, nur das zu tun, was ihr als Einzelursache dienlich zu sein scheint" (142, vgl. auch 174). Unrichtig handelt die Seele aus Mangel an adäquater Einsicht. Eine solche wäre mit dem Verlust der Freiheit verbunden (144). Trotz der Unmöglichkeit einer Überschau des Universums muß die Seele sich um das Maß von Einsicht bemühen, das sie „zur Erfüllung ihrer ethischen Aufgabe in der empirischen Welt braucht" (145), die darin besteht, über die „eigenen endlichen Zwecke hinaus sich für den einen der drei Werte des Guten, Schönen oder Wahren einzusetzen oder sich aufzuopfern" (147). Dies Tun muß aber nach „der Wahl des Besten modifiziert werden" (180), dem einzigen Wege, das unbeständige Gut der Freiheit zu bewahren. Aus dem entscheidenden Grundsatz ethischen Tuns, daß Unrecht tun schlimmer sei als Unrecht leiden (148), spricht als letzte objektive metaphysische Verankerung der

Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und ihre Bindung an „ewige Sinngehalte" (146).

Zwischen der Erstursache und den Einzelseelen steht die Weltseele, deren Wirkungsweise „nirgends unmittelbar in Erscheinung tritt" (152), die anderseits „nichts anderes leistet als das, was ebensogut aus der kombinierten Anstrengung der Einzelseele erklärt werden könnte, sofern diese ... das Wohl des Ganzen im Auge haben" (152). Die enge Verbindung von Theorie und Praxis kommt besonders zum Ausdruck in den „außertheoretischen Disziplinen". Zu diesen rechnet die Ethik (173—194), deren wesentliche Grundzüge vorhin dargelegt wurden. Wie die Ethik in die überempirische Ordnung hineinweist, so auch die Ästhetik (194—205). „Dem Gehalte nach stellt die Kunst nichts anders dar als jene transzendente Weltordnung" (198). In der Kunst wird das Absolute unmittelbar gewiß (199), ohne sich logisch Rechenschaft zu geben wie die Philosophie (200). Kunst ist eine Gabe von „oben" und höchste religiöse Überzeugung „von der göttlichen und zugleich sittlichen Weltordnung" (200). Deshalb lehnt Plato jene Kunstformen ab, die diesem überzeitlichen Gehalt zuwider sind (201—203).

Alle Einzelkünste sind nun „dienende Glieder" der höchsten aller Künste, „der philosophischen Politik" (204—211). Nach Meinung des Verf.s werde ihre entscheidende Stellung innerhalb des platonischen Denkens schon aus der Tatsache ersichtlich, daß ein großer Teil der erhaltenen Werke sich mit staatsphilosophischen Fragen auseinandersetze. Das Ringen um die Verwirklichung des Staatsideales ist gekennzeichnet durch die Werke: Staat, Politikus, Kritias, Gesetze. Der „inneren Bedeutung" nach ist der platonische Staat kein Machtstaat, sondern ein „Erziehungsstaat" (208 bis 211).

In dem Abschnitt endlich „Vom «historischen» Plato zu einem christlichen Platonismus" (211—236) bekennt sich der Verf. zu letzterer Form, da nach seiner Auffassung der historische Plato wegen mancher Unzulänglichkeiten, vor allem wegen seines Gottesbegriffes, heute nur noch in christlicher Umformung haltbar sei. Das Christentum aber, welches den Anforderungen der „philosophia perennis" entspricht (229), ist das „vorwiegend ethisch, nicht dogmatisch verstandene anglikanische Christentum", zu dem sich der Verf. bekennt und das er „auch vom philosophischen Standpunkt ohne Vorbehalt gutheißen" kann (9). In diesem Sinne möchte er die Tradition seiner „eigentlichen philosophischen Lehrer" (Dean Inge, Erzbischof Temple, Prof. A. E. Taylor und Prof. Cl. Webb) fortsetzen (9). Diesem Bekenntnis wird weder der Philosoph noch der Theologe zustimmen. Letzterer wird vor allem vom Verf. für die schwierigen Fragen von Natur und Übernatur, Glaube und Wissen, Antike und Christentum eine tiefere theologische Auseinandersetzung verlangen. In diesen Fragen dürften wohl die Kirchenlehrer und Theologen der Vergangenheit bessere Wegführer sein als die Genannten.

Man wird die Bemühungen des Verf.s, platonisches Denken als gestaltende Kraft im Vollzug des konkreten Lebens aufzuweisen, begrüßen. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung allerdings mit Einzelheiten seiner allgemeinen Ausführungen dürfte wohl dann erst fruchtbar sein, wenn die philologisch fundierten Einzelinterpretationen der verschiedenen Dialoge vorliegen. Diesen noch zu erwartenden Einzelinterpretationen wird man aber mit einer besonders kritischen Aufmerksamkeit begegnen, wenn der Verf. sich für manche bedeutenden philologischen Fragen als „nicht genügend qualifiziert" (22, vgl. auch 173, 205) bekennt. Mit Recht darf man schon jetzt an der Möglichkeit einer philologischen Begründung für Behauptungen etwa folgender Art zweifeln: „Wer das Sein zum obersten Begriff der Philosophie macht, der wird nicht darum herumkommen, dem Pantheismus zuzuneigen und der Ethik gegenüber der Wirklichkeitserkenntnis nur zweitrangige Bedeutung zu vindizieren" (136); in Platos Philosophie habe der Substanzbegriff keinen Platz (112); „Naturphilosophie finde sich am Rande seines Denkens" (113). Hierhin gehört auch die These vom wertindifferenten Sein (142, 184); ebenso ist die angedeutete Interpretation des Timäus bedenklich (vgl. z. B. 113). Die Überbetonung des Praktischen ist verantwortlich für die Vernachlässigung der Metaphysik, die doch für Plato so entscheidend ist, da auf dem Wissen um metaphysische Fragen sich die ganze philosophische Lebensform aufbaut. Als Beispiel für die Vernachlässigung bzw. für das Fehlen metaphysischer Probleme, welche für die metaphysische Deutung des Lebens

bedeutsam sind, seien genannt: erkenntnistheoretische und ontologische Teilhabe (vgl. Thomas v. Aquin, S. th. I. q. 84. a. 4. c); Apriorismus; Seele als innerweltlicher Berührungspunkt von Ideenwelt und Empirie; Existenzart der aprioristischen Erkenntniselemente in der Seele und die der Ideen; „Wahrheit" und Wahrheitsgewißheit; Verhältnis von Person und Werk etwa in der Gestalt des Sokrates.

Auf Grund der Zielsetzung dieser allgemeinen Einleitung hätte der Mathematik wie der „Logik" und ihrem gegenseitigen Verhältnis mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden können. So wäre einmal die bleibende denkerische Leistung Platos deutlich geworden und eine tiefere Schau mancher philosophischer Probleme. Platos Logik ist z. B. mit den genannten vier logischen Prinzipien durchaus nicht erschöpft. Die Sklavenaufgabe im Menon (82 E — 87 A) weist auf die Grundlagenkrisis der griechischen Mathematik und auf ihre Überwindung hin, indem solche Zahlenverhältnisse, die sich der unmittelbaren Darstellung durch ganze Zahlen entziehen, indirekt durch Betrachtung ganzzahliger Verhältnisse beherrscht werden können (vgl. Eukl. V def. 3, 5, 7). Das logische „Konstruktionsprinzip" dieser Eudoxischen Logoslehre erinnert an folgende Sätze der formalen Logik: (1) Jede reflexive, symmetrische und transitive Beziehung erzeugt eine Klasseneinteilung. (2) Jede Klasseneinteilung wird durch eine äquivalenzartige Beziehung erzeugt. Die Größenpaare zerfallen in Klassen, zwischen denen neue Beziehungen feststellbar sind. Zur Spitzenleistung griechischer Mathematik gehört der Beweis der Transivität (vgl. z. B. Eukl. V Satz 11). M. a. W.: Plato benutzt mehrstellige logische Funktionen und betrachtet jeweils ein zusammenhängendes und abgeschlossenes System von Klassen (vgl. dazu Parm. 143 E — 144 A). Der Logos ist also das einheitlichende Element, welches die *vielen* (Eukl. V def. 5) gleichwertigen Paare zu *einem* mathematischen Einzelding stempelt. Diese Größenpaare sind dann Träger der gewöhnlichen mathematischen Beziehungen, wie „gleich", „ungleich" usf., und Träger gewisser rechnerischer Verknüpfungen, aber nicht auf Grund von naiv-anschaulichen Tatsachen, sondern ausgesuchtformalen Bestimmungen. Der moderne Mathematiker bewundert die Erkenntnis der Beweispflicht wie deren kunstvolle und streng logische Erfüllung der beziehungstheoretischen Eigenschaften dieser Logoi; so z. B. im genannten S. 11 von Buch V bei Euklid, daß: οἱ τῷ αὐτῷ λόγῳ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀλλήλοις εἰσὶν οἱ αὐτοί. Damit ist z. B. für das Problem „ἓν καὶ πολλά", einem Grundproblem platonischen Denkens, eine mathematische wie formallogische Begründung gegeben, die mehr besagt als eine „Sortierung" von Gegenständen und gleichzeitig die alltäglichen traditionellen philosophischen Darlegungen wesentlich übersteigt. In problemgeschichtlicher Schau könnte die Eudoxische Logoslehre, die Begründung der Irrationalzahlen, die Darstellung und Wesensart der Logoi, noch eindrucksvoller beleuchtet werden durch einen Vergleich mit anderen Verfahren zur Begründung der Irrationalitäten, wie sie verknüpft sind mit den Namen Bachmann, Cantor, Dedekind, Weierstrass.

Diese hier angedeuteten Erwägungen liefern eine ausgezeichnete Interpretationsbasis für die platonischen Altersdialoge, besonders für den Parmenides. Außerdem erhellen sie die Ideenlehre über die gewöhnliche Deutung hinaus, ebenso den „Ordo-Gedanken" wie auch das Verhältnis vom Ganzen zum Teil und die Frage der Analogie, bei der es für Plato im Gegensatz zu Aristoteles weniger auf das Eigensein der Verknüpften ankommt als vielmehr auf den Typus der Verknüpfung. Das Verhältnis endlich von Mathematik und „Logik", eine für das Verständnis Platos so ungemein wichtige Frage, läßt sich wohl folgendermaßen darstellen: Geht man aus z. B. von der besonderen Arithmetik: sie hat besondere Gegenstände, nämlich einzelne Zahlen (wie 5, 7, 12 usf.), besondere Beziehungen (wie 12 = 7+5), besondere Eigenschaften dieser Beziehungen, wie 5 + (6 + 7) = (5 + 6) + 7. Der erste Schritt der Verallgemeinerung führt zur allgemeinen Arithmetik; hier gibt es unbestimmte Zahlen (wie a, b, s usf.), besondere Beziehungen (wie s = a + b), besondere Eigenschaften dieser Beziehungen, wie a + (b + c) = (a + b) + c. Verallgemeinert man nun auch noch die Beziehungen, erreicht man die Algebra, also: unbestimmte Elemente (a, b, p, s usf.); unbestimmte Beziehungen (wie s = S (a, b); besondere Eigenschaften dieser unbestimmten Beziehungen wie S [a, S (b, c)] = S [S (a, b), c]. Der letzte Schritt verallgemeinert auch noch die Beziehungseigenschaften, dann befinden wir uns in der formalen Beziehungslogik, mit der vorhin nur operiert wurde. So werden in den Vordergrund der Betrachtung die Gesamtheit

gestellt, welche gegenüber gewissen Beziehungen abgeschlossen ist, und ihre Beziehung zu anderen Gesamtheiten, wie z. B. Gruppen, Ring, Körper. Sie sind nicht gekennzeichnet durch ein gemeinsames Merkmal der Einzelglieder, sondern durch die „Klassengenossenschaft", was hinwieder bedeutsam ist für die Universalienlehre wie die Abstraktionstheorie. K. Ennen S. J.

Ohm, Th., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie.* 4° (XVI u. 544 S.) Freiburg, Wewel. DM 19.—; geb. DM 22.—.

Obwohl ein Werk über die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen ein Wagnis ist, wie der Verf. schreibt, so war doch ohne Zweifel er der Berufene, es zu schreiben. Anhand der religionsgeschichtlichen Tatsachen und im Lichte der Offenbarung und Theologie fragt er, ob sich die Liebe zu Gott auch in den nichtchristlichen Religionen findet, was sie an Werten enthält und welches ihre Mängel sind. Darin wird er nicht nur von einem theoretischen, sondern auch von einem praktischen, missionarischen Interesse geleitet. Das Werk ist die Frucht jahrzehntelanger und umfassender Studien auf dem Missionsfeld und in den Bibliotheken Europas. Nicht überall konnten freilich die Übersetzungen am Urtext nachgeprüft werden; aber das Textmaterial, das teilweise auf eigenen Forschungen, teilweise auf der Verwertung fremder Arbeiten beruht, ist so überreich, daß das sich ergebende Gesamtbild gesichert ist.

Genaue Begriffsbestimmungen sowie die Rechenschaftsablage über Gegenstand, Sinn und Methode der Untersuchung leiten zum 1. Buch des Werkes über. Dieses befaßt sich zunächst mit dem Anruf Gottes an die nichtchristlichen Völker. Ein solcher Anruf wird dem Menschen schon durch die natürliche Offenbarung in der Schöpfung kund. Sie sagt uns, daß Gott der höchste Wert ist, daß er uns liebt und von uns geliebt werden will. Noch deutlicher und erhabener ist der Anruf der übernatürlichen Offenbarung. Daß die Liebe Gottes zu uns und sein Wille, von uns geliebt zu werden, schon im Alten Testament gelehrt werden, ist für den christlichen Theologen nicht neu, wohl aber, wie es scheint, für manche Religionsgeschichtler. Die Liebesbotschaft des Neuen Testaments von der von oben her durch den Heiligen Geist geschenkten übernatürlichen Liebe richtet sich ebenso wie das Liebesgebot des Alten Testaments an alle Menschen. Sorgfältig geht O. schon hier den verschiedenen Bedeutungen der Liebe und den ihnen zugeordneten Ausdrücken im Alten und Neuen Testament nach, wie überhaupt seine Fragestellung eine so reiche Differenzierung aufweist, daß sie in einem kurzen Bericht nicht dargestellt werden kann.

Wie wiederum Philosophie und Theologie zeigen, besitzt der Mensch auch die Fähigkeit, Gott auf natürliche Weise zu lieben. Dabei werden die Fragen nach der selbstlosen Liebe, der Liebe zu Gott über alles und der natürlichen Freundschaftsliebe zu Gott, geklärt. Betreffs der Fähigkeit für die übernatürliche Liebe hält sich O. an die klassische Formulierung Augustins: Posse habere ... caritatem naturae est hominum; habere autem ... caritatem gratiae est fidelium. Ein Abschnitt über die Möglichkeit des Gotteshasses beschließt das 1. Buch. — Die unbedingte Sicherheit, mit der Gott (durch Vernunft und Glauben) als höchstes Gut erkannt wird, schließt die Freiheit der Liebe zu Gott nicht aus. Diese gründet vielmehr darin, daß wir Gott, solange wir ihn nicht in unmittelbarer Schau genießen, auch als causa mali oder als prohibens vel negans bonum nostrum betrachten können.

Das 2. Buch gibt durch eine erdrückende Fülle von positiven Zeugnissen der Religionsgeschichte (57—422) Antwort auf die Frage, wie die Nichtchristen den Ruf Gottes beantwortet haben. Eine Aufzählung der behandelten Religionen und Religionsformen — es sind praktisch alle — erübrigt sich. Ausführlich werden die Religionen der alten Griechen und Römer mit Einschluß der Philosophen behandelt. Das Tremendum überragt zwar das Fascinosum und die Furcht die Liebe. Dennoch findet sich besonders bei den Griechen der Zug zu Gott, der Eros, die Liebe von unten her, die dann für die Agape des Neuen Testaments einen Anknüpfungspunkt bot. Einläßlich ist die Darstellung der Bhakti-Frömmigkeit (200—267). Es ist ein Irrtum, in Indien nur eine monistische oder theopanistische Frömmigkeit zu sehen. In den allerweitesten Kreisen herrscht der Glaube an einen persönlichen Gott und warme Liebe zu ihm. Die Bhakti-Religion steht in ihrer Entwicklung nachein-

ander unter dem Einfluß Ramanujas und anderer bedeutender Theologen, des Islams und des Christentums. Zwar lehnen viele Mohammedaner die Liebe zu Gott ab, aber sie ist im Islam keineswegs nur eine unbedeutende Randerscheinung. Schon der Koran kennt neben Furcht und Unterwerfung auch das Vertrauen auf den barmherzigen Gott und läßt so wenigstens einen schmalen Pfad zur Liebe frei. Machtvoll tritt der Zug zur Liebe auf im Sufismus und seiner Geschichte (307—370). In der Frage nach dem Pantheismus der Sufis neigt O. dazu, die diesbezüglichen Äußerungen als überschwengliche Bekundungen der Gottrunkenheit zu verstehen.

In seiner Zusammenfassung des 2. Buches kommt O. zu folgenden Ergebnissen: Die Tatsächlichkeit der Gottesliebe kann nicht bezweifelt werden. Es gibt nichtchristliche Religionen, welche die Gottesliebe lehren und ein Gebot der Gottesliebe kennen. Aber die Gottesliebe ist weder in Lehre noch Leben allgemein. Die Frage nach dem Vorkommen der vollkommenen, gnadenhaften Gottesliebe, insbesondere der Agape, ist auf Grund des vorliegenden Materials und wegen der Natur der Sache nicht entscheidbar. O. glaubt jedoch Grund zur Annahme zu haben, daß die Gnade Christi unsichtbar in manchen Nichtchristen arbeitet und daß auf diese Weise auch außerhalb des Christentums übernatürliche Liebe entsteht (379). Die Frage nach dem Heil der Nichtchristen kann nicht nach natürlichen Wünschen und Gefühlen, sondern nur aus der Dogmatik unter Berücksichtigung der Religionsgeschichte beantwortet werden. O. folgt dabei im Anschluß an Capéran der Äußerung Pius' IX. in seinem Brief an die Bischöfe Italiens (Denz. 1677).

Auch bezüglich der Wahrheit und des Werts der naturhaften Gottesliebe hält O. eine gesunde Mitte der Beurteilung. Viele anscheinend polytheistische Religionen sind nicht polytheistisch: Gott und andere höhere Wesen, die freilich auch den Namen „Gott" tragen, werden unterschieden. Viele Nichtchristen führen ein echtes religiöses Leben; sie fragen aufrichtig nach dem Heil und dem Willen Gottes. Der Monotheismus ist trotz aller Überwucherung durch andere Kulte Ur- und Allgemeinbesitz der Menschheit. Niemand wird jedoch verkennen, wieviel Verkümmerung, Verwirrung und Verzerrung sich damit verbindet. Die Gottesliebe in den nichtchristlichen Religionen ist eben kein so einfaches, schnell durchschaubares und leicht bemerkbares, sondern ein überaus verwickeltes Gebilde.

Das 3. Buch würdigt und wertet die Ergebnisse. O. kann dabei die vielfältigen Fragen, die gestellt werden müssen, natürlich nicht mit der Gründlichkeit behandeln, die man von einem dogmatischen Traktat verlangt; er gibt jedoch immer einen guten Überblick über die verschiedenen Stellungnahmen und entscheidet sich selbst mit guten Gründen. Beim Vergleich der Liebe in der christlichen Religion und in den nichtchristlichen Religionen stellt er mit Recht die oft mißachtete Forderung auf, daß nur Lehre mit Lehre, Ideal mit Ideal und Wirklichkeit mit Wirklichkeit verglichen werden darf. Bezüglich der Wirklichkeit selbstloser Liebe zu Gott sagt O., man möge ihm nicht böse sein, wenn er nicht alles, was Hindus und Sufis über eine „vollkommen selbstlose" Liebe sagen, glauben könne (478). Scharf stellt er dann heraus, was für das Christentum *nicht* charakteristisch ist: die Liebe selbst, auch nicht deren Vorbetonung oder die Liebe zu Gott ohne Angst. Einzigartig ist vielmehr der Gegenstand der Liebe: der wahre und dreifaltige, in Christus menschgewordene Gott; die Liebe Gottes zu uns bis zum äußersten am Kreuz. Einzigartig ist die Wesensform dieser Liebe als einer von Gott durch Offenbarung und Gnade geschenkten, übernatürlichen Liebe, deren Ziel die übernatürliche Vereinigung mit Gott ist.

O. führt dann den Vergleich für die einzelnen Religionen durch, insbesondere für den platonischen Eros, für die Bhakti, den Amidismus und den Islam. Bei der Bhakti, die nach R. Otto der „ernsteste Rivale" der christlichen Religion ist, kommt er wegen des unklaren Gottesbegriffs, der theopanistischen und mythologischen Tendenzen und vieler anderer Mängel zu dem Urteil: „Gewogen und zu leicht befunden." Auch im Amidismus findet sich kein klarer Theismus, keine echte Realität und Personalität Amidas. Obwohl sich viele gute Ansätze zur Liebe in den nichtchristlichen Religionen finden und das Christentum nicht in allem Gericht über sie ist, brauchen doch die Nichtchristen die Erlösung von ihren Religionen. Der westliche, allzu leicht dem Weltrausch verfallene Christ aber wird durch die echte Gottesliebe der Nichtchristen beschämt und zur Besinnung auf seine eigentliche Aufgabe gerufen. So ergeben sich

aus der Untersuchung der Gottesliebe bei den Nichtchristen manche Lehren und Forderungen, insbesondere für die Missionen. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Liebe Gottes zu uns sowie die Weckung und Förderung der Gottesliebe bei den Menschen. Mit Recht sieht O. die Hauptschwierigkeit, warum sonst edle Menschen sich der christlichen Religion der Liebe verschließen, darin, daß sie sich nichts schenken lassen wollen. Darin gründet letztlich auch die Haltung der Vedantisten. Diese Schwierigkeit kann aber nicht durch eine Methode der Glaubensverkündigung, sondern nur durch Gebet und Gnade überwunden werden. Trotzdem muß die Mission sich gerade an jene wenden, die nach dem Höchsten streben. Die Hervorkehrung des Furchtmotivs (Wenn du nicht Christ wirst, kannst du nicht gerettet werden) kann geradezu entgegengesetzte Folgen haben für Menschen, die in ihrer eigenen Religion nach selbstloser Liebe zu Gott streben. Was die Zeit fordert, sind nicht neue Missionsmethoden, sondern religiöse, innerliche und liebeerfüllte Missionare.

Die Zusammenfassung der Ergebnisse und deren Würdigung vollzieht O. im Lichte der christlichen Philosophie und der katholischen Dogmatik und im steten Hinblick auf das gesamte von ihm vorgelegte Material. Dieses muß deshalb auch der Leser immer vor Augen haben. Da es ihm jedoch nicht so gegenwärtig sein kann wie dem Verf. selbst, so entsteht trotz aller Differenzierung der Aussagen manchmal der Eindruck des Summarischen und Unbestimmten. Könnte dieser (offenbar falsche) Eindruck nicht dadurch vermieden werden, daß das eine oder andere klassische Beispiel nicht nur referiert, sondern in Verbindung damit auf die verschiedenen theoretischen Fragen hin analysiert würde, so daß der Verf. später darauf zurückverweisen könnte? Solche Verweise bestimmter Art würden dem Leser auch sonst, zumal bei gelegentlicher Benützung des Werkes dienlich sein. Denn das Werk ist, um damit zu schließen, wirklich eine Summe der Gottesliebe und ihrer Geschichte in der Menschheit.

W. Brugger S. J.

Aalen, S., *Die Begriffe ‚Licht' und ‚Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Philos. Klasse, 1951, 1). gr. 8° (351 S.) Oslo 1951, Dybwad.

Gründliche Untersuchungen biblischer Begriffe sind für die exegetische wie bibeltheologische Arbeit gleichermaßen gefragt und fruchtbar; besonders, wenn sie wie in diesem Falle weit über eine übliche Begriffsstudie hinausführen und grundlegende geistige und religiöse Haltungen und Wandlungen jüdischen Denkens beleuchten. A. behandelt die drei im Titel genannten Epochen nacheinander (10—95; 96—236; 237—324), wobei das AT im Sinne des hebräischen Kanons abgegrenzt wird, so daß die deuterokanonischen Bücher zum Spätjudentum gestellt werden. Die Ergebnisse der Untersuchung rechtfertigen diese Grenzziehung weithin. Der Studie ist ein ausführliches Literaturverzeichnis (325—341) und anstelle eines Sachindex eine systematische Inhaltsübersicht mit Seitenverweisen (342—351) beigegeben. Ein Schriftindex fehlt leider. In jedem der drei Hauptabschnitte werden Licht und Finsternis zunächst als Phänomene der Außenwelt einschließlich ihrer symbolischen Anwendung behandelt, und sodann als Attribute Gottes bei seinem Erscheinen. Allerdings zeigt sich, daß diese Unterscheidung ganz sauber nur für die Zeit des AT gemacht werden kann.

Der atl Mensch hat Licht und Finsternis auch als Erscheinungen der Außenwelt nicht mit kühlem naturwissenschaftlichem Blick betrachtet, sondern sie sind für ihn Bestimmtheiten seines Daseins, die tief in seine menschliche und religiöse Existenz eingreifen. Im kosmischen Denken gehören sie für ihn zu den Grundelementen der Weltschöpfung, wie Gn 1 und die übrigen Schöpfungsdarstellungen zeigen. Indem ihr regelmäßiger Wechsel als Tag und Nacht in Gang kommt, beginnt die Welt als gottgestalteter Kosmos, und dieser bleibt auch in seiner Weiterexistenz ebenso ursprünglich durch diese zeitliche Ordnung bestimmt und bedingt wie durch eine räumliche. Denn das Urlicht, das den Tag macht, wird noch nicht von der Sonne hergeleitet, so daß deren räumliche Bahn als Ursache des zeitlichen Wechsels betrachtet würde, vielmehr werden die Himmelskörper in ihrem regelmäßigen Erscheinen von dem vorgegebenen zeitlichen Wechsel von Licht und Finsternis bestimmt, sie gehören zum Tag bzw. zur Nacht. Wie sich Gn 1, 14—16 in diese Anschauung einfügt, hätte man allerdings gern etwas genauer erläutert gesehen. — Die

Urfinsternis von Gn 1, 2 ist keine aktive Chaosmacht, die niedergerungen werden müßte, sondern ein passiver Chaoszustand, der nur durch seine mangelnde Begrenzung chaotisch wirkt, festbegrenzt aber durchaus ein positives Element im Aufbau des Kosmos ist. Entsprechend ist das Licht nicht eine Gottesmacht, die die Finsternis besiegt, sondern ganz innerweltliche Kreatur, die Gott ins Dasein ruft und ebenso abgrenzt wie die Finsternis. Nicht der dualistische Gedanke von Kampf und Sieg beherrscht das atl Kosmosdenken, sondern der des Gleichgewichts als gottgesetzter Ordnung. Allerdings hat das Licht eine größere Affinität zu Gott und seinem Weltplan als die Finsternis.

Diese Kosmosordnung mit ihrer Grundgegebenheit des täglichen Wechsels von Licht und Finsternis hat eine mehrfache Beziehung zum Menschen und seinem Schicksal. Weltordnung und Lebensordnung sind eng verkoppelt. Moralische Fehler bringen auch eine Störung des kosmischen Gleichgewichts mit sich. Gottes Gericht über die Sünde löst u. a. auch den Rhythmus von Tag und Nacht auf und macht den hellen Tag finster, während anderseits der Anbruch des Weltheils dadurch gekennzeichnet ist, daß die Nachtfinsternis verschwindet. A. betont, daß der Gedanke des Zusammenhangs zwischen kosmischer und ethischer Weltordnung uralt ist und deshalb prophetische Texte, die von solchen kosmischen Erschütterungen oder Umwandlungen sprechen, durchaus genuin vorexilisch sein können. Aber mit solchen Vorgängen ist dann schon der Untergang dieses Kosmos bzw. eine neue Welt gegeben. Doch auch in der Jetztzeit ist das religiöse Erleben des AT durch den Rhythmus von Tageslicht und Nachtfinsternis tief beeinflußt. Die Nacht bringt eine relative Gottesferne und ist deshalb die Zeit des Klagens, Betens und Wartens auf Gott, das anbrechende Licht des Morgens aber ist die Stunde seines helfenden und heilwirkenden Eingreifens. Auch wenn dieses Erwarten der Hilfe Gottes am Morgen mit konkreten kultischen Gepflogenheiten zusammenhing, so spricht das nicht gegen den Einfluß des Tag-Nacht-Motivs auf das religiöse Erleben des Israeliten, sondern eher verstärkt dafür. Es ist dabei auch hier zu beachten, daß das Licht des Morgens nicht vom Sonnenaufgang hergeleitet wird. A. weist wiederholt auf die ganz geringfügige Rolle hin, die die Sonne im Denken des AT spielt und die keinerlei Anzeichen dafür bietet, daß Jahwe irgendwie ursprünglich als Sonnengott betrachtet worden sei.

Die dominierende Stellung des Tag-Nacht-Rhythmus im atl Denken führt von selbst zur Frage nach dem Jahr. Es hat gegenüber dem Tag eine ganz untergeordnete Stellung und ist überhaupt nicht primär als eine Zeitganzheit und -einheit gesehen, sondern als ein Ablauf verschiedener Jahreszeiten. Der sonst im Alten Orient so geläufige Gedanke eines jährlichen Kreislaufes und einer damit verbundenen Erneuerung und Bestimmung des Schicksals von Natur und Mensch existiert nicht im AT. A. kommt damit durch seine nüchterne Untersuchung zu einer ganz entschiedenen Ablehnung der von seinem Landsmann Mowinkel inaugurierten Neujahrsideologie samt eines damit verbundenen Thronbesteigungsfestes für das AT. Ein echtes Neujahrsfest, das das ganze kommende Jahr als neue Zeit- und Schicksalseinheit eröffnete, hat es im AT und auch im Spätjudentum nicht gegeben, wie A. in einleuchtenden Untersuchungen über das Herbstfest (47—63) und das Chanukkafest (130—150) ausführlich begründet. Auch die „Thronbesteigungspsalmen" können, sofern sie überhaupt in eine singuläre Situation zu lokalisieren sind, am ehesten noch vom Morgen-Motiv her verstanden werden, wie auch das „neue Lied" zum Morgen gehört, der dem Menschen Gottes Schöpfung und Gottes Heil neu schenkt.

Die Abschnitte über Symbolverwertung von Licht und Finsternis im AT (63—73) bringen keine besonderen neuen Ergebnisse. Licht ist Bild für Leben, für Glück und Heil, für Orientierung auf dem Lebensweg und auch für Gericht, insofern es den Bösen entlarvt. Der Sprachgebrauch bleibt aber im Rahmen des eigentlichen Bildes und Vergleiches; Licht und Finsternis bezeichnen noch nicht direkt geistige und ethische Inhalte. Das beginnt erst im Übergang zum Spätjudentum. — Als Attribute Gottes erscheinen Licht und Finsternis im AT (73—95) hauptsächlich im Kabod. Er ist dort noch durchweg äußeres Attribut Gottes in seinem Erscheinen, höchstens bei Ez wird er mit Gott selbst identifiziert. Solare Phänomene werden auch hier nicht direkt auf Gott angewandt. Gottes Kabod erscheint grundsätzlich in Israel, aber auch alle Welt soll davon erfahren, sei es daß sie ihn selbst sieht, oder daß

Israel ihn verkünden soll. In beiden Fällen herrscht die Vorstellung, daß alle Welt zu Israel strömen und sich ihm anschließen muß, um des Gottesheils teilhaft zu werden. In dieser Tendenz von außen nach innen sieht A. das Besondere des Proselytengedankens, im Unterschied zur echten Missionsidee, die das Heil zu den Völkern als selbständigen Empfängern hinaustragen will. Diese Idee findet er im AT nur in Is 40—55 ausgesprochen.

Auf die weit ausgeführten und reich dokumentierten Abschnitte über Spätjudentum und Rabbinismus kann hier nur kurz eingegangen werden. Allgemein ergibt sich, daß dem Kult nahestehende Texte die atl Motive und Anschauungsweisen relativ treu bewahren, während die übrigen sie erheblich und grundlegend umgestalten. Man weiß jetzt, daß sowohl das Licht des Tages wie seine Länge vom Sonnenlauf bedingt ist, nicht umgekehrt. Dadurch wird das der atl Weltanschauung zugrunde liegende rein zeitliche Licht-Finsternis-Motiv durch eine räumliche Betrachtungsweise von seinem Platz gedrängt und ihm untergeordnet, und die Himmelskörper als solche rücken in den Vordergrund des Interesses. Entsprechend wird das Jahr zur zentralen Zeiteinheit, und die Tage werden als Teile des Jahres verstanden, während im AT das Jahr nur die Summe von Tagen war. Weittragender ist, daß das irdische Licht überhaupt jetzt nicht mehr eine rein innerweltlich geschaffene Größe ist, sondern eine himmlische Lichtmacht. Es ist am Schöpfungsmorgen aus dem überirdischen Gottesraum des Himmels herabgestiegen, und indem es sich mit der „vom Untersten" kommenden Finsternis vermengte, entstand diese empirische Welt. Dieser ursprünglich himmlische Charakter des Lichtes ermöglicht es, daß es nun direkt ins Geistige übertragen und mit von Gott kommenden religiös-moralischen Werten identifiziert werden kann, besonders mit der Weisheit und dem Gesetz, aber auch mit der doxa Gottes. Damit wird einerseits die Grenze zwischen irdischem und göttlichem Licht verwischt, anderseits die Brücke geschlagen zu der reichen und tiefen Sinngebung, die der Lichtgedanke im NT aufweist. Gerade in dieser Hinsicht sind diese Untersuchungen über das Spätjudentum biblisch interessant und wertvoll.

Einige Desiderata bleiben bei dem im ganzen vorzüglichen und aufschlußreichen Buch. Daß die neuen Manuskripte vom Toten Meer, besonders „der Kampf der Söhne des Lichtes mit den Söhnen der Finsternis", nur zum geringen Teil für die Arbeit herangezogen werden konnten, liegt nicht am Verfasser. Eine wenigstens kurze philologische Behandlung der in Frage stehenden Termini wäre erwünscht gewesen. Gelegentlich scheint die Textinterpretation des Verf. doch wohl zu sehr vom Gesamtschema bestimmt und hält sich nicht genug offen für eine unbefangene Deutung von Aussagen, die sich nicht ganz in diesen Rahmen fügen oder wenigstens mehr besagen, als in diesen Rahmen hineinpaßt. J. Haspecker S. J.

Bea, A., J., *Canticum Canticorum Salomonis* quod hebraice dicitur šir hašširîm. Nova e textu primigenio interpretatio latina cum textu masoretico ac notis criticis et exegeticis (Scripta Pont. Inst. Bibl., 104). gr. 8° (66 S.) Rom 1953, Pont. Inst. Bibl.

Nachdem vor drei Jahren die neue lateinische Übersetzung des Qohelet mit Beifall aufgenommen wurde, legt B. in ähnlicher Form und Aufmachung das Hohelied in neuer lateinischer Fassung vor. Als sehr erfreuliche Neuerung gegenüber dem Qohelet ist die Beigabe des Urtextes nach Kittels BH[3] zu nennen. Er ist seitenweise der neuen Übersetzung gegenübergestellt und in kurzen Stichen gedruckt, so daß nicht nur die kritische Überprüfung der Übersetzung sehr erleichtert ist, sondern zugleich auch eine besonders angenehme hebräische Textausgabe vorliegt. Als kritischer Apparat sind bis auf wenige Ausnahmen nur die Varianten geboten, die wirklich für die Übersetzung benützt sind; es ist dabei mit gewohnter Zurückhaltung verfahren. Die lateinische Übersetzung ist mit disponierenden Überschriften der Hauptabschnitte (1, 1—2, 7; 2, 8—3, 5; 3, 6—5, 1; 5, 2—6, 10; 6, 11—8, 4; 8, 5—14) und ihrer Unterteilungen aufgegliedert; am Fuß jeder Seite sind knappe, aber sehr gehaltvolle sacherklärende Noten beigefügt, und nach jedem Haupt- oder Zwischenabschnitt ist die „Interpretatio figurata" des Vorangehenden kurz skizziert, die selbstredend in den Einzelzügen recht diskutabel bleibt. Die lateinische Wiedergabe schließt sich bei diesem Buch bewußt enger an die Vulgata an als bei den Psalmen oder beim Qohelet. Sie wirkt sehr flüssig, klar, plastisch und dem Stil des Urtextes recht gut angepaßt.

Nur an wenigen Stellen würde man sie etwas konkreter wünschen, z. B. in 2, 4 ist „bêt hajjajin" mit „aula convivii" wiedergegeben, wodurch die Symbolbedeutung verwischt wird; in 1, 13 b ist „jalîn" auf Myrrhe bezogen und farblos mit „positus" übersetzt, vielleicht soll das Imperfekt doch eher einen Wunsch ausdrücken, der in der Braut durch den Vergleich in 13 a aufsteigt. Die schwierige Stelle 6, 12 ist als überraschende, aber freiwillige Brautentführung aufgefaßt: „inopinato sustulit me impetus meus in currus virorum principis."

In den Prolegomena (3—24), die nur eine knappe Einführung sein wollen, werden neben einigen Angaben über Urtext und Versionen und über die Geschichte der Auslegung kurz die literarische Form (keine einfache Liedersammlung, kein Drama, sondern einheitliche Dichtung), die sittliche Bewertung (es sei nichts darin enthalten „quod pudori honesto ac bonis moribus contrarium sit") und die Abfassungszeit („tuto dici posse videtur opus ... aetati praeexsilicae attribuendum esse") behandelt. Etwas ausführlicher geht B. auf die Frage der Gesamtinterpretation ein. Er lehnt selbstverständlich eine rein naturalistische Auslegung ab, aber ebenso eine natürlich-typische und vertritt mit Nachdruck: „sensus igitur litteralis unicus Cantici est hic sensus figuratus (nämlich: amor Dei erga sponsam a se electam) neque ullo modo de amore profano agitur." (4) Doch ist das Canticum keine Allegorie, sondern eine Parabeldichtung, deren Einzelperikopen als Ganzes in diesem höheren Sinn zu deuten sind, während die einzelnen Bilder und Vergleiche als Darstellungsmaterial der Parabel im natürlichen Sinn zu verstehen und nicht ins Geistige zu übertragen sind. Die Grenze des Übertragbaren bleibt natürlich fließend. Die Braut ist nicht das atl Israel allein, auch nicht Israel als Typus der ntl Kirche Christi, noch die ntl Kirche allein, sondern das atl und ntl Volk Gottes, als Einheit gesehen. „Sicut in aliis vaticiniis messianicis Ecclesia Veteris et Novi Testamenti non separantur, sed quasi ut duo status eiusdem rei considerantur, sic etiam sponsa Cantici est populus Dei, ab eo specialiter electus et variis viis ac rationibus paulatim ad perfectam cum Deo unionem amoris perductus." (7) Die interpretatio ascetico-mystica und als Spezialfall davon die interpretatio mariana sind keine rein menschlichen Akkommodationen, sondern ein „sensus consequens", insofern dies Gottesvolk zur Vollendung kommt durch die Hinführung der einzelnen Glieder zur vollen Gottesvereinigung und deshalb dieser Weg der Einzelseele, servatis servandis, im Hohenlied notwendig mitgezeichnet ist und es daher von jeder um so mehr gilt, je mehr sie diesen Weg wirklich geht. Allerdings ist auch dieser sensus consequens kein echter, offenbarungshaltiger Schriftsinn etwa nach Art des sensus plenior. Denn er wird wie eine conclusio theologica aus dem eigentlichen sensus auctoris deduziert und bleibt deshalb im Rahmen einer zwar voll sachgerechten, aber menschlichen Applikation des sensus auctoris. — Was die vorexilische Datierung des Canticums angeht, so scheint uns das „tuto dici posse videtur" hochgegriffen. Gerade die neuesten literarkritischen Untersuchungen von Robert und Feuillet haben ein sehr beachtliches Argument für einen späteren Ursprung erbracht.

J. Haspecker S. J.

Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments.* 8° (XII u. 608 S.) Tübingen 1953, Mohr. DM 23.50; geb. DM 27.—.

Mit der 3. Liefg. ist das Werk jetzt endlich nach 5 Jahren abgeschlossen. Zu den beiden ersten Lieferungen vgl. Schol 27 (1952) 295 f. In dem Schlußteil behandelt der Verf. „die Entwicklung zur alten Kirche". Die Kirche ist ihm mit Sohm gegen Harnack nicht ein historisches Phänomen, sondern nach ihrem Selbstverständnis die eschatologische vom Walten des Geistes geleitete Gemeinde. Die Verbindung der Einzelgemeinde zur Gesamt-Ekklesia habe ihren eigentlichen Grund im Selbstverständnis der Ekklesia, demzufolge die Gesamtkirche die Priorität vor den Einzelkirchen habe (442). Die ersten Autoritätspersonen seien Charismatiker, die primär Wortverkünder seien. Dadurch sei von vornherein der Charakter des werdenden Amtes bestimmt, wenn auch im Selbstverständnis der Gemeinde das neben dem Wort stehende Sakrament größeres Gewicht bekomme und die Leiter der Gemeinde priesterlichen Charakter erhielten (443). Mit Sohm lehnt B. in der Kirche eine konstituierende Rechtsordnung ab, erkennt aber gegen ihn eine regulierende Rechtsordnung an. Letztere werde gerade durch das Walten des Geistes geschaffen (444). Die Gemeindeämter (πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι) haben nach ihm administrative

und jurisdiktionelle Funktionen je für die einzelnen Gemeinden innegehabt, sind aber kraft ihres Amtes keine Wortverkünder gewesen. Das letztere waren die Apostel, die Propheten und die Lehrer, die 1 Kor 12, 28 unter den Charismatikern an erster Stelle stehen. Sie verwalteten in der Gesamtkirche nicht ein Amt, das nach ihrem Tode neu besetzt werden mußte; denn die Einheit der Gesamtkirche ist nach B. zunächst keine organisatorische, sondern eine charismatische (448 ff.). Die Entwicklung ist nach ihm so verlaufen: einerseits sind die Charismatiker, soweit sie Wortverkünder waren, mehr und mehr zu Beamten geworden; das ursprünglich der Person geschenkte Charisma ist also als Amtscharisma verstanden worden, das durch Ordination übertragen wird (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6), und andererseits ist die Verkündigung des Wortes als Amtsrecht oder -pflicht auf die Gemeindebeamten übergegangen (Pastoralbriefe, Didache, Hermas) (450 f.).

Dazu komme, daß die Leiter der Gemeinden (ἐπίσκοποι) die Leiter des Kultus geworden seien. Dieser aber sei bald nicht mehr als die Selbstdarstellung bzw. als die Erscheinung der eschatologischen Gemeinde, sondern als Heilsveranstaltung, die das φάρμακον ἀθανασίας (Ign., ad Eph. 20, 2) vermittelt, verstanden worden. Das eschatologische Bewußtsein sei durch den Sakramentalismus verdrängt und der Bischof, der den Gottesdienst leitete oder das Sakrament spendete, sei zum Priester geworden (454 f.). So habe sich der dem NT unbekannte Unterschied von Priestern und Laien herausgebildet, und unter Berufung auf die priesterliche Gesetzgebung des AT (1 Klem. 43) seien die Ordnungen der Kirche zu Ordnungen göttlichen Rechts und die Kirche zur Heilsanstalt geworden (456).

Wir beobachten also nach B. in der Geschichte der Kirche eine ständige Wandlung ihres Selbstverständnisses (457 f.). Wenn damit nichts anderes gesagt sein sollte, als daß die Kirche unter der Leitung des Heiligen Geistes die Dogmen und damit auch sich selbst immer tiefer erfaßt, könnte man dem Verf. nur beipflichten, denn das wäre nichts anderes als eine sogenannte subjektive Dogmenentwicklung. Aber er will ja durch dieses sich wandelnde Selbstverständnis der Kirche gerade einen Wandel in ihrer wesentlichen Struktur erklären.

Die Tradition, vor allem wie Jo sie auffasse, sei nicht die historische Überlieferung, die die Kontinuität des historischen Geschehens begründe, sondern die Predigt der Gemeinde, in der Jesus im Geiste gegenwärtig sei (472). Das erinnert an die Auffassung mancher katholischer Theologen, wie Deneffe, Dieckmann u. a., die die dogmatische Tradition mit dem kirchlichen Lehramt gleichsetzen; aber von einem unfehlbaren kirchlichen Lehramt will der Verf. natürlich von seinem Standpunkt aus nichts wissen.

Die entscheidende Frage für die Theologie ist nach ihm das Problem der rechten Lehre, d. h. wieweit sich die Theologie daran halte, Entfaltung der im Glauben erhaltenen Erkenntnis zu sein, und das bedeute, wieweit sie die Explikation des Kerygmas und der durch dieses bestimmten christlichen Existenz sei. Sie habe sich von ihrem Ursprung gelöst und werde zur bloßen Spekulation oder rationalen Konstruktion, wenn sie den Zusammenhang zwischen der Erkenntnis Gottes und seines Handelns und der Erkenntnis der dadurch bestimmten Situation des Christen nicht mehr richtig sehe (475). Damit ist sicher ein wesentlicher Punkt der Theologie richtig getroffen, aber ohne Rückgriff auf ein unfehlbares Lehramt nur unbefriedigend beantwortet.

Es ist, vom katholischen Standpunkt gesehen, bemerkenswert, daß nach B. bei der Festlegung des Schriftkanons die Autorität des Bischofsamtes gegenüber dem Gewicht der schriftlichen Tradition schließlich den Ausschlag gegeben hat (486). Damit ist praktisch in diesem Punkte die kirchliche Tradition ganz gegen das protestantische Prinzip von der „scriptura sola" als regula fidei anerkannt. Allerdings macht sich B. bei dieser Gelegenheit das Urteil Käsemanns zu eigen, daß der ntl Kanon als solcher nicht die Einheit der Kirche, sondern in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit vielmehr die Vielzahl der Konfessionen begründet (486), weil er der Ansicht ist, die theologischen Anschauungen der verschiedenen Schriften des NT ließen sich nicht miteinander in Einklang bringen.

Der Verf. untersucht dann die verschiedenen Motive, von denen das theologische Denken bestimmt ist, und die verschiedenen Typen, in denen es Gestalt gewinnt, und findet, daß eine besondere Wirkung von den paulinischen Briefen ausgeht, zu

denen er nur Röm, 1 u. 2 Kor, Gal u. 1 Thes rechnet, wie er auch offenbar die Echtheit der Evangelien und der Apg nicht anerkennt (vgl. 485). Damit steht er also praktisch noch ganz auf dem heute auch auf nicht-katholischer Seite fast allgemein aufgegebenen Standpunkt von F. Chr. Baur. Außerdem macht sich nach ihm der auch schon bei Paulus wirksame Einfluß der hellenistischen Synagoge besonders in den Pastoralbriefen und noch mehr 1 Klem., Hermas, Didache, Barnabas, Hebr bemerkbar, der aber auch schon in Lk, Apg und Mt zu spüren ist. Die apokalyptische Literatur des Judentums habe die ganze Briefliteratur des NT, Mk 13 und Didache 16 beeinflußt und schließlich in der Apk ihr Gegenstück gefunden (488). Ferner glaubt er, die direkte oder indirekte Einwirkung der hellenistischen Popularphilosophie der Diatribe schon bei Paulus feststellen zu können. Er findet die schon bei Paulus und Johannes wirksame Tradition gnostischer Mythologie und Begrifflichkeit in der Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie von Kol, Eph und bei Ignatius, vor allem aber in den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten ausgeprägt (489). Man wird sicher nicht schlechthin leugnen können, daß die Verfasser des NT als Kinder ihrer Zeit reden und schreiben, und darum ist es gar nicht zu verwundern, wenn sich bei ihnen manche formelle Anklänge an die zeitgenössische jüdische und hellenistische Literatur finden. Aber formelle Ähnlichkeiten besagen noch lange keine sachliche Abhängigkeit und Übereinstimmung. Im Gegenteil läßt sich der grundlegende sachliche Unterschied zwischen dem neuen NT und der zeitgenössischen nicht-christlichen Literatur nicht übersehen.

In den folgenden Kapiteln über „Theologie und Kosmologie" und „Christologie und Soteriologie" sucht der Verf. das wechselnde Selbstverständnis des Christentums an Hand des Schrifttums der alten Kirche aufzuzeigen, entgeht dabei aber nicht der Gefahr, aus bloßen Akzentverschiebungen Gegensätze herauszulesen, wenn er z. B. meint, Ignatius habe von Paulus gelernt, den christlichen Glauben wirklich als eine existenzielle Haltung zu verstehen, während er sonst überall in die Gesetzlichkeit zurückgesunken sei (539). Je mehr aber der christliche Glaube zur Gesetzlichkeit entartet sei, desto mehr habe sich die Bedeutung Christi darauf reduziert, im Sakrament der Kirche wirksam zu sein. Je weniger er im Wort gegenwärtig sei, desto mehr sei die Kirche zur sakramentalen Heilsanstalt geworden (543). Wer unvoreingenommen das NT liest, wird zugeben müssen, daß beides von Anfang an, auch bei Paulus, zum christlichen Kerygma gehört hat, mag auch bald das eine, bald das andere mehr betont worden sein.

Im letzten Abschnitt wird das Problem der christlichen Lebensführung behandelt. Es war nach B. mit der paradoxen Situation der Gemeinde nicht primär als ein Problem des christlichen Lebens, sondern vor allem als ein Problem des christlichen Selbstverständnisses gegeben, insofern die Gemeinde als die eschatologische nicht mehr zur alten, sondern zur zukünftigen Welt gehört, die aber doch ihr Leben im Raum der alten führen muß zwischen dem „nicht mehr" und dem „noch nicht". Als ein neues Leben steht es unter der Gnade, als ein Leben aber, das in der alten Welt geführt werden muß, steht es unter dem Gesetz Gottes, unter der sittlichen Forderung (544). Das paulinische Verständnis der christlichen Freiheit als der von der Gnade bzw. vom Geiste geschenkten Freiheit zum Gehorsam sei außer bei Ignatius nicht festgehalten, sondern in das Verständnis des Gehorsams als einer Leistung und damit als der zu erfüllenden Bedingung für die Gewinnung des Heils verwandelt worden (545). In keinem Falle werde die Bekehrung mehr als eine radikale Umwandlung des Menschen verstanden (546). Hier legt der Verf. natürlich den aus Paulus herausgelesenen lutherischen Rechtfertigungsbegriff zugrunde, ohne auf die katholische Auffassung von der völligen Neugeburt in der Taufe einzugehen.

In den Epilegomena, die mit geringen Änderungen und Erweiterungen den Beitrag des Verf. zur Festschrift für M. Goguel, Aux sources de la tradition chrétienne. Neuchâtel u. Paris 1950 (vgl. Schol 28 [1953] 294 f.) wiedergeben, behandelt B. zunächst die Aufgabe und Problematik der ntl Theologie (Das Verhältnis von Theologie und Verkündigung). Hier betont er, daß es eine christliche Normaldogmatik nicht geben könne. Die Aufgabe der Theologie bestehe darin, das aus dem Glauben erwachsene Verständnis von Gott und damit von Welt und Mensch zu entwickeln. Diese Aufgabe gestatte aber nur immer wiederholte Lösungen und Lösungsversuche in den jeweiligen geschichtlichen Situationen. Die Kontinuität der Theologie durch die

Zeiten hindurch bestehe nicht im Festhalten an formulierten Sätzen, sondern in der ständigen Lebendigkeit, mit der der Glaube von seinem Ursprung her die ständig neue geschichtliche Situation verstehend bewältigt. Entscheidend sei hier, daß die theologischen Gedanken als Glaubensgedanken aufgefaßt und expliziert werden, d. h. als Gedanken, in denen sich das glaubende Verstehen von Gott, Welt und Mensch entfaltet; also nicht als Produkt ferner Spekulation oder wissenschaftlicher Bewältigung der Problematik von Gott, Welt und Mensch durch das objektivierende Denken (577 f.). Hier wie anderswo wird man B. nicht verstehen, wenn man nicht berücksichtigt, daß er seinem Denken die Existenzphilosophie Heideggers zugrunde legt, also doch selbst von vorgefaßten philosophischen Spekulationen ausgeht.

Sicher bringt der Verf. im einzelnen manche feine Beobachtung, die für das Verständnis des NT sehr anregend ist, aber leider kann man ihm in seiner grundsätzlichen Einstellung zu Offenbarung und Offenbarungsgehalt des NT, die ja auch aus seinem Schrifttum über die Entmythologisierung des NT hinreichend bekannt ist, und in seiner Auffassung von der Kirche usw. nicht folgen. Die Frage nach dem objektiven Wahrheitsgehalt der christlichen Religion läßt sich nach ihm eigentlich gar nicht stellen; denn das hieße ja das Denken objektivieren wollen. Und doch gibt er in einer gewissen Inkonsequenz zu, daß uns im Glauben ein neues Selbstverständnis geschenkt wird, das ein Verstehen von Gott und Welt miteinschließt (579), daß aber der Glaube nicht in den Blick gefaßt werden könne, ohne daß sein Woran, sein Gegenstand mitgesehen werde. Der Glaube sei die Antwort auf Gottes, den Menschen in der Verkündigung treffendes Wort. Er sei Glaube an das Kerygma, das von dem Handeln Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth rede (579). Ist damit nicht doch ein objektivierendes Denken im Glauben zugegeben? Darauf sagt B., daß die Sätze des Kerygmas nicht allgemeine Wahrheiten, sondern Anrede in einer konkreten Situation seien (581), und daß darum die Theologie nicht als ein vom „Lebensakt" losgelöstes objektivierendes Denken aufgefaßt werden dürfe (580).

Ein guter Überblick über die Geschichte der Wissenschaft der ntl Theologie im protestantischen Raum bildet den Abschluß des Werkes. B. Brinkmann S. J.

Barth, M., *Die Taufe — ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe.* gr. 8° (568 S.) Zollikon-Zürich 1951, Evang. Verl. DM 21.50, geb. DM 23.25.

Da fast jede Sekte sich auf die Schrift berufe und doch von einer Tradition lebe, untersucht B. alle Taufstellen des NT eingehend unter Berücksichtigung aller Deutungsmöglichkeiten und der reichen Literatur.

Die *Synoptiker* (§ 1—4) kennen die Geisttaufe (MK 1, 8); die Todestaufe (Lk 12, 50); Jesu Taufe: sie ist eine Bereitschaftserklärung zum Tod; danach wird Jesus proklamiert als „Sohn", König in Knechtsgestalt (93—99). In der *Apg* (§ 5—7) sei 2, 38 die Taufe Zeichen der Umkehr, ohne Kausalnexus des Geistempfangs [aber dieser wird im Semitischen doch oft durch Waw mit Imperfekt ausgedrückt]; die Handauflegung (8, 15—20) bedeutet nur Gebet; indem Petrus den Magier zurückweist, lehne er jede Vollmacht ab, über den Heiligen Geist zu verfügen [die Auslegung ist gewaltsam; 8, 20 wird zweimal „Geld" betont].

Bei *Paulus* (§ 8—12) sei die Taufe auf den Tod Christi (Röm 6; Kol 2, 12) nicht Vergegenwärtigung des Todes Christi (mystische Interpretation) oder dessen Verwirklichung (dynamische Int.), Mysterium oder Weihe (kultische Int.), Geltendmachung für den einzelnen (juristische Int.), wirksames Abbild des Sterbens und Auferstehens Christi (symbolische Int.), nachfühlendes Erlebnis (psychologische Int.), Übereignung des Täuflings an Gott oder Aufnahme in den Bund Gottes, Sündenvergebung oder Geistmitteilung — sondern eine öffentliche Bestätigung des in der Auferweckung Christi überwundenen Fluchtodes des Menschen (312—317). Sie ist nachträgliche Anerkennung dessen, was in Christi Tod schon gültig am Täufling geschehen ist. Die Taufe ist nur Begräbnis, nicht Mitsterben, noch weniger bedeutet βαπτίζεσθαι mitauferstehen. Die „Beschneidung Christi" (Kol 2, 11) ist Christi Kreuzigung, die die Herrschaften entwaffnete (249 f.). Unser Sterben und Auferstehn mit Christus und die Zueignung des Heils geschah schon am Kreuz und am Ostertag (244. 306 ff.): weil Christus als Stellvertreter aller Menschen am Kreuze

starb, sind dort und damals auf Golgotha „alle Menschen" gestorben, nicht erst als sie zu glauben begannen (2 Kor 5, 14) (271). Christus „ist unserer Rechtfertigung wegen auferweckt" (Röm 4, 25) bedeute: Gott erklärte Christi Stellvertretung und die Kindschaft der Menschen für rechtsgiltig vor Augenzeugen (287). Zwar sind wir mit Christus erweckt (Kol 2, 12; Eph 2, 5), aber nicht in einem gesetzlich regulierbaren Moment (294 f.), nicht schon und nicht erst in der Verleihung des Geistes; diese schafft nur das Zeugnis für die Auferstehung (301). Nur die Wasser-, nicht die Geisttaufe wird von Menschen vollbracht, kein Kultakt ist automatisch mit solchem Eingreifen Gottes identisch (25). Vielmehr ist die Kirche total abhängig vom direkten Wirken des Heiligen Geistes; die Sakramentsauffassung wäre gnostisch und judaistisch (309 f. 297. 280); ein „Sakrament" muß jeder mit Zauber oder doch einem kanalisierten Wunder verwechseln (215 f.). Paulus kennt nicht Datum oder Ritus der Geistmitteilung, er setzt diese einfach voraus (325 zu 1 Kor 12, 13); sie bewirkt auch nicht, sondern bestätigt nur, daß die Christen Christi Leib sind (352), ihm angehören (362 zu Gal 3, 27).

§ 13—17 behandelt die Taufe nach *Johannes*. „Wasser und Geist" (3, 5) bedeute „lebendiges Wasser": der Geist allein bewirkt die Wiedergeburt, Rettung geschieht nicht durch die Taufe, sondern die Hingabe des Sohnes (443—450). — Daß „Bad, Reinigen, Waschen" (Eph 5, 26; Apg 22, 16; Hb 10, 22; Tit 3, 5) kaum in B.s Sinn erklärt werden können (§ 18), spürt er wohl selbst (462. 472). Aber auch 1 Pt 3, 19 ff. spricht doch nicht nur vom Gebet der Gemeinde (§ 19).

Ein eigener Abschnitt ist dem *Taufbefehl* (Mt 28, 19) gewidmet: Gott ist schon vor der Taufe Vater der Heiden, hat seinen Sohn und in ihm Juden und Heiden schon erwählt; die Taufe ist nur Werk der betenden Gemeinde (545—554).

Zur *Kritik* ließe sich wohl sagen: Wenn Röm 6, 5 ff. sich nur auf Christi stellvertretenden Tod bezieht, warum nennt Paulus das Kreuz nicht? Weil er die Taufe meint. Sie war für ihn und die ganze Urkirche das Zentrale, die entscheidende Wandlung im Leben, und zwar von Gott her, nicht nur „Gemeindegebet", sondern die einmalige, unwiederholbare Wendung und Neuschöpfung. Bilderwechsel und -verbindung (Begräbnis-Tod, Röm 6, 3 ff.) ist bei Paulus nicht selten; mit unserer „Logik" allein (265. 289) fassen wir nicht den Reichtum und die Tiefe seiner Erkenntnis (Eph 3, 8), noch weniger die Tiefe des göttlichen Heilsplans. „Zauber" ist Aberglaube an Kräfte, die nicht da sind. B. meint: „Der Geist tritt seine Macht nicht an die Wassertaufe ab" (548). Aber wenn der ewige Gottessohn seine Herrlichkeit einbindet in die Knechtsgestalt eines Kindes und gehenkten Verbrechers und seine Offenbarung in menschliche Worte und Schrift, warum soll er seine Gnade nicht verbinden mit Zeichen und Wort, zu deren Spendung er seine Kirche, seine Braut, bevollmächtigt? Ohne Sakramente ist sie nicht mehr sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt (Eph 1, 22 f.), sondern nur noch ein Verein von Menschen; es gibt dann nicht mehr Apostel, Hirten und Lehrer mit Charismen als Organe des einen Leibes, sondern nur mehr Professoren und Verwaltungsbeamte; der Geist wirkt dann unmittelbar und unberechenbar in den einzelnen. Und wenn Johannes selig ist, daß er hören, schauen, betasten durfte (1 Jo 1, 1 f.; Lk 10, 23): die Kirche durch die Jahrhunderte ist keine Schule von Philosophen des 18. Jahrhunderts, sondern eine weltumspannende Familie von Gotteskindern, denen Gott zwar nicht Schauen, doch sichtbare Zeichen schenkt. Kirche und Sakramente sind Auswirkung der incarnatio, begrifflich schwierig, zu sichern nicht durch die Forschung, sondern nur durch die von Asmussen vermißte Instanz, die wie in Nicäa mit Christi Vollmacht und Geist entscheiden kann: die wahre „Tradition", d. h. das kirchliche Lehramt. W. Koester S. J.

Müller, G., S. J., *Lexicon Athanasianum*. 4° (1664 Sp.) Berlin 1952, de Gruyter. DM 335.—.

Ein Athanasius-Lexikon hätte auf verschiedene Weise verwirklicht werden können. Schon eine Auswahl von wichtigen Worten und Begriffen aus der Sprache des Kirchenvaters — etwa analog zur Art des Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament v. G. Kittel — würde ein sehr brauchbares Instrument der Athanasius-Forschung bedeuten. Auch eine bloße Konkordanz würde sich lohnen, wie sie etwa L. Cooper für Boethius geschaffen hat (Cambridge/Mass. 1928). Verf. ging den schwierigsten, aber auch den für die Forschung am meisten versprechenden Weg der

genauen Aufnahme und Analyse des gesamten Wortbestandes jener Werke des hl. Athanasius, die unter seinem Namen in PG 25 und 26 enthalten sind. So ist ein einzigartiges, für alle patristische Forschung vorbildliches Werk geschaffen worden, das als solches eine Lebensarbeit darstellt und von einer seltenen Zähigkeit und Genauigkeit des Arbeitens zeugt.

Leider hatte Verf. keine sehr günstigen Arbeitsbedingungen. Die kritische Ausgabe der Athanasius-Werke begann erst dann zu erscheinen, als das Manuskript schon stark angewachsen war. Die 9 bisher erschienenen Faszikel der Ausgabe von H. G. Opitz konnten ebensowenig verwertet werden, wie überhaupt die Fertigstellung der Gesamtausgabe abgewartet werden konnte. Ein nachträgliches Einarbeiten von neuen Stellenangaben hätte eine Unsumme von Arbeit bedeutet. Ein weiterer Komplex von Schwierigkeiten für das Lexikon liegt auf dem Gebiet der Echtheitsfragen. Nach dem bis jetzt erreichten Stand der Forschung hätten mehrere ps.-athanasianische Werke beiseite gelassen werden können, so besonders die 4. Or. c. Arian., die beiden Bücher Contra Apollinarium und der Sermo maior de fide, wo überdies die neue Edition von E. Schwartz (Der sogenannte Sermo maior de fide: SbMünchAk 1924) und mehrere Studien R. P. Caseys mit der armenischen Übersetzung dieses Sermo zu berücksichtigen gewesen wären. (Näheres siehe bei B. Altaner, Patrologie, Freiburg 1950, 232 f.) Andererseits ist auch bei Athanasius die Forschung eifrig bemüht, ihm bisher abgestrittenes oder unbekanntes Gut zuzueignen. Hierbei spielen koptische, syrische und armenische Texte eine große Rolle (Vgl. B. Altaner, Patrologie 234, nr. 17; L. Dossi, S. Ambrogio e S. Atanasio, Acme 4 [1951] 241—262). So wird jedenfalls, wenn einmal die Gesamtausgabe der Athanasius-Werke vorliegen wird, das Corpus Athanasianum zum Teil wesentlich anders aussehen, als es die vier Mignebände, von denen der Autor (mit Recht) nur die zwei ersten (mit den Hauptwerken) analysiert hat, enthalten.

Es ist auch kein Geheimnis, daß die unablässig arbeitende dogmengeschichtliche Forschung sich immer mehr an die wahre Gestalt der theologischen Ideen des hl. Athanasius heranarbeitet. Dabei ergibt sich manch neue Erkenntnis für einzelne Wortbedeutungen, die bei dem Kirchenvater in ihrem Inhalt oft nur dann festzulegen sind, wenn die Gesamtrichtung seines theologischen Denkens genauer bestimmt ist. Dabei macht seine Neigung zu einem schwankenden und oszillierenden Gebrauch von Worten keine geringe Schwierigkeit. Kein Wunder, wenn die Forschung oft zu ganz gegensätzlichen Deutungen der athanasianischen Gedankenwelt gekommen ist. Sie ist jedenfalls in stetem Fluß und längst nicht abgeschlossen. Dabei ist festzustellen, daß mitten in die Abfassung des LexAthan hinein ein größerer Umbruch auch der katholischen Auffassungen von der athanasianischen Theologie fällt.

Bei dieser Gesamtlage ist es selbstverständlich, daß dieses — wie übrigens jedes andere — Lexikon kritisch zu benützen ist. Wenn man aber einmal anfängt, dieses Werk innerhalb der angegebenen Grenzen zu Rate zu ziehen, so wird man bald erstaunt sein, wie leicht und zuverlässig es den Reichtum der athanasianischen Sprache zu erschließen vermag. Jeder Athanasius-Forscher wird selbstverständlich bald da bald dort seine Nuancen hinzuzufügen wünschen. Darauf kommt es aber bei diesem Lexikon nicht an. Es bietet in sorgfältigster Aufgliederung eine Überfülle von Material, das jeder nach seiner Idee auszuwerten hat. Im Folgenden wird versucht, einige Beispiele solch einer Auswertung zu geben. Wir beschränken die Überprüfung auf einige zentrale Begriffe, die schon Gegenstand eingehenderer dogmengeschichtlicher Diskussion gewesen sind. Somit läßt sich ziemlich leicht ein Vergleich zwischen dem LexAthan und dem gegenwärtigen Stand der Forschung anstellen.

1. ἀγέν[ν]ητος: Diesem Wort hat Athanasius selber eine kleine Bedeutungsstudie gewidmet, wie aus den im LexAthan angeführten Stellen sich ergibt: so in de Synodis 46 (PG 26, 776), womit Or. 1 c. Arian. 30 (ibid. 73) verglichen werden kann. Verschiedene Momente trugen dazu bei, dieses Wort zu einem besonderen textkritischen und dogmengeschichtlichen Problem zu machen. Wie auch Athanasius feststellt, ist dieses Wort aus der griechischen Philosophie in die kirchliche Sprache übernommen, und zwar in der Bedeutung „ungeworden", was gleichbedeutend war mit „ewig" und „unwandelbar". Dabei ist wichtig, daß schon bei den Profanschriftstellern bei ein und derselben Bedeutung unbekümmert die doppelte Schreibweise gebraucht wurde (mit einem oder zwei ν; vgl. J. Lebreton, Histoire du dogme de la

Trinité II[4] [Paris 1928] 638—645). An dieser Bedeutung mit der wechselnden Schreibweise hielten auch die kirchlichen Schriftsteller vom 2. bis zum 4. Jahrhundert fest (bei Alexander von Alexandrien, dem Vorgänger des hl. Athanasius, ist eine Ausnahme festzustellen. Er gibt dem Wort ἀγέννητος schon die engere Bedeutung, die es später hat; vgl. L. Prestige, ἀγέν[ν]ητος u. γεν[ν]ητός and kindred words, in Eusebius and the early Arians: JournThStud 24 [1923] 486—496, 493). Die Arianer lenkten die Aufmerksamkeit auf dieses Wort, als sie aus dessen Bedeutung „ungeschaffen" ein besonderes Argument für die Geschöpflichkeit des Logos machten, indem sie es dem Vater allein zuschrieben, während der Sohn als γεννητός = geschaffen bezeichnet werden sollte. Hier setzte Athanasius ein. Er selbst bevorzugte die Schreibung ἀγένητος, machte aber keinen wesentlichen Unterschied in der Bedeutung der beiden Schreibweisen. Er plädierte aber für eine Vermeidung dieser Ausdrücke. Er weiß freilich auch, daß ἀγέν[ν]ητος die Bedeutung von „ungezeugt" haben kann (siehe LexAthan ἀγέννητος unter III). Er achtet aber auch hier nicht auf die Schreibweise, wie L. Prestige betont. Erst Johannes Damascenus hat später eine je getrennte Semantik für die beiden Wortformen aufgestellt: ἀγένητος sollte „ungeschaffen" bedeuten, ἀγέννητος dagegen = „ungezeugt" sein. Diese Unterscheidung wurde sowohl durch die Kopisten von Mss als auch durch spätere Editoren von Vätertexten (z. B. Montfaucon) in die vordamaszenische Zeit zurückprojiziert, indem die Texte nach dieser semantischen Regel korrigiert wurden. Dies führte zu großer Verwirrung, auch in den Werken Cyrills v. Alexandrien, des Ps.-Dionys und des Maximus Confessor.

Wenn wir nun das LexAthan betrachten, so findet sich dort ein sachlich-getreues Bild der Problematik und des Wortgebrauchs bei Athanasius. Verf. führt freilich beide Schreibweisen getrennt an, und zwar ἀγένητος in der Bedeutung von non factus, und ἀγέννητος als non genitus. Er bemerkt zum ersten: ἀγένητος in textibus saepe commutatur cum ἀγέννητος, und zum zweiten: in textu facile commiscentur ἀγένητος et ἀγέννητος. Es wäre wohl besser gewesen, den Bedeutungsunterschied nicht so eindeutig den getrennten Schreibweisen zuzuordnen. Die Belege zeigen, daß sich diese Trennung nicht durchführen läßt (vgl. z. B. ἀγέννητος II, wo die arianische Terminologie mit non factus angegeben wird). Verf. hat sich wohl unbewußt von der damaszenischen Semantik beeinflussen lassen. Jedoch kann er mit Recht Stellen zu ἀγέννητος in der Bedeutung von non genitus anmerken (III 2). Übrigens mag die textkritische Ausgabe der Athanasius-Werke ein anderes Bild für die Verteilung der beiden Schreibweisen ergeben. Jedoch zeigt eine Überprüfung der vom Verf. angeführten Stellen nach den bereits erschienenen Teilen der Berliner Ausgabe, daß die Belege des LexAthan stimmen.

2. εἰκών ist ein weiteres wichtiges Wort, wo es um Bedeutungsnuancen geht, die für ein Gesamtbild der athanasianischen Eikon-Lehre und Theologie überhaupt sehr wichtig sind. Ausgehend von einer neueren Untersuchung, kann man das Problem so formulieren: Bezeichnet Athanasius den Menschen (in seiner natürlich-übernatürlichen Vollkommenheit — und dies je getrennt für sich oder beides zusammengenommen) schon als εἰκών des Vaters, oder reserviert er diese Bezeichnung im strengen Sinn für den göttlichen Logos in seiner Beziehung zum Vater, um für das Verhältnis des Menschen zu Gott nur ein abgeschwächtes κατ' εἰκόνα = Sein zuzugeben? Der Verf. hat unter εἰκών II 3 folgende Angabe: homo eiusque perfectiones vocantur εἰκὼν θεοῦ. Demgegenüber arbeitet aber die neueste Untersuchung über die athanasianische εἰκών-Lehre heraus, daß der Kirchenvater nur ein κατ' εἰκόνα-Sein aussage und geflissentlich vermeide, den Menschen einfachhin als εἰκὼν θεοῦ zu bezeichnen (R. Bernard, L'image de Dieu d'après St. Athanase, Paris 1952; Näheres siehe Schol 28 [1953] 616f.). Damit gewinnt Athanasius natürlich eine breitere Basis, um gegen die Arianer den Logos von den Geschöpfen abzuheben. Freilich muß Bernard a. a. O. 135 ff. eine Ausnahme zugeben, die das LexAthan auch genau vermerkt, nämlich unter εἰκών II 3 a die Stelle 15 II 312 B 15 und C 2. Dazu wäre noch Or. 2 c. Arian. 30 (PG 26, 209 B 1 = LexAthan ibid. unter 3 b) und Or. 3 c. Arian. 10 (PG 26, 344 A) zu nennen. Dagegen sind die im LexAthan vermerkten Stellen aus unechten Werken zu streichen. Wahrscheinlich haben aber diese Ausnahmen, zusammen mit den unechten Zitaten, den Verf. veranlaßt, seine oben gebrachte Sammelangabe zu machen, obwohl seine nachfolgenden Belege genau das Bild des Eikon-

Gebrauchs ergeben, wie es Bernard erarbeitet; dieser kann zudem nachweisen, daß die Ausnahmen wohl durchwegs durch den biblischen Sprachgebrauch oder andere Rücksichten bedingt sind. Auf diese Sachlage kann man auch aufmerksam werden, wenn man unter εἰκών 5 liest: angeli non dicuntur εἰκόνες dei, sicut homines, wofür zitiert wird: De Incarn. 13 (PG 25, 120 B); or. 3. c. Arian. 10 (PG 26, 341 B). Die Tatsache, daß Athanasius sogar den Engeln das εἰκών-Sein abspricht, weist besonders stark in die Richtung der These Bernards. Prüft man dazu die eben angeführten Belege nach, so ergibt sich, daß Athanasius in diesem Zusammenhang sogar ausdrücklich selbst heiligen Menschen dieses εἰκών-Sein verweigert (ibid. 344 A) und nur das κατ' εἰκόνα-Sein aussagt (25, 120 B). Man darf sich hier also wohl den Belegen des Verf. anvertrauen, muß aber eine Nuancierung seiner Zusammenfassungen wünschen.

3. Eine ziemlich umfangreiche, mit allen Tiefen und Schwierigkeiten der athanasianischen Theologie geladene und beladene Wortgruppe ist zu untersuchen, um das Verhältnis von Natur und Übernatur in der Anthropologie des hl. Athanasius zu bestimmen, besonders für die Lehre vom Urstand. Nehmen wir einen seltenen, aber mehrfach von den Autoren unrichtig verstandenen Ausdruck τὴν ταυτότητα σώζων aus C. Gent. 2 (PG 25, 5 D). Wie dieser Begriff überhaupt mit der Urstandslehre zusammenhängt, kommt eigentlich erst recht im LexAthan (ταυτότης) zum Vorschein. Sein Bedeutungsinhalt wird nämlich in einer ersten Angabe bestimmt mit: perpetuitas status primitivi alicui inditi. Mit Recht hat Verf. den Begriff geschichtlich-dynamisch und nicht statisch verstanden. Es kommt nämlich darauf an, den terminus ad quem des im Begriff liegenden Vergleichs richtig zu bestimmen. Manche Autoren hatten die angeführte Stelle auf das Verhältnis des Menschen zu Gott gedeutet und darin die Mahnung gesehen, der Mensch solle seine „Identität" (Cavallera) oder seine „Ähnlichkeit" *mit Gott* bewahren. Die erste Deutung ist völlig unathanasianisch, die zweite ist eine Ausflucht. Verf. sieht richtig, daß es um die „Selbigkeit" des ersten Menschen oder seines gottebenbildlichen Nous mit sich selbst geht. D. h. der Mensch solle seinen von Gott geschaffenen Urstand bewahren. M. trifft hier genau den Sinn, den auch Bernard (a. a. O. 46 f.) findet. Natürlich erwacht hier sofort die Frage, was Athanasius inhaltlich in diese „Selbigkeit" hineinlege.

Sie stellt sich auch bei der Analyse des sehr reichhaltigen Artikels γίνομαι, den Verf. bis ins einzelnste gegliedert hat. Bei I 2 oder III 2 (Sp. 230 u. 232) wäre eine Gelegenheit gewesen, auf die besondere Art des hl. Athanasius, den Menschen im Urstand zu betrachten, hinzuweisen. Das γίνομαι, ausgesagt vom ersterschaffenen Menschen, bedeutet bei Athanasius nämlich den Menschen im Gesamt seiner natürlich-übernatürlichen Gaben. Sachlich geht dies aus den in I 2 a-d angeführten Belegen auch eindeutig hervor. Doch wäre ein ausdrücklicher Hinweis darauf wertvoll, weil nur so das Gewicht des athanasianischen γίνομαι richtig herauskommt.

In diesem Zusammenhang ist auch der Unterschied zu beachten, den Athanasius zwischen κτίζειν und ποιεῖν in Hinsicht auf den Menschen macht. Τὸ ἔκτισε bedeutet einfachhin die Tatsache der Schöpfung als solcher, τό ἐποίησε umfaßt die ganze natürliche und übernatürliche Ausstattung des Menschen (vgl. LexAthan Sp. 777 κτίζω I 1). Am meisten muß aber in diesem Zusammenhang der Begriff φύσις interessieren, weil es geschichtlich sehr bedeutsam ist, zu wissen, ob Athanasius darunter auch schon die Übernatur mitnennen kann. Das LexAthan zeigt denn auch, wie wichtig dieser Begriff für den Kirchenvater war und macht dessen Variationsbreite ersichtlich. Besonders interessant ist der Abschnitt 2 b (Sp. 1558): τὸ κατὰ φύσιν = condicio vel status naturae constitutus; quod proprium vel consentaneum est naturae; quod iubet natura. Ist es vielleicht möglich, aus den angeführten Stellen auch eine herauszufinden, die dieses κατὰ φύσιν vom Urstand als einer natürlich-übernatürlichen Einheit versteht, also so, daß unter φύσις auch die übernatürliche Ausstattung mit ausgesprochen wäre? Bernard ist (a. a. O. 64 f.) dieser Frage nachgegangen und glaubt eine auch im LexAthan erfaßte Stelle so deuten zu dürfen: Vita Antonii 14 (PG 26, 865 A). Dort wird Antonius als ein Mann bezeichnet: ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἑστώς und ὑπὸ λόγου κυβερνώμενος. Bernard erläutert dazu: „Il s'agira en fait de l'état primitif parfait, tel que Dieu l'avait réalisé, et comprenant évidemment le surnaturel." M. bringt diese Deutung nicht und versteht das κατὰ φύσιν ἑστώς (wie auch die lateinische Übersetzung bei Migne) einfachhin vom aequus naturae status, d. h. von der (fast in stoischer Weise gesehenen) mensch-

lichen Beherrschtheit des Antonius, und hat damit gewiß recht, wie der ganze Kontext der Stelle zeigt. Es ist nämlich zu beachten, daß gerade in der Vita Antonii manch hellenistische Anklänge vorhanden sind, wie H. Dörries bewiesen hat (Die Vita Antonii als Geschichtsquelle: Göttinger Nachrichten, Phil-hist. Kl. 14 [1949] 359—410). Bernard hat hier in das Wort φύσις zuviel hineingelegt.

So könnte man noch manches Beispiel dafür bringen, wie das LexAthan und die dogmengeschichtliche Forschung sich gegenseitig ergänzen können. Ein noch so reichhaltiges und genaues Lexikon wird nicht davon dispensieren, die einschlägigen Monographien über theologische Begriffe bei den einzelnen Vätern zu studieren. Wenn man aber zum Studium von Monographien über Athanasius das neue Lexikon hinzunimmt, wird man bald erfahren, wie sich aus dem gegenseitigen Vergleich eine außerordentliche Vertiefung und Bereicherung der Athanasius-Deutung erreichen läßt. Leider wird sich die Hoffnung kaum erfüllen, für andere Väter ein ähnlich gründliches und zuverlässiges Hilfsmittel zu haben. Jedenfalls werden die Athanasius-Forscher der Kirchenväter-Kommission der Berliner Akademie einen aufrichtigen Dank sagen, daß sie den Druck des Werkes ermöglicht hat, wie auch die vortreffliche drucktechnische Ausführung volle Anerkennung verdient.

A. Grillmeier S. J.

Marie et l'Église I (Études Mariales, 9: Bulletin de la Soc. franç. d'Études Mariales; Congrès de Sept-Fons, 1951). gr. 8° (160 S.) Paris (1953) Lethielleux. Fr 1000.—.

Der 1. Teil der Vorträge der Marianischen Tagung der französischen Mariologischen Gesellschaft von 1951 bringt das grundlegende *historische* Material des behandelten Themas: Maria und die Kirche. Der 2. Bd. wird u. a. noch die Lehre der Hl. Schrift, die Entwicklung in der französischen Theologie des 17. Jahrhunderts und die Darstellung im Protestantismus enthalten; im übrigen ist er aber der systematischen Bearbeitung der gewonnenen dogmatischen Resultate gewidmet. So werden behandelt werden die Fragen des Verhältnisses Mariens als Mutter und Braut zur Kirche, ihre jungfräuliche Heiligkeit, ihre gnadenvolle innere Bereitung durch den Hl. Geist, ihre Erlösungsaufgabe und geistige Mutterschaft, insofern sie Beziehungen zur Kirche begründen. Wir werden später nach Erscheinen dieses 2. Teiles bei der Wichtigkeit der Frage eingehend darauf zurückkommen.

Im 1. Bd. gibt zunächst M. J. Nicolas O. P. eine mehr allgemeine Orientierung, die zugleich die Aufgabe der Tagung herausstellt. Es handelt sich darum, das Fundament einer echten Analogie zwischen Maria und der Kirche herauszustellen und dann als Folgerung daraus ihre hauptsächlichsten Attribute zu erarbeiten.

Die konkrete Untersuchung beginnt mit dem Beitrag von H. Holstein S. J., Marie et l'Église chez les Pères antenicéens (11—25). Hier hat *A. Müller* in seinem Buch: Ecclesia—Maria, Die Einheit Marias und der Kirche, Freiburg/Schw. 1951 (vgl. Schol 27 [1952] 622), zugleich mit *H. Coathalem S. J.* in seiner noch ungedruckten Dissertation der römischen Gregoriana: Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^{e} siècle, bereits Vorarbeit geleistet. Irenäus, Justin und Tertullian sind in ihren Gedankengängen eng verbunden. Justin wird von seiner Zielsetzung der echten Jungfrauengeburt im Dialog mit Tryphon c. 100 n. 4—6 wie von selbst auf Eva hingewiesen, die auch Jungfrau war und in der Teufelsbotschaft im Gegensatz zur Engelerscheinung bei Maria den Ungehorsam und den Tod statt des Glaubens und der Freude empfing. Es werden also zunächst Eva und Maria in den beiden Einzelszenen verglichen. Irenäus geht darüber hinaus. Die Rekapitulationsidee sieht neben dem beiderseitigen Fiat auch die moralische Disposition: der Ungehorsam Evas wird durch den Gehorsam Marias geheilt. So wird letztere „causa salutis", da in Maria Eva wiederhergestellt ist. Auch von ihrem Mutterschoß heißt es: purus pure puram aperiens vulva, eam quae regenerat homines in Deum. Mit Recht hebt H. gegen Massuet (PG 7, 1074 n. 29) hervor, daß es sich im Zitat nicht nur um die Kirche handelt. Dagegen wird der gleiche Ausdruck in adv. haer. 4, 33, 4 (PG 7, 1074 B f.) auch auf die Kirche angewandt. So wird der Parallelismus Eva-Maria hin zu dem Maria-Ecclesia schon angedeutet, wenn auch noch nicht vollzogen. Tertullians Darlegung geht nun stark von der *Kirche* aus, wie Müller bereits gezeigt hat. Sie ist die Braut Christi droben

wie hier auf Erden. So ist sie auch Jungfrau-Mutter von uns, und in ihr vollzieht sich die Rekapitulation. Von dort her gesehen, wird der Gehorsamsakt Mariens stärker juridisch herausgearbeitet: Quod illa credendo deliquit, haec credendo deluit. Aber dadurch wird doch der Parallelismus Neue Eva-Kirche deutlicher gesehen: Et uti virgo esset regeneratio nostra, spiritualiter ab omnibus inquinamentis sanctificata per Christum, virginem et ipsum, etiam carnaliter, ut ex virginis carne (De carne Christi 20; PL 2, 787 B). Im Gegensatz zu diesen ersten Andeutungen bietet die Alexandriner Schule noch weniger Material. Ein Text im Paedagogus des Clemens ist ekklesiologisch gefärbt; er bringt aber kleine Anspielungen auf Maria, deren Frucht der Herr ist, wie er auch Frucht der Kirche sei. Origenes liefert eine Exegese des Ecce mater tua: Um das Johannesevangelium zu verstehen, muß man irgendwie am Privileg des Johannes teilnehmen: reposer mystiquement sur le Coeur de Jésus ou se voir confier Marie comme mère (21).

A. Müller hat selbst die Darstellung der weiteren, nun deutlicheren, Entwicklung übernommen: L'unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV^{e} et V^{e} siècles (27—37). Es werden die Schriften der *Väter im Osten* bis Cyrill von Alex. und im Westen bis Augustinus einschließlich gezeichnet. Bei den Vätern findet M. Fortführung der Andeutungen der Alexandriner über die Kirche als Jungfrau, Braut und Mutter. So bei Athanasius und den drei Kappadoziern, von denen es aber über Maria heißt: Marie fait presque défaut dans leurs écrits (31). Epiphanius jedoch spricht von Maria als der neuen Eva, der Mutter der Lebenden und der Braut des zweiten Adam. In Syrien hat Ephraem direkt die Einheit von Maria-Kirche hervorgehoben: Johanni ... Mariam, Ecclesiam suam, dedit sicut Moyses Josue populum dederat (29). In ähnlichem Parallelismus heißt es auch in der 1. Hälfte des 4. Jahrh. in den Acta Archelai: nupsit Joseph virgo castissima et immaculata Ecclesia. Aber M. betont sehr, daß das vereinzelte Zeugnisse sind, die jedoch immerhin den Charakter eines nicht gerade ungebräuchlichen Vergleiches trügen. Man wird dabei nicht vergessen dürfen, daß es sich hier vielleicht doch stark um typologisch-mystische Vergleiche handelt, die vereinzelt gewesen sein können. Als Ergebnis bucht M., daß die Verbindung Maria-Kirche am deutlichsten dort ist, wo alexandrinische Kirchentheologie mit dem stärker asiatischen mystischen Zug sich verband wie bei Ephraem. Nachher hat Cyrill von Alex. wohl am deutlichsten beides verknüpft: Maria, die Christus trägt, ist der Schatz der Gnade für die ganze Schöpfung und personifiziert so die Kirche (30 f.).

Die *lateinischen Väter* übernehmen im 4. und 5. Jahrh. die Gedanken des Irenäus, Hippolyts und Tertullians. Nach Hilarius ist das Fleisch Christi bereits die ganze Kirche und umgekehrt. Bei Zeno wird Taufe und Jungfrauengeburt in Parallele gestellt. Pazian führt das näher durch, indem er die Wirksamkeit des Hl. Geistes in beiden betont. Hieronymus aber begnügt sich stärker mit der Gegenüberstellung Kirche-Maria. Ganz anders Ambrosius. Grundlegend erscheint bei ihm die Identität von realem und mystischem Leib. Dadurch ist schon der Vergleich der Kirche mit Maria als Mutter und Braut gegeben: Concepit nos virgo de Spiritu (De s. virg. 6; PL 40, 399). Über die anderen lateinischen Väter hinaus wird, ähnlich wie bei Origenes, auch die Kreuzesszene neben der von Nazareth herangezogen: Dicat et Ecclesiae: Ecce filius tuus (In Luc 7, 5). Grundlegend für alles ist wie bei Irenäus Marias Mutterschaft des Herrn. Wie von Maria, so heißt es darum auch von der Kirche: Solus sanctae Ecclesiae virginis ad generandos populos Dei immaculatae fecunditatis aperuit genitale secretum (In Luc 2, 36 f.). Es war aber nicht nur die leibliche Geburt, sondern zugleich die geistige im Glauben vollzogene Empfängnis, die den Typus begründete. Daher heißt es: Si secundum carnem una mater est Christi, secundum fidem tamen omnium fructus est Christus (In Luc 2, 26 f.). Augustin ist über Ambrosius nicht hinausgekommen. Zwei Sichten hat er besonders hervorgehoben: 1. Die Kirche ist Braut und mystischer Leib Christi: Christus totus caput et corpus und 2. vor allem: Der *Leib* Christi ist eins mit der Kirche. Denn Kirche ist, weil Christus Mensch ist. Daraus ergibt sich von selbst die enge Verbindung der leiblichen Mutter mit der Kirche, wie sie sich etwa in De s. virg. 6 (PL 40, 399) zeigt: Oportebat enim caput nostrum propter insigne miraculum secundum carnem nasci de virgine, quo significaret membra sua de virgine ecclesia secundum spiritum nascitura.

In sehr nüchterner und ausgezeichneter Art ist die folgende liturgische Untersuchung von G. Frenaud O. S. B. gehalten: Marie et l'Église d'après les Liturgies latines du VII^e au XI^e siècle (39—58). Die *mozarabische Lehre* erscheint F. weniger reich als die Lehre bei Augustin oder Ambrosius. Ausdrücke wie ‚typus Ecclesiae' oder ‚Concepit nos virgo' sind ihr fremd. Auf der anderen Seite aber zeigen ihre Gebete Maria doch als die reparatrix humani generis (44), als die Vermittlerin unserer Gebete, als die Trägerin des Lobes der Kirche (Magnificet Te, Domine, redemptorem nostrum beatae Genitricis voce omnis conventus Ecclesiae: 44), als die Vollzieherin der Weihe der Völker (Qui per beatae Genitricis tuae ministerium consecras tibi multitudines populorum: 45), als die getreue Mutter aller (materno cunctos gremio soluturos accipiens: 45) und als die gloriosa saeculi Dominatrix (ebd.). So wird die enge Verbindung mit der Kirche doch deutlich. Die *gallikanische Liturgie* gibt auch nur wenige Texte, die von ihr ausdrücklich sprechen. So heißt es in der Messe auf den Oktavtag der Geburt des Herrn, die fast allein die Texte dafür bringt: Intra Ecclesiae uterum nos viventes (Christus) parturiat. Man findet auch die Gegenüberstellung Eva-Maria mit dem früheren Ausdruck für Marias Erlösungsmitwirkung: ista generando salvavit, freilich ohne nähere Deutung. Die *ambrosianische Liturgie* bringt zwar das Lob auf die Mutterschaft wie auf die Jungfräulichkeit Mariens und auch die Antithese Eva-Maria. Sie weist ferner auf die Fürbittkraft hin. Aber: On chercherait en vain, à l'époque que nous étudions, un parallélisme explicite avec l'Église (48). Die *römische Liturgie* endlich ist reicher, wenn auch teilweise vielleicht später, da es schwer ist, die genauere Datierung der wenigen Stücke vor dem 10. Jahrh. festzustellen. Die frühen Messen bringen nur Andeutungen (51), ähnlich die frühen Offizien: Notre conclusion doit donc, se maintenir dans de modestes limites. La liturgie romaine antérieure au XII^e siècle ne fournit au problème particulier des rapports entre Marie et l'Église qu'une contribution doctrinale très réduite (58). Es scheint F., daß die systematische Lehre der Theologen hier der Liturgie vorausgegangen ist.

Das beweist tatsächlich die gründliche Fachuntersuchung von H. Barré C. S. Sp.: Marie et l'Église du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand, die fast zwei Drittel des Buches einnimmt (59—143). B. geht nicht zeitlich, sondern systematisch voran, so daß wir einen Überblick über die Lehre der behandelten Gesamtjahrhunderte erhalten, während die Entwicklungslinie zurücktritt. Maria als Typus der Kirche wird in den drei Unterteilen dargestellt: Sponsa, mater, virgo. Entsprechend der Hl. Schrift (Cant 2; 1 Kor 11, 2; Eph 5, 22 f.) ist der Titel der *Sponsa Christi* zunächst für die Kirche verwandt, aber seit dem 7. Jahrh. — bei den Griechen etwas früher — auch für Maria. Dabei sind bestimmte Einschränkungen kennzeichnend für eine gewisse Zurückhaltung dieser Übertragung. Maria ist mehr Braut des Vaters (z. B. Rupert von Deutz) als Braut Christi. Das ist stärker die Kirche. Für den Sohn ist Maria mehr die Mutter. So ist die Formulierung Alberts des Gr. vorbereitet, die den Grund der Brautschaft als geistiger umschreibt: Dicitur (Maria) sponsa propter inaestimabilem charitatem, qua reciproce se diligunt Mater et Filius (68). Daraus ergibt sich der Grund der Brautbeziehung Kirche-Maria in der gemeinsamen bräutlichen Liebe zum Herrn. Beide sind die eine geliebte Braut Christi (Hugo von St. Viktor). Eine andere Einschränkung der Brautschaft Mariens zum Herrn liegt darin, daß das gegenseitige Schenken nicht ganz gleich von beiden Seiten ist, da Maria alles von Jesus erhalten hat. Da das aber auch bei der Kirche der Fall ist und auch bei jeder anderen Seele, kommt es zur Erkenntnis einer weiteren Beziehung Kirche-Maria, wie sie etwa in den Distinctiones monasticae ausgedrückt ist: Filia Dei allegorice dicitur Ecclesia, antonomastice Maria, tropologice quaelibet anima (69).

Die *Mutterschaft* bringt typologisch drei Beziehungen Marias zur Kirche zur Geltung. Die Kirche ist auch Mutter wie Maria. Denn sie gebiert die Glieder Christi und so den mystischen Leib: Semper Ecclesia Christum parit, so sagt bereits Beda (74). Unus enim totus ac solus Christus, caput et corpus (Isaac von Stella: 75). Damit ist das Wort des Ambrosius aufgenommen und vertieft. Aber auch von Marias Mutterschaft aus gesehen vollendet sich der Typus: Sie ist wie Mutter Christi so auch unsere Mutter (mater nostra) und damit der Kirche. Das augustinische Wort von Maria als der mater membrorum Christi (77) ist ausdrücklich in Beziehung zur

Kirche gestellt. So etwa im Apokalypsekommentar des Berengaudus: Possumus per mulierem in hoc loco et beatam Mariam intelligere eo quod ipsa mater sit Ecclesiae (78).

Endlich legt auch der beiderseitige *Virgobegriff* im Anschluß an Mt 1, 23 und Lk 1, 27 bzw. 1 Kor 11, 2 typologische Beziehungen nahe. Bemerkenswert ist dabei, daß sich immer die Doppelbezeichnung sponsa et mater oder virgo et mater zusammenfinden. Also erst im Wunder des Gemeinsamen von Jungfrauschaft oder Brautschaft und Mutterschaft liegt die Bedeutung und damit auch der Grund dieser neuen Beziehung Maria-Kirche. Die Virginitas der Kirche besteht vor allem in ihrer unverletzten Glaubenstreue: Virgo enim Maria facta est Ecclesia vel quaelibet anima fidelis, quae incorruptione voluntatis casta et sinceritate fidei virgo est. So der Lombarde (83). Durch diesen Glauben hat sie ja auch ihre foecunditas und maternitas.

Das 2. große Kapitel der Abhandlung von B. ist überschrieben: *Place et rôle de Marie dans l'Église.* Wieder wird in drei Teilen das Fortschreiten der Väteridee dargetan. Maria nimmt zunächst den *ersten Platz* in der Kirche an. Grundlage ist Augustins Wort: Maria portio est Ecclesiae, excellens membrum (88). Nihil est aequale Mariae, nihil nisi Deus maius Maria. So definiert Anselm von Canterbury (89). Gegründet ist diese Stellung in der Größe der Gnade und in ihrer Mutterschaft. De ventre matris (venit Christus) in gremium Ecclesiae. So hebt Nikolaus von Clairvaux den letzten Grund hervor. Ja, es gab eine Zeit, in der Maria nicht nur das hervorragendste, sondern auch das einzige Glied der Kirche war. Damals als sie den Herrn empfing und — nach späterer Erweiterung — auch unter dem Kreuz, als sie allein den Glauben behielt. — Ihr 2. Platz ist *zwischen Kirche und Christus.* Sie ist nach Gottschalk proxima Deo sicut et Filio (94); sie ist aber auch die mediatrix nostra (96 ff.) So ist sie im Anschluß an Cant. 4, 4 der „Hals" des mystischen Leibes: Collum inter corpus et caput medium est (Odo von Cambrai: 98). Endlich 3. *verbindet* sie Christus und die Kirche. Das tat sie im Jawort und in der Geburt des Herrn, im Beispiel, im Unterricht der Apostel. Das tut sie noch heute in ihrer Fürbittkraft: quasi officium suum est pro peccatoribus exorare (Nikolaus Biard: 110).

Unzweifelhaft liegt hier eine tiefe Schau Mariens und zugleich der Kirche als mystischem Leib Christi vor — Gedanken, die wirklich verdienen als Zeugen früher christlicher Marien- und Kirchenliebe und als Ergebnisse vertieften Eindringens in das Offenbarungsgut gefördert und ausgebaut zu werden. B. hat Recht, wenn er am Schluß dazu durch den Hinweis auffordert, daß es sich nicht um eine historische Erhebung von Resultaten mittelalterlichen Denkens handelt, sondern um eine „base solide et des suggestions pour études ultérieures" (124). Er hat dabei keineswegs übersehen, daß diese Gedanken erst Grundlagen sind, ja daß manche Seite in ihnen noch wenig ausgebaut, vielmehr nur angedeutet ist. Er weist dafür z. B. auf das Zurücktreten der Gedankenreihen hin, die in der Verkündigungs- oder Kalvariaszenen Maria als Stellvertreterin der Kirche noch deutlicher sehen könnten. Noch mehr tritt die Mediatrix als Zeuge des Typus zurück. Auch ist die Auswirkung Maria-Kirche als Ausspenderin der Gnade noch nicht sehr berücksichtigt. Gewiß sind Gegenüberstellungen bereits vollzogen, aber noch wenig begründet. Hier wird also der Forschung die Aufgabe gestellt sein, festzustellen, inwieweit der Typusgedanke Offenbarungsgedanke ist. — Eine weitere sehr wichtige Einschränkung liegt darin, daß der Parallelismus auch in dieser Zeit stärker erst Eigentum einzelner Theologen ist. Es kehren bei B. immer die gleichen Namen wieder, wie er selbst bemerkt (125): vor allem Ambrosius Autpertus, Paschasius Radbertus, Rupert von Deutz, Isaac von Stelle, Serlo, Gottfried von St. Viktor. Das ist bei einer so eingehenden Untersuchung, wie sie B. bietet, ein ganz bemerkenswertes Ergebnis. Der Ausdruck Mater Ecclesiae findet sich nur zweimal, und bestimmte Ideen fand B. nur bei Gottfried von St. Viktor, so daß sie nicht verallgemeinert werden können. Selbst die „Préfiguration" ist nur selten bezeugt. So schließt B. mit Recht — wenigstens für die behandelte Zeit des Mittelalters: Non seulement l'idée que Marie est le prototype de l'Église ne constitue pas le thème central de la mariologie médiévale, mais il faut ajouter, pour rester fidèle à l'histoire, que l'étude des rapports entre Marie et l'Église n'est pas encore, à cette époque, une préoccupation majeure (125). Und doch liegen hier Grundideen vor, die für die kommende mariologische wie

ekklesiologische Forschung von ausschlaggebender Bedeutung sind. Denn sie sind Zeugen echter Arbeit an der Offenbarung und somit Grundlagen eines wirklichen Marien- und Kirchenbildes. H. Weisweiler S. J.

Jugie, M., A. A., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale* (Bibl. Immaculatae Conceptionis, 3) gr. 8° (489 S.) Romae 1952, Officium Libri Catholici.

Das vorliegende Werk von M. Jugie ist die reife Frucht einer ganzen Lebensarbeit im Dienste der Geschichte des kirchlichen und besonders des marianischen Dogmas. Schon vor dem ersten Weltkrieg hatte Verf. am Byzantinischen Institut seines Ordens in Khadi-Köi (Chalcedon) den Grund für die nun vollendete Publikation gelegt. 1922 veröffentlichte er aus dem gesammelten Material den umfangreichen, aber bisher wenig beachteten Artikel „Immaculée Conception dans l'Église grecque après le concile d'Éphèse et dans les Églises nestoriennes et monophysites" (DictThCath VII, 893—979), sowie eine Anzahl von Einzelstudien in den Échos d'Orient und anderen Zeitschriften. Bedeutsam für die weitere Entwicklung des Werkes wurden vor allem die Editionen zahlreicher marianischer Dokumente, besonders von Festhomilien, von denen Verf. etwa 20 in der Patrologia Orientalis (ed. Graffin-Nau) t. XVI u. XIX publizierte. Somit war er wie sonst kaum jemand dafür vorbereitet, eine Gesamtdarstellung der Entwicklung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis in der orientalischen Überlieferung zu geben.

Der 1. Teil umfaßt die Lehre von der Immaculata Conceptio in der Hl. Schrift (41—54) und der orientalischen Überlieferung bis zum 8. Jahrhundert (55—160). Die bibeltheologische Darstellung will nur einige Gesichtspunkte in den Vordergrund rücken, die Verf. etwa noch gegenüber den Ausführungen von P. Bonnetain im Dict. de la Bible, Suppl., t. IV, col. 233—298 geltend machen möchte. Seine kurzen Darlegungen werden aber kaum befriedigen. Die Diskussion um die Assumpta hat für die biblische Mariologie schon tiefere Erkenntnisse zutage gefördert, als hier geboten werden. Im 2. Teil folgt die Darstellung der byzantinischen Tradition vom 9. bis zum 15. Jahrhundert (161—307). Der 3. Teil gilt der Überlieferung der griechisch-russischen Kirche vom 16. Jahrhundert bis heute (309—471). Der Hauptwert des Werkes liegt in den vorzüglichen Ausführungen über die byzantinische und griechisch-russische Tradition. Hier überholt Verf. alle bisherigen Darstellungen (zu letzteren vgl. J. Duhr, L'évolution du dogme de l'Immaculée Conception: NouvRevTh 73 [1951] 1013—1032, wo S. 1023 auch über die dogmengeschichtlichen Grundprinzipien M. Jugies gesprochen wird). Eine vollständige Auswertung des edierten und weitgehende Heranziehung unedierten Materials ergibt hier ein genau differenziertes Bild der östlichen Tradition über die Immaculata Conceptio. Damit erbringt Verf. den eindeutigen Beweis, daß die orientalische Kirche mit der Leugnung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Widerspruch zu ihrer eigenen Tradition steht. Besonders aufschlußreich sind unter dieser Rücksicht die Abschnitte über Photius 164 ff.), Gregorius Palamas (225 ff.), Nikolaus Cabasilas (246 ff.), Georg Scholarios (301 ff.). Es bedeutet viel, wenn Verf. feststellt, daß sich die orientalische Kirche sogar ein großes Verdienst um die Entwicklung des Immaculata-Dogmas erworben habe (476).

Wenn der Verf. aus guten Gründen den Hauptakzent des Werkes auf den 2. und 3. Teil legt, so wäre für den 1. Abschnitt über die patristische Theologie noch manches Ergebnis aus der neuesten Diskussion um die Assumpta-Frage zu verwerten gewesen. Er hat hierin sein schon 1947 abgeschlossenes Manuskript nicht auf den Stand der Forschung gebracht. Nach wie vor hält er daran fest, daß Timotheus v. Jerusalem, Verfasser von PG 86, 237—252, Zeitgenosse des hl. Epiphanius ist (74), obwohl sich starker Widerspruch dagegen erhoben hat (vgl. B. Altaner, Patrologie, Freiburg 1950, 130). Die Darstellung der griechischen Erbsünde-Lehre (25—38) hat das bisher vielleicht interessanteste Dokument dazu, nämlich die Homilia de Passione (Ps.-) Melitos, ed. C. Bonner (London-Philadelphia 1940) nr. 48—56, nicht verwertet. U. E. ist die theologische Besonderheit der griechischen Auffassung von der Erbsünde nicht differenziert genug dargestellt. Die eben erwähnte Homilie wäre ein guter Ausgangspunkt für eine genauere Analyse. Vgl. die Studie des Ref. „Das Erbe der Söhne Adams" in der Homilia de Passione Melitos: Schol 20—24 (1949) 481—502. — Man

wird solche Desiderata bei der großen positiven Leistung des Werkes nicht als wesentlich empfinden. Zusammen mit der bekannten Untersuchung des Verf. über das Assumpta-Dogma stellt es eine überragende dogmengeschichtliche Leistung auf dem Gebiete der Mariologie dar. A. Grillmeier S. J.

Tschan, F. J., *Saint Bernward of Hildesheim* (Publications in mediaeval studies. The University of Notre Dame 6. 12. 13). 3 Bde. 8° (VII, 235; V, 503; 268 Tafeln). Notre Dame, Indiana, 1942 (verb. Neudr. 1950), 1951, 1952, University of Notre Dame. Doll 4.50, 5.—, 6.—.

Dieses trotz des beschränkten Themas großangelegte, bedeutsame Werk ist ein Beispiel für den nicht so seltenen Fall, daß ein Gelehrter sich lange Zeit seines Lebens dem Studium einer Persönlichkeit oder einer Zeit so gänzlich widmet, daß sie ihn nicht mehr aus ihrem Banne lassen. Es handelt sich hier nicht nur um ein Leben des heiligen Bernward und eine Darstellung der Kunstwerke, die er geschaffen oder angeregt hat, das Werk gibt weit darüber hinaus ein Gesamtbild der Zeit Bernwards, also des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts, das sozusagen um B. als den Mittelpunkt gruppiert ist. Es ist der Versuch, die Seele eines Zeitalters zu erfassen und sichtbar zu machen.

So bringt der 1. Bd (His life and times) neben einer bis in die Einzelheiten gewissenhaften Zusammenfassung und Ergänzung der Forschung über das *Leben Bernwards und seine Beziehungen* zu bedeutenden Persönlichkeiten und Zentren künstlerischen Schaffens eine knappe Darstellung des politischen, wirtschaftlichen, geistigen Lebens seiner Zeit, wobei vielfach die Entwicklung, stellenweise sogar von der Karolingerzeit an bis ins 11. Jahrhundert aufscheint. Die Literatur ist bis zu kleinsten wissenschaftlichen Beiträgen auch lokalgeschichtlicher Zeitschriften herangezogen und verarbeitet, was eine Belesenheit zeigt, die um so erstaunlicher ist, wenn man bedenkt, daß das Werk doch offenbar zum größten Teil in Amerika geschrieben wurde. In der Benützung der Quellen und der Literatur zeigt Verf. kritische Stellungnahme. Eine Untersuchung, wie weit die neueste Literatur, vor allem die kunstgeschichtliche Literatur des letzten Jahrzehnts, die dem Verfasser kaum zugänglich sein konnte, Ergänzungen bieten würde, ginge über den Rahmen dieser Besprechung hinaus. Verf. hat sich fast zu ängstlich bemüht, jedes Detail seiner Darstellung, auch wenn es sich nur um gelegentlich am Rande gestreifte Fragen handelt, aus der Literatur zu belegen. Er hat überhaupt den Rahmen seiner Arbeit sehr weit gezogen. So wird, um einige Beispiele anzuführen, die kirchliche Bedeutung von Mainz seit der Karolingerzeit beschrieben, weil Bernward eine Zeitlang dort lebte und mit Mainz im Kampf lag um die Jurisdiktion über das Kloster Gandersheim, dessen Geschichte ebenfalls ziemlich ausführlich in dem diesbezüglichen Kapitel skizziert wird. Von den Bischöfen, die zur Zeit Bs lebten, werden biographische Bilder und Charakterzeichnungen geboten, was sich wie eine Gesamtcharakteristik des frühmittelalterlichen Prälaten, seiner Rechte und Pflichten, seiner Aufgaben und Schwierigkeiten ausnimmt. Oder es wird, wo von Kirchenvögten zu reden ist, ein Überblick über die Entwicklung dieses Instituts gegeben. So ist das Werk trotz seiner flüssigen Darstellung fast eine Art Nachschlagewerk, das über vieles „nebenbei" orientiert.

Der 2. Bd (His works of art) beschäftigt sich in 5 Kapiteln (Codices, Werke in Gold und Silber, Werke in Bronze [Türe und Säule], Michaelskirche) mit den erhaltenen *Kunstwerken*, die von B. selbst (? vgl. 101 ff.) oder auf seine Anregung und unter seiner Leitung geschaffen wurden. Sie werden bis in die Einzelheiten genau beschrieben, mit feiner Einfühlung religiös, theologisch (ideengeschichtlich) und technisch-künstlerisch gedeutet und gewertet, wobei uns gerade die theologischen Deutungen besonders interessieren, weil es sich zum großen Teil um Darstellungen biblischer Szenen handelt. Die kunstgeschichtliche Bedeutung Bs wird mit vorsichtiger Kritik untersucht. Mit umfassender Benützung der Literatur werden die Zusammenhänge (Parallelen, Vorbilder) mit andern Kunstzentren aufgedeckt. Die selbständigen Tendenzen in Bs Kunst werden im Vergleich mit der Kunst seiner Zeit hervorgehoben und gewertet (70, 100 ff., 245 ff., Kritik 342 ff.). Auch dieser Bd enthält wieder eine Fülle von orientierenden Zusammenfassungen aller Art, z. B. über die Entwicklung der Buchmalerei, die verschiedenen Schulen und ihre Beziehungen zueinander, die künstlerisch-technische Behandlung der edlen Metalle, oder auch die ver-

schiedenen Darstellungen des Hl. Geistes unter dem Symbol der Taube, usw. Das letzte Kapitel handelt auch ausführlich über die Zerstörung der Michaelskirche im Kriege und ihre Restaurierung. Hier ist (372—443) ein Bericht von Jos. Bohland über Fragen der Baugeschichte mit neuen Ergebnissen auf Grund der von ihm gemachten Ausgrabungen in englischer Übersetzung eingefügt.

Das alles wird besonders lebendig durch die technisch zumeist ungewöhnlich guten 268 ganzseitigen *Reproduktionen* des 3. Bds (Album), der damit reiches Material auch für kunstgeschichtliche Übungen und Studien bietet. Man bedauert nur, daß wir noch nicht die Möglichkeit haben, die Buchmalerei ohne allzugroße Unkosten in den Originalfarben zu geben, die ja nie durch eine Beschreibung ersetzt werden können. Im *Text* des 2. Bds wären mehr und genauere Hinweise auf die Nummern der Tafeln erwünscht, im Tafelband sind sie gut.

In Einzelheiten der historischen und kunsthistorischen Darstellung wird man vielleicht anderer Meinung sein. So wird, um eins zu erwähnen, die Persönlichkeit Ottos III. heute vielleicht doch weniger exzentrisch und undeutsch gesehen. Als Ganzes hat dieses Lebenswerk des amerikanischen Gelehrten sicher für Historiker und Theologen bleibenden Wert.

L. Ueding S. J.

Buytaert, E. M., O. F. M., *Peter Aureoli, Scriptum super Primum Sententiarum 1, Prologue-Distinction 1.* gr. 8° (460 S.) St. Bonaventure N. Y. 1953, The Franciscan Institute — Nauwelaerts, Louvain — F. Schöningh, Paderborn.

Petrus Aureoli gehört zu den charakteristischen Autoren des beginnenden 14. Jahrhunderts. Er gilt in der Erkenntnislehre als Wegebereiter des Nominalismus und als Konzeptualist. Mir ist diese Deutung seines Conceptus obiectivus noch etwas zweifelhaft. Ist er nicht vielleicht das Ding selbst, insofern es mehr oder minder vollkommen erkannt wird? Großen Wert hat der Kommentar auch wegen seiner Stellungnahme zu den Ansichten anderer Autoren. Er verschafft Einblick in die Zeitströmungen. Die theologische Stellung ist noch unerforscht. Ein Grund lag wohl in der verhältnismäßigen Seltenheit der alten Ausgabe Rom 1606.

Die neue Ausgabe des Kommentars zum ersten Buch wird 7 Bände umfassen. Sie beruht auf dem Cod. Vatic. Borghese 329. Der Herausgeber rechtfertigt die Wahl damit, daß dieser Codex dem Original recht nahe stehe. Im Prinzip wird man mit einer Beschränkung durchaus einverstanden sein. Besser etwas Gutes als das Beste nach 80 Jahren oder nie. Allerdings zeigt die Erfahrung, daß es zur Verhütung von Überraschungen oft geraten ist, noch die eine oder andere Hs zur Kontrolle heranzuziehen. Der Druck selbst ist klar und übersichtlich, was bei Aureoli nicht gerade leicht war. Die Autoren des 14. Jahrhunderts verlassen oft die einfache Darstellung der früheren Zeit. Es folgen sich Einwände, verschiedene Meinungen, deren Widerlegung, neue Meinungen und deren Beurteilung usw., bis man endlich lernt, was der Autor will. Die Quaestio ist oft nur die allgemeine Bezeichnung, während erst in den Artikeln die speziellen Fragen, auf die es ankommt, behandelt werden. Der Herausgeber hat durch Teilüberschriften das Verständnis erleichtert und jede Quaestio durch viele Nummern geteilt. Es bleibt das Kreuz der Zitation. Man wird hier wohl die alte Einteilung dist., quaestio, articulus beibehalten müssen, der man die neue Nummer hinzufügt.

Im Vorwort behandelt B. die Biographie Aureolis und seine Sentenzenkommentare. Hier ist trotz neueren Studien noch nicht alles geklärt. Daher einige Bemerkungen. B. macht es wahrscheinlich, daß Aureoli den künftigen Papst Johannes XXII. vor 1300 in Toulouse gekannt hat. Dagegen zweifelt er an der Zahl 1304/05 für Paris trotz der Angabe Aureolis, er habe in Paris den bekannten Irrtum des Johannes von Paris über die Transsubstantiatio verteidigen hören. M. E. ist, wie so oft, unter den aliqui nur einer verstanden; das „me praesente" deutet ziemlich klar darauf hin. Dieser eine kann wohl nur Johannes selbst gewesen sein; denn seine Ansicht fand sofort bei den Pariser Magistri scharfen Widerstand, so daß die Angelegenheit vor den Hl. Stuhl kam. Wir haben hier keine absolute Gewißheit, aber eine wohlbegründete Wahrscheinlichkeit, der nichts entgegensteht. Damit ist zugleich die Frage entschieden, ob Aureoli Scotus gehört hat. B. sagt irrtümlich, daß Scotus 1304 nicht in Paris war. Der Brief des Generalminister Consalvus von 1304 setzt evident die

Anwesenheit des Scotus in Paris voraus, und Scotus selbst polemisiert zu Beginn des zweiten Buches gegen einen Baccalarius der Dominikaner, der im vorigen Jahre eine Behauptung des Scotus im vierten Buch angegriffen hatte. Im Jahre 1305 war er Magister regens. Wenn aber Aureoli 1304/1305 in Paris war, so ist es fast sicher, daß er auch Vorlesungen von Scotus im gleichen Konvent hörte. Andere Fragen seien nur erwähnt, da ich bald darauf zurückkommen werde. Vom Tractatus pauperis gibt es zwei Redaktionen, eine vor, die andere nach dem Vienner Konzil. Betreffs des Tractatus De principiis sei auch auf Cod. 295 der Bibliothek von S. Antonio Padua verwiesen ff. 26^{r}—41^{v} (unvollständig).

In betreff der Redaktionen des Sentenzenkommentars ist die Sache wohl nicht so schwierig, wie B. meint. Anneliese Maier hat bewiesen, daß der gedruckte Kommentar zum ersten Buch vor dem ungedruckten Reportatum liegt. Dies ist die einzige Änderung an meinen früheren Aufstellungen. Dagegen bleibt bestehen, daß aus äußeren und inneren Gründen alle „rota"-Kommentare Früchte der Pariser Vorlesungen sind (1316—18). B. hat hier meine frühere Aufstellung mißverstanden (Est. Ecl. 10 [1931] 471). Ich sagte dort, daß l. 3 bis d. 23 q. 4 a. 2 ein Pariser Reportatum sei, das in den ersten Fragen völlig ausgearbeitet ist, und daß der Rest des dritten Buches einer früheren Vorlesung angehören müsse.

Die Ausgabe kann dringend empfohlen werden. Nur ist zu wünschen, daß auch die anderen Bücher, zumal das vierte, wieder zugänglich gemacht werden. Aureoli ist kein „irgendwer" in der Scholastik des 14. Jahrhunderts. Fr. Pelster S. J.

v. Glasenapp, H., *Die fünf großen Religionen.* 2 Bde. 8° (zus. XIV u. 560 S.) Düsseldorf/Köln 1951, Diederichs. Zus. DM 26.—.

Gegenstand des Werkes sind die noch heute lebendigen großen Glaubensformen des Ostens und Westens, das sind der Hinduismus, der Buddhismus, der chinesische Universismus, der Islam und das Christentum. In den beiden ersten Hauptteilen schildert der Verf. Werden und Wesen der drei östlichen (1. Bd.) und der beiden westlichen Religionen; im dritten Teil betrachtet er die Religionen, um das Gemeinsame und Trennende herauszustellen (2. Bd.). Die Darstellung stützt sich dabei auf die von der Mehrzahl der Theologen der einzelnen Glaubensformen als autoritativ angesehenen dogmatischen Texte. Auch werden die bedeutenderen Konfessionen und Sekten der einzelnen Religionen aufgeführt. Der Schlußabschnitt stellt die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Religionen.

Die geistige Wasserscheide der Religionsgeschichte sieht der Verf. im Hindukush. Die östlichen Religionen sind „Religionen des ewigen Weltgesetzes", weil nach ihnen die Welt ewig ist, im unaufhörlichen Wechsel des Entstehens und Vergehens. Die westlichen Religionen der „geschichtlichen Gottesoffenbarung" machen hingegen die Existenz der Welt von einem weltüberlegenen, persönlichen Gott abhängig. Zwischen Weltschöpfung und Weltende verläuft der einmalige, unwiederholbare Prozeß der Weltgeschichte. — Die Darstellung der einzelnen Religionen braucht hier nicht nachgezeichnet zu werden. Es genügt, hervorzuheben, daß sich auch in diesem Buche die hervorragende Darstellungskraft des Verf., die genaue Einzelkenntnis mit einem intuitiven Blick für das Ganze verbindet, wieder bewährt.

Die Darstellung der katholischen Lehre ist im großen und ganzen zutreffend. Wenn G. auch bei der Behandlung der Ursprünge des Christentums nicht ganz loskommt vom synkretistischen Entwicklungsschema der liberalen protestantischen Theologie, so haben seine Ausführungen doch nichts zu tun mit der sonst üblichen Darstellung. Bemerkenswert ist sein Urteil über die Bedeutung der Auferstehung Christi: „Mag nun das Mysterium der Auferstehung Christi in dieser oder einer anderen Weise rational erklärt werden können oder nicht, fest steht jedenfalls, daß es die Geistesgeschichte der Menschheit auf das tiefste beeinflußt hat" (II 256). Es ist kaum nötig, hinzuzufügen, daß G.s Versuch einer rationalen Erklärung sicher unzureichend ist. Manches, was ihm am Christentum und seiner Geschichte befremdend vorkommt, würde er anders beurteilen, wenn er wenigstens mit der Möglichkeit einer echten Offenbarung und religiösen Autorität rechnen würde.

Nach der Behandlung der einzelnen Religionen stellt G. diese einander unter verschiedenen Gesichtspunkten vergleichsweise gegenüber, indem er sie im Spiegel

ihrer wechselseitigen Kritik zeigt und in summarischer Weise ihre Selbstbegründung vorführt.

Die evolutionistische, relativistische und agnostische Einstellung G.s, die sich schon da und dort in der Darstellung der Religionen kundtut, kommt ganz zum Vorschein bei der Behandlung der Wahrheitsfrage der Religionen. Nach G. können alle Religionen nur zeitbedingte Ausdeutungsversuche eines von uns immer nur unvollkommen und zum Teil erfaßbaren Metaphysischen sein. Die Religionswissenschaft könne keinen Totalitätsanspruch einer bestimmten Religion anerkennen. Es gäbe nur eine „Wahrheit für uns", keine Erkenntnis der „Wahrheit an sich". Wenn es eine einzige wahre Religion gäbe, würde sich ihre Wahrheit jedem mit zwingender Gewalt offenbaren.

Auf diese und andere Einwände G.s (deren Studium dem christlichen Apologeten nützlich sein wird) ist zunächst zu antworten, daß es auf jeden Fall eine Grenzüberschreitung der Religionswissenschaft ist, wenn sie behauptet, alle Religionen, ohne Ausnahme, *könnten* nichts anderes als nur Ausdeutungsversuche eines unerkennbaren Metaphysischen sein. Sache der Religionswissenschaft ist es, Tatsachen festzustellen. Fragen der Möglichkeit oder Unmöglichkeit gehören in die Religionsphilosophie und Metaphysik. Kein Urteil über die Wahrheitsfrage der Religionen läßt sich allein von der Religionswissenschaft her begründen. Es gehören dazu auch Prämissen der Erkenntnistheorie und Metaphysik. G. sieht die Tatsachen im Lichte einer u. E. nachweisbar falschen erkenntnistheoretischen Grundeinstellung. Nicht nur die Folgerungen, auch die Sicht der Tatsachen selber leidet darunter. Es geht z. B. nicht an, die Quellen über das Leben und die Lehre Jesu auf dieselbe Stufe zu stellen mit den Quellen über Buddha. Sie unterscheiden sich von diesen sowohl durch die nachweisbare zeitliche Nähe wie auch durch den evident historischen Charakter etwa der Apostelgeschichte und des Lukas-Evangeliums. Nur der erkenntnistheoretische Relativismus und metaphysische Agnostizismus hindert G. daran, zu erkennen, daß die östlichen Religionen schon wegen ihrer falschen und unzureichenden Auffassung vom Absoluten als wahre Religionen im vollen Sinne dieses Wortes nicht in Frage kommen. Wenn allerdings, wie G. dies ausspricht (II 518), verschiedene logisch unvereinbare Anschauungen auf einer höheren Ebene gleicherweise ihre Berechtigung haben, wie etwa ein Elektron auch als Korpuskel oder als Welle betrachtet werden kann, so wird dadurch die Auseinandersetzung über die Wahrheitsfrage der Religionen sehr billig und anspruchslos.

W. Brugger S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. XXV—XXVII, 1951—1953. gr. 8° (219, 232, 207 S.) Washington, Cath. University of America. Je Doll. 3.—. — Auf ihrer 25. Jahrestagung 1951 hat die American Catholic Philosophical Association zum ersten Male die neugestiftete Thomas-Medaille (Cardinal Spellman-Aquinas Medal) verliehen. Sie ist als Ehrengabe an solche Philosophen gedacht, die durch hervorragende Lehre und philosophische Veröffentlichungen von bleibendem Wert sich ausgezeichnet und zugleich Einfluß auf das philosophische Leben in Amerika genommen haben. Als erster Träger der Medaille wurde *J. Maritain* ausersehen. Die Rede, mit der er für die Verleihung dankte, ist bemerkenswert, nicht nur durch das, was sie in Kürze an Charakteristik des Werkes des hl. Thomas enthält, sondern vor allem durch die Beurteilung der Aufgabe und Zukunft der Philosophie im katholischen Leben Nordamerikas. Maritain glaubt in gewissen Gruppen der Jugend Amerikas eine ernste Hinwendung zu philosophischem Denken, wie überhaupt zu geistigen und geistlichen Dingen, feststellen zu können, die, wenn sie andauere, zu großen Hoffnungen Grund gebe; und mit Recht bewundert er die Entwicklung, die das philosophische Studium innerhalb des katholischen Raumes Nordamerikas in den letzten Jahrzehnten genommen hat. — Die jährlichen Berichte der American Catholic Philosophical Association legen in ihrer Weise von der Mannigfaltigkeit wissenschaftlicher Bemühung auf philosophischem Gebiete ein sehr beachtliches Zeugnis ab. Die Gesamtthemen, die auf den Tagungen zur Beratung standen, waren folgende: 1951 The Nature of Man; 1952 Philosophy and the Experimental Sciences; 1953 Philosophy and Unity. Außer den Referaten der Hauptversammlungen bemühten sich auch die Diskussionen in den einzelnen Sektionen um das Gesamtthema, ohne andere Gegenstände auszuschließen; so findet sich im Bericht über die Sektionsverhandlungen 1951 eine Erörterung über die Autorität des hl. Thomas in der Philosophie, und 1953 ein längeres Gespräch über das Problem der „Christlichen Philosophie". Die Philosophische Gesellschaft, die mit ihren mehr als 600 Einzelmitgliedern und 129 angeschlossenen Universitäten, Kollegien und Seminaren zu beträchtlicher Größe angewachsen ist, benutzt ihre jährlichen Tagungen zugleich, um durch Rundfunk eine größere Öffentlichkeit anzusprechen. Unter diesen Vorträgen und Gesprächen der letzten Jahre sind ausgezeichnete Stücke philosophischer Einführungskunst. — 1952 wurde die Cardinal Spellman-Aquinas Medal *E. Gilson* verliehen. Die Dankrede, die er, auf das Hauptthema der Tagung Bezug nehmend, hielt (Science, Philosophy and Religious Wisdom), ist zugleich, nach 45 Jahren erfolgreichster Jüngerschaft, ein persönliches Bekenntnis zu Thomas und zu dem, was er als Bestes von Thomas glaubt empfangen zu haben. Hartmann

Häberlin, P., Philosophia perennis. Eine Zusammenfassung. gr. 8° (161 S.) Berlin-Göttingen-Heidelberg 1952, Springer-Verlag. DM 12.60, geb. 16.80. — Der in Deutschland als Philosoph weniger bekannte Zürcher Psychologe und Pädagoge legt in seinem 75. Lebensjahre ein philosophisches Testament vor, das im Beispiel eigenen Denkens die philosophia perennis widerspiegeln möchte. Im 1. Kap. wird die Aufgabe der Philosophie umrissen. Sie hat zum Gegenstand das „Seiende", aber in nicht-empirischer, apriorischer, d. h. unbedingter Wahrheit; diese Grundthese wird energisch durchgehalten. Zugleich ist Wissen Sinnsetzung, denn der Philosoph fragt nach Gestaltung des Lebens aus Wahrheit (13. 161). Die nähere Ausarbeitung der apriorischen Wissensmöglichkeit ergibt die Dreiteilung: ontologische, kosmologische, anthropologische Frage. Die Ontologie analysiert die ungegenständliche Ur-Wahrheit des Selbstseins, deren wir uns in der tatsächlichen Erfahrung kraft apriorischer Einsicht vergewissern als der ontologischen Bedingung möglicher Erfahrung; das Selbst als Subjekt von Erfahrung, so wird gegen Descartes betont, wird als solches „unab-

hängig" von Erfahrung verstanden (34). Doch auch die Realität des Objekts offenbart sich a priori; es ist unmittelbar und unbedingt gewiß als „Partner" des Subjekts, und insofern selbst „Subjekt". Alles Seiende ist Subjekt. Seiendes begründet sein Sein nicht durch sich, Sein ist nicht durch Seiendes begründet (43, dann auch 137, 140); „existieren" heißt einfach da-sein, ohne mögliche „Erklärung"; daher Ablehnung Gottes als eines Seienden und aller Gottesbeweise kausaler Natur. Die Kosmologie entwirft die qualitativen Bestimmungen der Objekte, die als Individuen im strengen Sinn mit eindeutig unterschiedenen Qualitäten gefordert werden. „Welt" ist dann geordnete Vieleinheit von Seienden, ihre Einheit läßt sich nur als unitas ordinis denken. Begriffe wie Veränderung, Werden, Zeit, Kausalität finden dabei ihre apriorische Ableitung. Anthropologie geht a priori vom Faktum der Selbstbegegnung im Selbsturteil aus (62); Selbsterfahrung ist nur in Fremderfahrung möglich, und zwar indem das Subjekt die Funktion seines Objekts als die eigene, als seine erfährt (63). Daher bedarf es eines „Organismus", dessen (unbewußt intentionaler) „Schöpfer" und Gestalter es ist, und in dessen Funktionen es sich wiedererkennt, d. h. überhaupt erst eigentlich inhaltlich erkennt. Selbsterfahrung ist an „Inkarnation" gebunden (68). Diese qualitas des menschlichen Subjekts ist als einzige a priori einsichtig (weil gefordert vom Phänomen der Selbstbegegnung), und gestattet apriorische Deduktion des Daseinssinnes: der Mensch hat als ständige Aufgabe die „Vergeistigung" seines Tuns. Geist ist die Möglichkeit, „objektiv" zu sein im Urteilen und Gestalten gegenüber dem im Organismus als dem Subjekt-Organ wurzelnden „Trieb" (78 f.). Die perennierenden Lösungsversuche dieser gestellten Aufgabe heißen „Kultur", und so entfaltet sich Philosophie zu Kulturphilosophie, und zwar in der Dreieinheit von Ästhetik (die das rein formale Apriori der „Ordnung" in der Welt der Objekte wahrt und zur Geltung bringt, — „alles ist schön"), Logik (die sich auf die materiale Seite der Objekte, die Feststellung ihrer „Wirklichkeit", richtet), Ethik (welche ebenso auf den materialen Aspekt der Dinge bezogen ist, aber in ihrer „Bedeutsamkeit", ihrem „Wert" für Tätigkeit und Entwicklung). Von der Ethik her läßt sich nun auch Gott als absoluter Wertgrund, als Subjekt absoluter Sinnsetzung philosophisch einsehen, denn Werte treten mit unbedingtem Anspruch auf Anerkennung gegenüber: „Wissen um absoluten Wert ist zugleich Wissen um gültige Sinn-Gesetztheit und damit um sinnsetzenden Grund" (138). — Der Reichtum der philosophischen Konstruktionen in diesem Buch läßt sich in so gedrängter Übersicht nicht einmal andeuten. Daß es ein Philosoph heute wagt, ein derart aprioristisches System in strenger Geschlossenheit vorzulegen, ist erstaunlich. Die wenigsten werden ihm folgen können. Schon die Frage, *wie* apriorische Evidenzen möglich seien, wird nicht geklärt; es genügt ja nicht, ihre (angebliche) Tatsächlichkeit (und daraus ihre Möglichkeit) einfach nur zu behaupten. Sonst gelangt man zu einem so gut wie rein intuitionistischen Philosophieren, dessen Ergebnisse immer umstritten bleiben müssen. Von hohem Interesse sind die systematisch auftretenden Bemerkungen über die „kulturelle" Berufung des Menschen, über Sinn und Weg logischer, ästhetischer, ethischer Kultur. Sie verraten wieder einmal den erfahrenen Psychologen und Didaktiker.

Ogiermann

Misch, G., Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel (Sammlung Dalp 72). 1. Teil: Der Anfang. 2., stark erweiterte Aufl. kl. 8° (504 S.) München 1950, Lehnen. DM 9.80. — Das Buch war in 1. Aufl. 1926 erschienen, in der Nazizeit jedoch makuliert worden. Ausgehend von der Hegelschen Überzeugung, daß der geschichtliche Verlauf der Entwicklung der Philosophie mit dem systematischen Gang ihrer Entwicklung im Grunde genommen eins sind, will das Buch anhand von Texten mit ausführlichen Einleitungen und Interpretationen *den* Weg in die Philosophie darstellen. Die neue Bearbeitung erstreckt sich nur auf den „metaphysischen Anfang" oder den „ersten Gang" der Philosophie bis zum Auftreten des Sokrates. Diesem ersten Gang entspricht nach dem Verf. die gesamte Entwicklung der Philosophie im alten Indien und China, die deshalb hier parallel zur vorsokratischen Philosophie behandelt wird, während der „zweite, wissenschaftliche Gang" der Philosophie erst mit Sokrates und Platon beginne und ausschließlich abendländisch sei. Der „erste Gang" wird jedoch auch in der Spiegelung bei den Späteren (etwa bei Platon, Aristoteles, Dilthey, Schopenhauer) und in den Entsprechungen der mittelalterlichen oder neueren Philosophie dargestellt. — Einige Fragezeichen seien angebracht: etwa an

den Aussagen über Glaube und Wissen in der christlichen Philosophie (nach M. hat das Christentum überhaupt keine Philosophie hervorgebracht); oder wenn Nikolaus von Kues mit Giordano Bruno in eine Linie gestellt wird; oder wenn Eckehart nur in den Ausgaben von Pfeiffer und Büttner zur Sprache kommt. Die vollständige Vernachlässigung der für das Werden und die Entwicklung der indischen Spekulation bedeutsamen Sehnsucht nach Erlösung vom Kreislauf der Geburten kann nicht unwidersprochen bleiben. Obwohl das Buch in vieler Hinsicht reiche Anregung und Hilfe zum Verständnis schwieriger Texte bietet, dürften doch so voraussetzungsvolle Texte wie die Upanishaden und das Tao-te-king, die lange und komplizierte geschichtliche Einleitungen und Kommentare erfordern, nicht gerade den leichtesten Zugang zur Philosophie eröffnen, wie das durch den Ausdruck „Fibel" nahegelegt wird. Brugger

Wasmuth, E., Von der Wahrheit der Philosophie. 8° (77 S.) Köln 1952, Hegner. DM 3.80. — Das Bändchen, aus einem Vortrag an der Technischen Hochschule in Darmstadt hervorgegangen, arbeitet trefflich den Unterschied zwischen wissenschaftlicher und philosophischer Wahrheit heraus. Was die Kenntnis der Beziehungen zwischen den Dingen angeht, verhält sich der heutige Mensch zu den Alten wie ein Erwachsener zu einem Kind; es wäre aber töricht, zu denken, er sei damit auch „weiser als Sokrates". Das bessere Wissen hilft nichts zu der wesentlichen Aufgabe, die der Philosophie gestellt ist: ein gültiges Bild des Menschen zu zeichnen, ein Bild, das am Urbild des Menschen — und das ist Gott — sein Maß findet. Freilich entwerfen auch die Einzelwissenschaften, meist ungewollt und kaum bewußt, ein Bild des Menschen; von den Tatsachen her ist dieses allerdings nicht zu beweisen, und darum ist es Aufgabe der Philosophie, ihm gegenüber wachsam und kritisch zu sein. Denn „der Versuch der Menschen, ihr Bild mit den Mitteln der Erde und ohne Schau auf die Höhe, den Himmel, ... zu schaffen, führte in die Irre" (63 f.). Weil die Wahrheit der Philosophie es also mit dem Menschen zu tun hat, meint der Verf., habe sie, recht gesehen, nichts mit Gott zu schaffen (67). — Vielleicht will der Verf. damit nur sagen, Gott sei in der Philosophie nicht, wie in der Theologie, der gegebene Gegenstand, auf den sich das Fragen direkt richtet („subiectum scientiae", sagt Thomas), sondern nur insoweit erreichbar, als er Urgrund des Menschen und der Welt ist. Weil aber das philosophische Suchen nach diesem Urgrund trotz all seiner Unzulänglichkeit nicht einfachhin vergeblich ist, ist auch der Auffassung Jaspers', jegliche philosophische Wahrheit sei zum Scheitern verurteilt (52), nicht ohne Einschränkung zuzustimmen. de Vries

Sinclair, A., The Conditions of Knowing. 8° (260 S.) London 1951, Routledge and Kegan Paul. Sh 21.—. — Der Verf. ist Dozent an der Universität Edinburgh. Seine oft wiederholte Hauptthese ist: Was die Dinge für uns sind, das sind sie nur auf Grund einer subjektiv bedingten Auswahl und Gruppierung der Gegebenheiten (dependent on ways of selecting and grouping in attention). So beruht z. B. die Entwicklung, die wir feststellen, auf der subjektiven Auswahl bestimmter Data; ähnliches gilt von jeder Ordnung, von kausalen Zusammenhängen, räumlichen und zeitlichen Beziehungen usw. Auf Grund dieser These wird so ziemlich alles abgelehnt, was der Philosophie sonst als ausgemacht gilt: das Bestehen von Tatsachen, der Unterschied von Apriori und Aposteriori, von Erkenntnissubjekt und -objekt, sogar ein klarer Unterschied von Wahr und Falsch. Die Sprache ist das Mittel, andere zu veranlassen, ihre subjektive Auswahl und Gruppierung der Gegebenheiten zu ändern; wenn tatsächlich alle die gewünschte Haltung einnehmen, dann sagen wir, eine Behauptung sei bewiesen. — Ob der Verf. wohl selbst glaubt, daß er auch nur in diesem Sinn seine Behauptungen „bewiesen" hat? Gewiß beruht unsere Erkenntnis stets auf einer „Auswahl" und bleibt darum Stückwerk; aber ist deshalb das wenige, das wir erkennen, notwendig eine Verfälschung der Wirklichkeit? de Vries

Fraenkel, A. A., Abstract Set Theory (Studies in Logic and the Foundation of Mathematics). gr. 8° (X u. 497 S.) Amsterdam 1953, North-Holland Publishing Company. Fl 38.—. — Die Einteilung des Buches entspricht im wesentlichen der des ersten Teiles der bekannten „Einleitung in die Mengenlehre" des gleichen Verf. Das

1. Kap. entwickelt sehr klar die Grundbegriffe der Mengenlehre, und zwar semiaxiomatisch, d. h. die Axiome der Mengenlehre werden ohne eingehende axiomatische Untersuchung mit ihrer durch die Natur der Sache nahegelegten Begründung an den Anfang gestellt: das Axiom der Bestimmtheit, der Teilmenge, der Paarung, der Vereinigung, des Unendlichen, der Potenzmenge; aus diesen Axiomen wird unter Hinzunahme neuer Definitionen der gesamte Aufbau der Mengenlehre deduktiv abgeleitet. Dieses semiaxiomatische Vorgehen verbindet vorteilhaft größtmögliche wissenschaftliche Genauigkeit mit dem Bestreben zum Entgegenkommen gegenüber dem Leser (das Buch ist als Einführung für Mathematik- wie Philosophiestudenten gedacht); ein streng axiomatisches Verfahren würde weitgehend die mathematische Logik voraussetzen und so das Verständnis von vornherein erschweren. Das 2. Kap. behandelt ausführlich die Äquivalenz der unendlichen Kardinalzahlen (transfinite Zahlen) und ihre Arithmetik (Addition, Multiplikation, Potenzierung). Den Ordnungszahlen und der Theorie der wohlgeordneten Mengen gilt das 3. Kap. Der reiche Inhalt des Buches wird von einer bis zum Jahr 1946 fast vollständigen Bibliographie der allgemeinen Mengenlehre abgeschlossen; die Literatur zur logischen und philosophischen Problematik der Mengenlehre ist darin besonders berücksichtigt. — Die Mengentheorie findet in dem Buch F.s eine Darstellung, die nicht nur den Fachmann zufrieden stellt, sondern auch einem weitesten Leserkreis zugänglich ist. Die eigentlich logische und philosophische Problematik der Mengenlehre soll in einem angekündigten weiteren Werk „Foundations of Set Theory" ausführlich behandelt werden, zugleich mit einer Ergänzung der Bibliographie. Sein baldiges Erscheinen wird man nach der Lesung des vorliegenden Buches besonders wünschen. Richter

Scimè, S., Problemi dell'Essere (Problemi d'oggi, 3. Ser. 10). gr. 8° (136 S.) Padua, Cedam. L. 500.—. — Das Buch bietet eine umfassende Zusammenschau der Seinsphilosophie, wie sie unter Führung der christlichen Offenbarung von der Scholastik und besonders von Thomas von Aquin entwickelt worden ist. Dabei wird alles auf die Grundalternative: Monismus oder Dualismus zurückgeführt. Das vorchristliche Denken (damit setzt sich der Verf. immer wieder auseinander, während er das neuzeitliche Philosophieren nur gelegentlich und kurz erwähnt) kam entweder nicht über den Monismus hinaus, oder es konnte in Aristoteles den Dualismus nicht vollendet ausprägen, weil es noch nicht zum freien Schöpfer vordrang. Der Monismus vernichtet das Kontingente und das Absolute oder das Endliche und das Unendliche, deshalb auch das Sein und das Werden, schließlich ebenso das Ideale und das Reale oder das Subjekt und das Objekt; hieraus ergibt sich als letzte Folgerung die Auslieferung des Seins an das Nichts. Der Dualismus hingegen ist allein imstande, alle die genannten Spannungen unverkürzt zu wahren und damit das Sein selbst zur Fülle seiner Entfaltung zu führen. Letztlich liegt auch dem Dualismus ein Monismus zugrunde, der alle endlichen Zweiheiten auf die Einheit des unendlichen Ursprungs zurückführt. — Der Inhalt dieser klar geschriebenen und mit zwingender Logik fortschreitenden Schrift entspricht vielleicht nicht ganz dem Titel, weil hinter den (gewiß richtigen und bewiesenen) Thesen der scholastischen Seinsphilosophie die ihr zugrundeliegenden Probleme oder die ihr innewohnende Problematik nicht kraftvoll genug hervortritt. Lotz

Fischl, J., Logik. Ein Lehrbuch. Mit einem kurzen Abriß über Logistik. 2. Aufl. 8° (156 S.) Graz 1952, Styria. DM 9.—. — Man wird dem Verf. für die klare und übersichtliche Darstellung der immer noch für das Studium der scholastischen Philosophie und Theologie unentbehrlichen überlieferten Logik dankbar sein müssen, zumal sein Buch heute das einzige seiner Art in deutscher Sprache ist, das im Buchhandel erhältlich ist. Den üblichen Kapiteln über Begriff und Wort, Urteil und Satz, Schluß und Beweis hat der Verf. einen kurzen Anhang über die Logistik beigefügt, in dem die wichtigsten logistischen Zeichen erklärt werden; mit Recht warnt F. davor, die Bedeutung der Logistik für die Philosophie zu überschätzen. Weniger befriedigend ist der Abschnitt über die Methode der Forschung (124—128), wegen des unscharfen Begriffs der „Geisteswissenschaften" (denen sogar die Mathematik zugerechnet wird) und der zu wenig differenzierten Zuordnung der deduktiven Methode zu Mathematik, Philosophie und Theologie. Wir bemerken noch ein paar Kleinig-

keiten, die in einer Neuauflage leicht verbessert werden könnten: Der übliche Begriff der Eigentümlichkeit (was *allen* Individuen einer Klasse notwendig zukommt, und: was *nur* ihnen zukommt) ist in Wirklichkeit kein einheitlicher Begriff (42); Subkontrarietät und Subalternation von Sätzen verwirklichen nicht die Definition des Gegensatzes (76), dürfen also nicht als Arten des Gegensatzes bezeichnet werden (78 f.), die Implikation der Logistiker ist nicht dasselbe wie ein echter Bedingungssatz (149 f.). de Vries

Esser, G., S. V. D., Metaphysica Generalis in usum scholarum. 2. Aufl., gr. 8° (XVI u. 368 S.) Techny (Ill.) 1952, Mission Press. Doll. 4.—. — Der Aufbau dieser Ontologie ist der in der neueren Scholastik übliche. Der 1. Teil behandelt das transzendentale Seiende, mit den Unterteilen: 1. Das Seiende als solches, 2. die Weisen des Seienden (Akt und Potenz, Wesen und Dasein, das Mögliche), 3. die transzendentalen Attribute des Seienden, zu denen auch die Schönheit gerechnet wird. Der 2. Teil behandelt das kategoriale Seiende, mit den Unterteilen: 1. Die Kategorien, 2. Ursprung und innerer Aufbau des kategorialen Seienden (Ursachenlehre). Die Einzelausführung begnügt sich aber keineswegs mit einem schablonenmäßigen Weitergeben überlieferter Thesen. Es kommt dem Verf. vor allem darauf an, zu zeigen, daß die grundlegenden Begriffe und Aussagen der scholastischen Ontologie nicht willkürliche Begriffskonstruktionen sind, sondern durch das Gegebene selbst gerechtfertigt und gefordert werden. Gegenüber dem Bestreben nach kritischer Grundlegung tritt die kühne Spekulation zurück. In der Erörterung der scholastischen Streitfragen sucht E. den verschiedenen Standpunkten gerecht zu werden, legt ihre Gründe dar und beurteilt sie maßvoll; gelegentlich enthält er sich einer eigenen Stellungnahme, in andern Fragen gibt er der suarezianischen Auffassung den Vorzug. Eigenartig ist die Formulierung des „principium rationis realis": „Das Wesen ist Grund der Wesenseigentümlichkeiten" und seine Kennzeichnung als apriorisches Erweiterungsurteil (99—104); die Begründung berücksichtigt allerdings kaum dieses dem Bereich der logischen Reflexion angehörige allgemeinste Prinzip (das doch wohl streng analytisch ist), sondern mehr die Einzelsätze, in denen ein im Subjektsbegriff nicht enthaltenes reales Merkmal als wesensnotwendig ausgesagt wird, z. B.: Ein vernunftbegabtes Seiendes ist frei. Weniger befriedigend scheint uns auch die Zurückführung des Begriffs des transzendentalen Guten auf den des Zieles (finis); freilich wird diese Ableitung dadurch wieder in etwa zurückgenommen, daß die Gutheit als eine „absolute Qualität" bezeichnet wird (175) — was vielleicht nach der andern Seite zu weit geht. de Vries

Lyttkens, H., The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino. gr. 8° (493 S.) Uppsala 1952, Almqvist & Wiksells. Kr 18.—. — Die umfangreiche Uppsalenser Dissertation über den Analogiebegriff bei Thomas dürfte sowohl der erste eingehende Versuch aus protestantischer Feder auf diesem Gebiete sein wie überhaupt die einzige Monographie zum Analogieproblem, die sich dem ganzen Fragenbereich mit solch geduldiger und angespannter Energie widmet. Zunächst entwirft der Verf. ein Bild des geschichtlichen Werdens des Analogiebegriffs; manche seiner Untersuchungen, vor allem wohl zu Platon und Plotin, beruhen auf erstmaligen Erschließungen der einschlägigen Texte. Die nähere Eingrenzung des Themas bringt es mit sich, daß fast immer sofort auf die Analogie im Gott-Geschöpf-Verhältnis reflektiert wird. Trotzdem kommt sehr gut heraus, wie in der aristotelischen Philosophie der innerweltliche Zusammenhang Substanz-Akzidens der leitende ist, und in der nacharistotelischen griechischen Spekulation auch die Bemühung um ein synthetisches Verständnis der verschiedenen Seinsstufen. Bei Thomas selbst werden die logischen und ontologischen Wurzeln des Analogiebegriffs aufgedeckt, dann die typischen Deutungen, die seine Konzeption gefunden hat, bei Cajetan, Sylvester, Suarez und den Späteren. Die Darstellung ist hier sehr eingehend und bestätigt im wesentlichen die Ergebnisse der bisherigen philos.-geschichtl. Forschung. Höheres Interesse nimmt die Exegese der Thomasstellen selbst in Anspruch. Auch hier läßt sich freilich zunächst nur wenig über das allgemein Angenommene hinaus aussagen, jedoch führt die strenge Nähe zu den Texten dazu, die analogia attributionis bei Thomas, entgegen

der gewöhnlichen thomistischen Auffassung, auch als mögliche *innere* Analogie zu begreifen. Der faktische Gebrauch des analogischen Denkens bei Thomas in bezug auf das Verhältnis Gott-Geschöpf reduziert sich keineswegs auf die analogia proportionalitatis, sondern geht von der ausdrücklich immer wieder angerufenen Kausalbeziehung aus. Diese aber schließt eine attributio ein, und zwar mit formal eigentlicher „Verwirklichung" des „Seins" in beiden Analogaten. Wenigstens für den Seinsbegriff muß man also auch im Hinblick auf Gott an einer analogia attributionis intrinsecae festhalten; für die anderen „formae" läßt sich das nicht so leicht evident machen, außer man nimmt es direkt mit dem nicht einfachen Problem der perfectiones purae auf, was der Verf. nicht ausreichend tut. Aber er hat in kritischer Durchleuchtung der Thesen von Feckes, Penido, Ramirez u. a. gezeigt, daß sowohl die Proportionalitäts- wie Attributionsanalogie innere Analogien sein können, und damit bestätigt er auf Grund langwieriger und manchmal fast pedantischer Kleinarbeit an den Texten dasjenige, was die weniger eng thomistischen Schulen der Gegenwart für richtig halten. Zur analogia proportionalitatis bringt das vorletzte Kap. überreiches Material. Das „suo modo", wie Sein im Seienden sich je darbietet, läßt sich freilich nicht weiter aufhellen; man sollte mehr damit Ernst machen, daß die Analogie das unmittelbar Gegebene, Primäre ist, während „Gemeinsamkeit" und „Verschiedenheit" ihre abstrakten Aspekte sind. Gleichsam hinter sie zurückgreifen zu wollen, das wäre gegen den Sinn des Seinsbegriffs. Thomas hat diese Frage nun einmal noch nicht völlig zu Ende gedacht, was auch des Verf. Meinung zu sein scheint. Seine Dissertation verdient es, zu den zuverlässigsten Arbeiten über Thomas gerechnet zu werden (trotz einiger, wie noch nachbemerkt werden soll, Ungeschicklichkeiten und Unebenheiten im Gebrauch der scholastischen Terminologie) und dürfte in ihrer Art nicht so leicht überholbar sein. Ogiermann

Siewerth, G., Wort und Bild. Eine ontologische Interpretation. kl. 8° (51 S.) Düsseldorf 1952, Schwann. DM 3.50. — Zugrunde liegt als Thema wohl die thomistische Auffassung von der menschlichen Erkenntnis als Aktuierung der veritas ontologica der res sensibilis. Wenn die conversio ad phantasma in ihrer wesenhaften Bedeutung für den Begriff und damit für Logos und Wort hinzugenommen wird, ergibt sich die metaphysische Zuordnung von Wort und Bild. Tatsächlich wäre hier ein möglicher Ansatz konkreter, d. h. durch Sprache und Bild prinzipiell mitkonstituierter Ontologie zu suchen. Dabei zeichnet sich zugleich eine Phänomenologie und Metaphysik der Sprache ab, die ja in der gängigen scholastischen Philosophie bisher Desiderat geblieben ist, vom Geist konkreter Ontologie aber gefordert und wie von selbst entworfen wird. Zu dieser im Gegensatz steht zweifellos eine abstrakt typologisierende, etwa die Przywaras. Urteile allerdings wie das, Przywaras Analogia Entis sei „zu einer einzigen Fehldeutung des Aquinaten" geworden (44), bedürften doch einer sorgfältigen Begründung. Ogiermann

Pieper, J., Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation. 8° (192 S.) München 1950, Kösel. DM 6.80. — Die philosophische Frage nach dem Sinn der Geschichte ist von der Frage nach dem Ende der Geschichte untrennbar. Auf diese Frage kann uns aber nur die göttliche Offenbarung eine Antwort geben. Darum, meint P., müsse die Geschichtsphilosophie, wenn sie wirklich Philosophie, d. h. ein Fragen nach den Wurzeln der Dinge, sein wolle, auf die Offenbarung zurückgreifen; ja er meint, Ähnliches gelte von der Philosophie überhaupt; eine „reine" Philosophie höre auf, philosophisch zu sein (19). Tatsächlich ist denn auch die angeblich rein philosophische Geschichtsbetrachtung, soweit sie nicht zu bloßer Kultursoziologie geworden ist, säkularisierte Theologie. Insbesondere beruht der Fortschrittsoptimismus der Aufklärung darauf, daß die christliche Idee der überzeitlichen „Stadt Gottes" in die eines innerzeitlich zu verwirklichenden gesellschaftlichen Zustandes verkehrt wird. In sehr interessanten Darlegungen zeigt P., wie auch Kant — trotz gelegentlicher Selbstironisierung — diesem Fortschrittsoptimismus verfallen ist (106—126). Das dem christlichen Geschichtsbild wesentliche innergeschichtliche katastrophische Ende ist in diesem Optimismus ausgemerzt. Umgekehrt versteht der Geschichtspessimismus dieses Ende fälschlich als letztgültiges Ende. Das christliche Geschichtsbild ist — trotz der klaren Voraussicht der Kata-

strophe — nicht pessimistisch und bedeutet auch keineswegs Verzichtleistung auf innergeschichtliche Aktivität. Im letzten Abschnitt (139—164) sucht P. den Menschen unserer Zeit zum rechten Verständnis der Herrschaft des Antichrist als des innerzeitlichen Endzustandes zu führen. — Die ebensosehr von starker Gläubigkeit wie von nüchterner Sachlichkeit getragenen Ausführungen sind gegenüber rationalistischer Auflösung der christlichen Enderwartung wie gegenüber der phantastischen Apokalyptik der Sekten gleich bedeutsam. Nur wird man gerade im Sinn der christlich-abendländischen Überlieferung, auf die sich P. immer wieder beruft, diese Geschichtsbetrachtung nicht Geschichtsphilosophie, auch nicht „christliche Philosophie" der Geschichte, sondern Geschichtstheologie nennen. de Vries

Caudwell, Chr., Illusione e realtà. Saggio sulle origini della poesia. 8° (403 S.) Turin 1950, Einaudi. L 1500.—. — Caudwell ist Pseudonym des englischen Dichters und Kulturkritikers Chr. St. J. Sprigg, der sich 1935 der kommunistischen Partei anschloß und 1937 im Alter von 29 Jahren als Kämpfer in der Internationalen Brigade im spanischen Bürgerkrieg gefallen ist. Das vorliegende, aus dem Nachlaß veröffentlichte und von *D. Puccini* ins Italienische übersetzte Werk will eine Theorie der Kunst, insbesondere der Dichtkunst, auf der Grundlage des historischen Materialismus erarbeiten. Der Fehler aller „reinen Ästhetik" ist die Isolierung der Kunst von der Gesellschaft, die ihr Ursprungsort ist. Die Dichtung ist Mittel, kollektive Gefühle zu erregen. Sie schafft eine Illusion, die aber durch Weckung dieser Gefühle ganz der Realität, insbesondere dem wirtschaftlichen Leben, dient, z. B. durch Weckung der Arbeitsfreude für die Ernte. Darum ist die Dichtung wesentlich ökonomisch (40). So war es in der undifferenzierten Gesellschaftsordnung der primitiven Stämme. Die moderne Dichtung der in Klassen gespaltenen kapitalistischen Gesellschaft hat die Verbindung mit der Gesamtheit des Volkes und mit der Realität verloren, ist als Lyrik Luxus einiger weniger geworden. Von diesem Standpunkt aus schreibt der Verf. die Geschichte der modernen englischen Dichtung neu; charakteristisch ist schon die Periodisierung; er unterscheidet: die Periode der ursprünglichen Kapitalanhäufung, die der industriellen Revolution und die des Niedergangs des Kapitalismus. Die Zukunft gehört nach dem Verf. einer kommunistischen Dichtung, die als Dichtung der proletarischen Klasse beginnen und wieder den Zusammenhang mit dem realen Leben der neuen Gesellschaft finden muß. — Der begabte Verf. ist leider dem marxistischen Dogma völlig verfallen und vermag nur noch in den Kategorien des Klassenkampfes zu denken, die gewiß ungeeignet sind, das wahre Wesen der Kunst zu enthüllen. de Vries

Van der Kerken, L., S. J., Het Menselijk Geluk. 8° (X u. 256 S.) Antwerpen 1952, Standaard. Fr 120.—; geb. Fr 150.—. — Der Verf. wendet sich wieder der uralten Frage nach dem Glück des Menschen zu, die in der Existenzphilosophie durch das einseitige Hervorkehren negativer „Befindlichkeiten", wie der Angst, der Langeweile, des Ekels, zurückgedrängt worden ist. Wenn Aristoteles von Eudaimonie, Thomas von beatitudo spricht, so meinen sie nicht dasselbe; Aristoteles denkt an ein diesseitiges, Thomas an ein jenseitiges Glück. So könnte man meinen, im Christentum gebe es für den Menschen hier auf Erden nur die Erwartung. Das ist aber nicht so; es gibt auch eine wahre Glückserfahrung. Der Verf. will ihre wesentliche Struktur aufdecken. Glück ist nie Befriedigung nur einer Einzeltendenz, sondern erfüllt den ganzen Menschen. Darin kommt es mit der „Seligkeit" überein, die allein vollkommene Glückserfahrung ist. Doch ist ein unvollendetes Glück, das nicht bloße Täuschung ist, als eine Art Vorahnung und Vorgefühl der Seligkeit möglich; das endliche Objekt wird dabei transparent für die letzte Vollendung; darum kann der Mensch auch in kleinen, scheinbar belanglosen Dingen sein Glück finden. Subjektiv betrachtet, ist die Glückserfahrung kein objektloses Gefühl, sondern schließt die Erfahrung eines Gegenstandes ein. Auch ist sie nicht rein geistig, sondern wurzelt in der Sinnlichkeit und umfaßt so den ganzen Menschen: Vorstellung und Idee, geistige Freude und sinnlichen Genuß. Gegenstand der Glückserfahrung kann die Natur sein — hier finden sich feinsinnige Ausführungen über das rechte Wandern und Reisen —, darüber hinaus die Gemeinschaft mit dem Mitmenschen; seine letzte Ausweitung aber findet das menschliche Erleben erst, wenn es sich in die Sphäre des

Göttlichen erhebt. Im letzten Teil gibt der Verf. kluge Ratschläge zur Verwirklichung der Glückserfahrung. — So verbindet der liebenswürdige Verf. Phänomenologie und Spekulation, Wesenseinsicht und praktische Lebensweisheit, und das in einer edlen, wahrhaft schönen Sprache, die das Lesen zum Genuß macht.

de Vries

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Avicenna, Scientist & Philosopher. A millenary symposium ed. by G. M. Wickens. 8° (128 S.) London, 1952, Luzac. Sh. 15.—. — Auf Anregung von Prof. Arberry und unter Leitung von Prof. Wickens wurden in den Monaten Januar bis März 1951 zum Gedenken des nach der Mondjahrrechnung 1000. Geburtstages Avicennas eine Reihe von Vorträgen an der Universität Cambridge gehalten, die nunmehr zusammengefaßt in vorstehendem Bändchen veröffentlicht sind. Inhalt und Verfasser der einzelnen Beiträge sind folgende: I. Avicenna, sein Leben und seine Zeit von *A. J. Arberry*. II. Avicennas Stellung in der arabischen Philosophie von *J. L. Teicher*. III. Einige Gesichtspunkte von Avicennas Werk von *G. M. Wickens*. IV. Avicennas Einfluß auf das jüdische Denken von *E. I. J. Rosenthal*. V. Avicennas Einfluß auf die mittelalterliche naturwissenschaftliche Überlieferung von *A. C. Crombie*. VI. Avicenna und das westliche Denken im XIII. Jahrhundert von *P. Kenelm Foster O. P.* — Wie man aus dieser Inhaltsangabe ersieht, vermitteln diese Vorträge ein ziemlich abgerundetes Bild vom Leben und Wirken des Philosophen. Alle, obwohl für einen weiteren Zuhörerkreis bestimmt, zeigen eine beachtliche Höhe, wenn auch der Wert der einzelnen Beiträge, wie das immer bei solchen Veranstaltungen natürlich ist, verschieden ist. Am meisten haben uns die Ausführungen des Herausgebers, Prof. Wickens, über die Eigenart und Ursprünglichkeit gewisser Gedankengänge Avicennas zugesagt. Sie verdienen weitergeführt und zu einer größeren Arbeit entwickelt zu werden. Bezüglich der Bemerkungen über analogia entis S. 52 sei hier auf Proclos, Instit. *Theol.* 1 über das Eine, die Menge, das Viele, hingewiesen, wo dieselbe Frage unter etwas anderm Gesichtspunkt berührt zu sein scheint. Bei den cartesischen Anklängen an Gedanken Avicennas darf man auch an Einflüsse der Stoa denken, von der sich vielleicht mehr, als wir jetzt anzunehmen geneigt sind, in das Mittelalter gerettet hat, vgl. Schol 26 [1951] 126. — Das Büchlein als ganzes ist sicher geeignet, Interesse für den gewaltigen Vertreter mittelalterlichen Geisteslebens zu wecken und hoffentlich zu reger Mitarbeit an der dringend nötigen Ausgabe seiner Werke anzuspornen.

Kutsch

Joseph, H. W. B., Lectures on the Philosophy of Leibniz. 8° (190 S.) Oxford, Clarendon. Sh 15. —. — Die Vorlesungen, die der verstorbene Oxforder Professor 30 Jahre lang gehalten hat, wurden von *J. L. Austin*, mit einer Kapiteleinteilung und geringfügigen Änderungen versehen, zum Druck vorbereitet. Auf den ersten Blick fragt man sich vielleicht, ob es sich rechtfertigen läßt, die Zahl der vorhandenen Gesamtdarstellungen durch eine weitere zu vermehren, zumal die Literatur der letzten zwanzig Jahre nicht mehr verwertet ist. Bei näherem Zusehen schwindet dieses Bedenken jedoch schnell. Die Darstellung J.s ist in der Tat ausgezeichnet, leicht lesbar, soweit der Gegenstand es erlaubt, und nach den Quellen gearbeitet. Eine gute Kenntnis des aristotelischen und scholastischen Denkens, ohne die Leibnizens Lehren nicht verständlich gemacht werden können, kommt dem Verf. zustatten. Seine Kritik ist gesund und maßvoll, nötigenfalls, wie in dem Kap. über die physische Welt, aber auch eindringlich und scharfsinnig. — Nach einer kurzen Darstellung des Lebens und der Schriften wendet sich J. zuerst den Auseinandersetzungen Leibnizens mit der zeitgenössischen Naturwissenschaft zu. Dieses Kap. ist über die historische Fragestellung hinaus auch bedeutsam für das Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie überhaupt. Auch das nächste Kap. über die „Substanz und den Individualbegriff" ist von höchstem philosophischen Interesse. Im Kap. über die „Physische Welt" handelt J. über das Verhältnis von Substanz und Körper, über das Raum- und Kontinuumsproblem sowie über die Realität und Wirkweise der Körper. Das letzte Kap. „Freiheit und Übel" ist dem Theodizeeproblem gewidmet. Mit Recht weist J. hier auf die Abhängigkeit Leibnizens von Au-

gustinus hin, was auch Leibniz nicht verschwiegen hat. Hinzuzufügen wäre jedoch ein Wort über die Unterschiede zwischen Augustinus und Leibniz. Augustinus identifiziert nicht einfach Übel und Endlichkeit; diese ist nur der Ermöglichungsgrund jener. Auch ist nach ihm diese Welt zwar gut, ja dem Wort der Schrift gemäß sogar sehr gut, aber nicht die beste aller möglichen Welten. Brugger

Zocher, R., Leibniz' Erkenntnislehre. gr. 8° (34 S.) Berlin 1952, de Gruyter. DM 4.80. — Im 1. Teil behandelt Z., hauptsächlich im Anschluß an die 1684 entstandenen „Meditationes de cognitione, veritate et ideis", die innere Struktur der Erkenntnis nach Leibniz. Es geht vor allem um den analytischen Charakter des Urteils, um den Unterschied von vérités de raison und vérités de fait und um das Verhältnis des Satzes vom zureichenden Grund zu beiden Arten von Wahrheiten. Z. meint, zur Behebung gewisser Unebenheiten sei es nötig, bei Leibniz einen weiteren und einen engeren Sinn dieses Satzes zu unterscheiden. Sehr interessant ist das hier erstmals, und zwar in Faksimile, veröffentlichte, anscheinend aus den jungen Jahren Leibnizens stammende Blatt aus den Leibniz-Handschriften der Niedersächsischen Landesbibliothek in Hannover, auf dem er eine streng analytische Ableitung des Satzes vom Grund versucht (34). Entscheidend ist in diesem Beweis der Satz „Positis omnibus requisitis res est", in dem schon die ganze Zweideutigkeit des Leibnizschen Satzes vom Grund enthalten ist; denn faßt man die „requisita" als „praerequisita", so enthält der Satz keimhaft die Leugnung jeder echten Freiheit; rechnet man dagegen das Sein der „res" selbst mit zu den „requisita", so bleibt kaum mehr als eine Tautologie übrig. Im 2. Teil fragt Z. nach der Fundierung der Erkenntnis bei Leibniz. Es handelt sich dabei nicht so sehr um die logische Begründung als um die ontischen Grundlagen, namentlich der „ewigen Wahrheiten". Klar lehnt Leibniz die Abhängigkeit dieser Wahrheiten vom Willen Gottes ab. Anderseits gelingt es Z. nicht, nachzuweisen, daß sich die Auffassung von „Wahrheiten an sich", die sogar Gott selbständig gegenüberstehen, bei Leibniz findet (22). Es bleibt also die letzte Fundierung der Wahrheit im göttlichen Geist. de Vries

Schmidt, E., Hegels Lehre von Gott (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. II. Wissenschaftliche Monographien, 52). gr. 8° (260 S.) Gütersloh 1952. DM 18.—. — Das Werk stellt eine Umarbeitung und Erweiterung einer Dissertation aus den Kriegsjahren dar. Aber später erschienene Hegelliteratur ist (bis auf eine Schrift von G. Dulckeit) nicht berücksichtigt; ausländische Literatur kommt fast überhaupt nicht zur Auswertung. Daher vermißt man auch den Kontakt mit der modernen philosophischen Forschung, die doch gerade in der vergleichenden Interpretation Hegels mit phänomenologischer, existenzialphilosophischer und nicht zuletzt thomistischer Ontologie und Metaphysik neue Gesichtspunkte ergeben hat, besonders auch im Hinblick auf Hegels Gotteslehre. Aber es ist interessant, zu sehen, wie ein protestantischer Theologe Hegels Gottesbeweise positiv zu würdigen weiß (vgl. bes. 112 Anm. 24, 255 Anm. 71), wie er Kants „Zertrümmerung" der Gottesbeweise ablehnt (die ausführliche Darstellung der Antikritik Hegels an Kants Kritik der rationalen Theologie ist bezeichnend), wie er dem Problem intellektueller Gotteserkenntnis innerhalb protestantischer Theologie mehr Recht verschaffen möchte. In einem 1. Teil wird die Grundlegung der Hegelschen Gotteslehre, bes. Psychologie, Notwendigkeit einer Metaphysik, und die spezifisch hegelianische Forderung nach dialektisch-spekulativer Methode der Gotteserkenntnis behandelt, im 2. Teil die Gotteslehre Hegels selbst mit ihrer neuartigen Form der Gottesbeweise, der Wesensbestimmungen Gottes und seines Verhältnisses zur Welt. Die Vorwürfe, die S. gegen Hegel erhebt, sind die gewöhnlichen: Beeinträchtigung der Personhaftigkeit Gottes, rationalistische Auflösung der göttlichen Trinität, der Inkarnation und Erlösung, Panentheismus (bes. 255, 257). Diese Vorwürfe erfolgen thetisch von der christlichen Theologie her und nicht immanent-kritisch. Einzelne Hinweise darauf, daß Hegel mit der Bibel in Widerspruch stehe (205 Anm. 50. 208 Anm. 51, 252 Anm. 70 u. ö.), machen es sich methodisch sehr leicht. Immerhin läßt sich aus dem Buch ein Eindruck davon gewinnen, wie die Auseinandersetzung mit Hegel protestantische Forscher, auch wenn sie nicht direkt von Kierkegaard oder der dialektischen Theologie herkommen, zu bewegen vermag. Ogiermann

Laporte, J., Le coeur et la raison selon Pascal (Bibl. Philosophique 1). 8° (165 S.) Paris, Elzévir. Fr 375.—. — Diese Untersuchung über das Herz und die Vernunft gehört zu den besten Arbeiten über Pascal, die ich kenne. Sie zeichnet sich durch eine umfassende und tief eindringende Kenntnis der Quellen aus. Damit verbindet sich das Streben zur Objektivität, der unbedingte Wille, die Sache selbst genau so, wie sie wirklich ist, zum Sprechen zu bringen; gerade bei Pascal tut das wohl, weil doch manche unfreiwillig mehr oder minder voreingenommene Studien über ihn erschienen sind. Deshalb gelingt es dem Verf., sich von den beiden hier möglichen Extremen fernzuhalten; weder macht er Pascal zu einem abwegigen Irrationalisten, noch deutet er ihn im Sinne des echten Intellektualismus eines Thomas von Aquin. Eine Auslegung kann nach L. nur dann das Richtige treffen, wenn sie den für Pascals Denken doch sehr wesentlichen Einfluß des Jansenismus unverkürzt in Rechnung stellt und wenn sie zugleich den verschiedenen Abschattungen seines Gedankens das ihnen gebührende Gewicht zuteil werden läßt. Aus vielen sorgfältigen und eingehenden Analysen ergibt sich als abschließende Formulierung: Pascal vertritt einen Fideismus, aber von ziemlich eigenartiger Prägung; er dehnt das Ungenügen der bloßen Natur, das Augustinus für das Wollen angenommen hatte, auch auf das Erkennen aus. Sich selbst überlassen, verfällt die erbsündliche Vernunft dem Skeptizismus; zur Wahrheit kommt sie einzig dadurch, daß Gott sie durch den Instinkt und den Glauben führt. Dabei ist der Glaube nicht blinder Sprung, sondern auf seinem Höhepunkt Evidenz, eine Art von mystischer Schau, die im Wunder ihre Bestätigung findet. Die Vernunft stützt sich auf die Prinzipien, die erst der Glaube tragfähig macht, und schreitet dann in ihrer Wissenschaft zu zahllosen mathematischen und naturwissenschaftlichen Wahrheiten fort; auch dient sie der Verteidigung und Wegbereitung des Glaubens bei den Ungläubigen. — L. bietet ein folgerichtiges und einheitliches Pascalbild. Aber ist es nicht zu einheitlich? Beachtet es genug die Möglichkeit einander widerstreitender Tendenzen bei Pascal? Die Fragen erneuern sich auch am Ende dieser gründlichen Studie, weil man den großen Fragmentarischen nie ein für allemal wird bewältigen können. Lotz

Maceina, A., Der Großinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs. Mit einem Nachwort von Wl. Szylkarski: Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewskij und Solowjew. 8° (340 S.) Heidelberg 1952, Kerle. DM 12.80. — Über den Großinquisitor von Dostojewski ist viel geschrieben worden. Die Legende läßt sich psychologisch verstehen als Darstellung der Weltanschauung Iwans; sie kann auch als Polemik gegen Rom gedeutet werden. Beides ist richtig. Aber nach M. findet sich in ihr darüber hinaus auch die Geschichtsphilosophie Dostojewskijs. Sie ist eine symbolische Erweiterung des 4. Kap. des Matthäusevangeliums. In jedem Menschen kämpfen der Geist Christi und der Geist der Wüste miteinander, und dieser Kampf bestimmt auch den Verlauf der Geschichte. Christus ruft den Menschen zur Freiheit auf, zunächst auf Kosten seines irdischen Glücks, aber schließlich um seines wahren Glückes willen. Der Geist der Wüste, der Nihilismus, verspricht das irdische Glück, aber um den Preis der Freiheit und der Menschenwürde. Ganz allgemein verstanden ist diese Geschichtsauffassung ohne Zweifel richtig. Aber die besondere Form und Schärfe, so wie sie in der Legende erscheinen, hat der Kampf wohl erst in unseren Zeiten angenommen. — Das Nachwort zeigt, daß die Motive der Legende sich im Schrifttum Solowjews finden und daß darum Dostojewskij sie wohl von seinem jüngeren Freund übernommen hat. Allerdings dürfte Solowjew selbst diese Motive nicht erfunden haben. Sie klingen im zeitgenössischen Schrifttum, das sich unter dem Einfluß von Hegel und Schelling der Geschichtsphilosophie zugewandt hatte, mehr als einmal an. Brunner

Roos, H., S. J., Søren Kierkegaard og Katolicismen. 8° (58 S.) Kopenhagen 1952, Ejnar Munksgaard. Kr 6.50. — Der Vortrag „Kierkegaard und der Katholizismus", der im Januar 1952 in der Kierkegaardgesellschaft in Kopenhagen gehalten wurde, ist hiermit in Buchform erschienen. R. gibt eine nüchterne und kurze Darstellung der Tendenzen bei Kierkegaard, die sich dem Katholizismus besonders deutlich nähern oder sich von ihm entfernen. Als katholisierende Tendenzen werden behandelt: die Lutherkritik Kierkegaards, sein „Handlungsprinzip", seine Annäherung an die

„analogia entis" und seine Anerkennung einer objektiven Autorität in der Verkündigung des Christentums. Ohne die Bedeutung dieser Gedanken Kierkegaards herabzumindern, zeigt der Verf., daß man Ausdrücke wie „anima naturaliter catholica" von Kierkegaard nicht gebrauchen kann, da er in anderen Punkten den Katholizismus immer weiter abgelehnt hat. Hier wird besonders sein Antirationalismus, der sich allmählich ins Antiintellektualistische wendet, erwähnt. In seinem Kampfe gegen die dänische Staatskirche hat er sich von jeglichem Kirchenbegriff entfernt. Besonders wertvoll ist die Auseinandersetzung mit der subjektivistischen Glaubensbegründung Kierkegaards. Hier findet R. — wie übrigens auch H. Diem in seiner Abhandlung über die Dialektik Kierkegaards — eine Tendenz, die nicht nur vom Katholischen wegführt, sondern auch in einer für das protestantische Denken unhaltbaren Position endet und sich letztlich vom Christentum überhaupt trennt. Ganz willkürlich scheint also die Bemerkung G. Brandes, die R. erwähnt, nicht zu sein: „Durch ihn (Kierkegaard) ist das dänische Geistesleben in eine Äußerlichkeit getrieben worden, wovon der Sprung entweder in den dunklen Abgrund des Katholizismus oder auf den Gipfel, wo uns die Freiheit winkt, geschehen muß." — R. zitiert verschiedene Stellen aus den Tagebüchern, die in der bisherigen deutschen Kierkegaardliteratur weniger beachtet worden sind. Von besonderem Interesse ist die Untersuchung der katholischen Bücher, die Kierkegaard gelesen hat. Am Ende des Buches findet sich ein Katalog der wichtigsten katholischen Bücher, die Kierkegaard in seiner Bücherei besaß. Allein wegen dieser Untersuchung wäre eine Übersetzung ins Deutsche erwünscht. Martensen

Esistenzialismo Cristiano (Sonderheft des Archivio di Filosofia). gr. 8° (158 S.) Padua 1949, Ed. Liviana. L 500.—. — Das vorliegende Heft vereinigt mehrere Autoren (neben den Italienern stehen die beiden Franzosen *Marcel* und *Bréhier*), die positiv aufbauend, kritisch und historisch an das Problem des Existenzialismus im allgemeinen und des christlichen Existenzialismus im besonderen herangehen. Letzterer wird seinem Wesen nach vor allem in dem Beitrag von *L. Pareyson* untersucht. Der nicht-christlichen Richtung, die den Menschen von heute in seiner Krise absolut setzt, stellt er die christliche gegenüber, die die Krise des Menschen von heute auf die Natur des Menschen an sich zurückführt (vgl. 63). Schließlich läuft der christliche Existenzialismus auf die kritische Begründung der Aktualität des Spiritualismus hinaus (vgl. 67). Erst durch das existenzialistische Moment, das den Spiritualismus als Überwindung der gegenwärtigen Krise entwickelt, gewinnt dieser seine Aktualität; ebenso wird erst durch das spiritualistische Moment, das ein Sich-übersteigen des Existenzialismus in den Spiritualismus hinein besagt, jener wirklich theistisch und christlich. Was schon hier anklingt, daß nämlich sogar ein aus der Krise kommendes spiritualistisch-theistisches Philosophieren nicht mehr eigentlich Existenzialismus ist, wird noch schärfer von *Bongioanni* formuliert: Es kann sein, daß nur jene Richtung, die dem Religiösen fernsteht, heute authentischer Existenzialismus ist, während alle seine anderen Gestalten höchstens als Pseudo-Existenzialismen gelten können (vgl. 48). — Gemäß einer dem Ref. vertrauteren Terminologie geht es letztlich um das Verhältnis von Existenz und Sein. Wird das Sein von der Existenz verschlungen, oder wird die Existenz in dem ganz bis zu Gott hin entfalteten Sein begründet? Wir bekennen uns zu der zweiten Möglichkeit; dann aber bleibt wie oben die Frage, ob eine Philosophie des Seins im echten Sinne Existenzialismus sein kann. — Wie in der hier allein herausgegriffenen Grundfrage, leistet der Band auch sonst gründliche Arbeit, die zur Klärung schwieriger Probleme beiträgt. Eine wertvolle Beigabe ist ein Verzeichnis der italienischen Neuerscheinungen über den Existenzialismus von 1946 bis Anfang 1949. Lotz

Biemel, W., Le Concept de monde chez Heidegger (Philosophes contemporains 4). 8° (184 S.) Löwen 1950, Nauwelaerts. Fr 60.—. — In einer sorgfältig nachvollziehenden Studie führt B. zuverlässig in Heideggers Weltbegriff ein. Dabei folgt er vor allem den beiden Werken „Sein und Zeit" und „Vom Wesen des Grundes"; die in ihnen erreichte Entfaltungsstufe arbeitet er deutlich heraus, ergänzt sie aber zugleich durch die weiterführenden Ausblicke aus den späteren Schriften. Außerdem konnte er eine Reihe von noch ungedruckten Manuskripten zu Rate ziehen. Welt ist bei Heidegger wesentlich relativ zum Dasein; von diesem wird sie gebildet oder ent-

worfen. Das heißt aber nicht im Sinne eines unerleuchteten Idealismus, daß die Weltdinge nur Setzungen des Menschen seien; vielmehr sind sie auch unabhängig von ihm vorhanden. Denn Welt hat nicht einen ontischen, sondern einen ontologischen Sinn; es geht also um das Entwerfen nicht der einzelnen Dinge, sondern der Welt oder einer Welt im ganzen als des ermöglichenden Grundes, der die Dinge erst zu dem macht und als das erscheinen läßt, was sie innerhalb dieser Welt sind. Infolgedessen fällt die Explikation der Welt mit der Explikation der Transzendenz des Daseins, die sich nach Heidegger wesentlich auf Welt im ganzen richtet, zusammen. — Untersuchen wir weiter vordringend, wodurch das Dasein imstande ist, eine Welt und Welt-überhaupt zu entwerfen, so verweist das Problem der Welt auf das des Seins. Der Mensch entwirft Welt, weil er immer schon in der Offenheit des Seins steht. Nun ist aber die Problematik des Seins noch nicht in allem geklärt; deshalb bleibt auch der Weltbegriff von einer vorläufig nicht aufhellbaren Dunkelheit eingehüllt. Besonders eine Aporie ist hervorzuheben; in „Sein und Zeit", wo die Frage nach dem Sein ebenfalls schon die leitende ist, kreist alles um den Entwurf des Menschen, während es später das Sein ist, das den Menschen in das Da, d. h. in die Wahrheit oder Offenheit des Seins wirft. Die Abhängigkeit vom Sein, die das Wesen des Menschen ausmacht, ist das entscheidende Moment, das in Heideggers Entwicklung neu ans Licht gekommen ist (vgl. 86). — In einer kurzen kritischen Auseinandersetzung weist B. auf zwei Anliegen hin. In einem gewissen Gegensatz zu „Sein und Zeit", das nur die Zeug-Welt analysiert, hat sich Heidegger in seinen neueren Veröffentlichungen auch anderen Welten zugewandt. Nun erhebt sich die Frage, wie sich diese Welten zueinander verhalten und in welcher von ihnen (Welt des Zeugs, der Wissenschaft, der Dichtung usw.) die ursprüngliche Lichtung geschieht, die unser ganzes Dasein trägt. Außerdem stellt sich neu das Problem der Welt-überhaupt, die jetzt fast mit dem Sein selbst identisch ist. Das zweite Anliegen betrifft den Bezug des Daseins zum Seienden, der bei Heidegger ohne weiteres Uneigentlichkeit besagt. Dem hält B. entgegen, daß ein Bezug des Daseins zum Seienden auch auf die Weise der Eigentlichkeit möglich sei; zu einem Abgleiten in die Uneigentlichkeit komme es nur dann, wenn das Dasein selbst der bloßen Dinghaftigkeit verfällt und so sich mißversteht. — Nach des Ref. Ansicht wäre noch ein drittes Anliegen von großer Wichtigkeit, das in einer Bemerkung B.s sichtbar wird; er meint, es sei Heideggers Absicht, mit der Überwindung der traditionellen Metaphysik auch alle Trennungen und Abgrenzungen, die sie vollzieht, aufzugeben; dabei nennt er die Gegensatzpaare sinnlich—übersinnlich, Diesseits—Jenseits (vgl. 90). Von hier wird die Gleichsetzung von Welt und Sein zur Frage; wird die Welt auf das Sein hin erweitert, oder wird das Sein auf die Welt hin eingeengt? Je nach der Antwort, die man darauf gibt, wird auch die Transzendenz einen jeweils anderen Sinn gewinnen. Dabei könnte sich zeigen, daß doch nicht alle Unterscheidungen der überlieferten Metaphysik gänzlich entbehrlich sind. Lotz

Johanns, P., S. J., La pensée religieuse de l'Inde. Übers. v. L. M. Gauthier (Bibl. de la Fac. de Phil. et Lettres de Namur 14). 8° (224 S.) Löwen 1952, Nauwelaerts. Fr 140.—. — Das Buch ist der Niederschlag von Vorlesungen am Institut für Indische Literatur von Namur. Es stellt das religiöse Denken Indiens nicht nur, und zwar gründlich, dar, sondern weist auch immer wieder auf die Anknüpfungspunkte für das christliche Denken hin. In der Einleitung macht uns der Verf. mit den beiden grundlegenden Lehrunterschieden des indischen und christlichen Denkens bekannt. Die Hindus kennen keine Schöpfung aus Nichts, so daß Gott als Ursache der Welt sich notwendig irgendwie in die Welt hineinverwandelt, und sie kennen keine naturhafte Einheit von Leib und Seele, so daß die Seele ihrer Natur nach ein reiner Geist ist, der infolge früheren Tuns (des Karman) mit einem Leib verbunden ist. — In drei Büchern behandelt der Verf. den Vishnuismus, den Yoga und den Advaitismus. Trotz der Wesensunterschiede des metaphysischen Denkens zeigen die Mystik und das religiöse Leben im Vishnuismus und in der von ihm betonten Bhakti eine der unseren verwandte Auffassung. Der Yoga ist mehr Methode als Lehre. Sein Ziel ist die Befreiung der Seele von den drückenden Fesseln der materiellen Natur. Weg dazu ist die Selbstverleugnung. Der Verf. sieht darin das Streben des Menschen nach Wiederherstellung des Paradieszustandes. Trotz der bis ins einzelne gehenden Darstellung kommen die Grundgedanken des Advaitismus (Nicht-Zweiheit-Lehre) Shan-

karas klar zum Ausdruck. — Die Kenntnis, die dieses Buch über die Spekulationen der indischen Religionsphilosophie vermittelt, geht ganz erheblich über das hinaus, was man sonst, auch bei guten Autoren, zu lesen bekommt. Grund dafür ist nicht so sehr die (vorhandene) Fülle und Genauigkeit der Einzelkenntnisse als vielmehr die Beleuchtung, die der Verf. dem Stoffe von der Philosophie und Theologie der Scholastik her zu geben vermag. Brugger

Endres, F. C., Die großen Religionen Asiens. Eine Einführung in das Verständnis ihrer Grundlagen. 8° (187 S. u. 8 Tafeln) Zürich 1949, Rascher. Sfr 12.50. — Das Buch behandelt, zur Einführung für Nichtfachtleute, im ersten Drittel den Islam, im zweiten Drittel den Buddhismus, die E. aus eigener Anschauung kennt, und im letzten Drittel in sehr summarischer Zusammenfassung den Hinduismus, Dschainismus, Lao-Tse und den Taoismus, den Shintoismus und die Lehre des Kung-Fu-Tse. — Der Verf. will die Religionen ganz unvoreingenommen, ohne einen bestimmten religiösen Standpunkt betrachten, da er beides, wie es scheint, für unvereinbar hält. Seine besondere Vorliebe gilt jedoch dem Islam und dem Hinayana-Buddhismus. Infolgedessen wird er dem Mahayana und der Bhakti-Religion keineswegs gerecht. Es darf auch nicht verschwiegen werden, daß die Unvoreingenommenheit, deren er sich den nicht-christlichen Religionen gegenüber befleißt, der christlichen Religion und Kirche nicht im selben Maß zuteil wird. Das Urteil über die Kreuzzüge z. B. ist angesichts einer Religion, die den Glaubenskrieg verkündet und in die Tat umgesetzt hat, kaum begreiflich. Brugger

Isherwood, Ch. (Herausgeber), Vedanta und wir (Titel der amerikanischen Originalausgabe: Vedanta for the Western World). 8° (512 S.) Zürich 1949, Rascher. DM 21.—. — Das Buch ist ein Sammelband mit 68 Beiträgen von 17 Verfassern, darunter *Aldous Huxley* und *Vivekananda*. Sie sind der in USA erscheinenden Zeitschrift „Vedanta und der Westen" entnommen. Der Herausgeber hat dazu außer anderen Beiträgen eine Einführung geschrieben. Ziel des Bandes ist es, Einblicke zu geben in das religiöse Leben verschiedener östlicher und westlicher Vedanta-Anhänger. Drei Gedanken des Vedanta werden herausgestellt: Die wahre Natur des Menschen ist göttlich; der Zweck unseres Lebens besteht darin, diese göttliche Natur zu „verwirklichen" (im Sinne des englischen to realise = als lebendige Wirklichkeit zu erfahren); alle Religionen stimmen im wesentlichen überein. — Was das Christentum angeht, so sieht der Herausgeber nicht den grundlegenden Unterschied zwischen der übernatürlichen Teilnahme an der göttlichen Natur und einer angeblichen natürlichen Identität. Auch bezüglich der Einheit des mystischen Erlebnisses in allen Religionen finden sich die gewohnten Äquivokationen. Trotzdem soll nicht verkannt werden, daß die Beiträge eine starke und echte Zuwendung zum Ewigen und Absoluten bekunden. Brugger

v. Korvin-Krasinski, Cyrill, O. S. B., Die Tibetische Medizinphilosophie. Der Mensch als Mikrokosmos (Mainzer Studien zur Kultur- und Völkerkunde, hrsg. von A. Friedrich, 1). gr. 8° (XL u. 363 S.) Zürich 1953, Origo-Verlag. — *H. de Lubac S. J.* hat in seinem Buch über die Begegnung des Buddhismus mit dem Abendland (La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident, Paris 1952) auf die Bedeutung der Erschließung der geistigen Welt des Ostens für die abendländische Kultur und für die christliche Philosophie und Theologie hingewiesen. Es geht hier wahrhaftig um mehr als um die Befriedigung intellektueller Neugier oder um die längst fällige Abrundung unserer einseitigen Kenntnisse. Selbst wenn es nicht erwiesen wäre, daß schon in dem Urgestein unserer abendländischen Kultur mancher Einschlag östlicher Herkunft steckt (wie auch umgekehrt der Osten viel mehr vom Westen empfangen hat, als er meist wahr haben will), so können wir uns, auf dem Wege zur Ein-Welt-Kultur, nicht mehr der gebieterischen Notwendigkeit entziehen, jene Menschen forschend zu befragen, die mit uns mehr und mehr *ein* Schicksal tragen. Und je mehr die Kirche, unter dem unaufhaltsamen Druck der weltpolitischen Ereignisse, sich ihrer abendländisch-mediterranen Beschränkungen begibt und immer vorbehaltloser (soweit es um jene Bereiche geht, die einer Adaptation überhaupt offenstehen) zur Kirche aller Völker und Kulturen wird, um so unausweichlicher wird die Forderung, das geistige

Erbe dieser anderen Völker, zumal des asiatischen Großraumes, zu assimilieren oder zum mindesten aufzuschließen. Diese Aufgabe war dem christlichen Abendland schon lange gesetzt, eigentlich schon seit der ersten Berührung zwischen Okzident und Orient im 13/14. Jahrhundert und wieder seit der Erschließung Indiens, Japans und Chinas im großen Jahrhundert der Missionspioniere. Sie ist auch wiederholt angefaßt worden — de Lubac erzählt uns in seinem Buche die Phasen und Peripetien dieser oft abenteuerlichen Begegnung —, aber im Grunde müssen wir noch heute das wiederholen, was bereits im Jahre 1829 de Lamennais mit prophetischem Blick geschrieben hatte: „Es wird Zeit, daß die katholische Wissenschaft die reiche Ernte einholt, welche man ihr bereitet hat" (H. de Lubac, a. a. O. 188). — In diesen Zusammenhang haben wir das vorliegende Werk des Laacher Benediktiners K. zu stellen. Es ist in vielfachem Sinne ein ungewöhnliches Buch, geheimnisvoll wie das mystische Zeichen, das den Umschlag schmückt. Schon der Titel muß den abendländischen Leser schokieren, für den die Medizin zu den ausgesprochen positiven Wissenschaften gehört und sich mit allem Nachdruck von den — angeblich — luftigen Spekulationen der Philosophie fernhält. Aber es geht ja auch nicht um die Medizin des Abendlandes, sondern des geheimnisumwitterten Tibet, das seinerseits den Wissensschatz Alt-Indiens konserviert hat. Daß es in Tibet eine reich entwickelte medizinische Literatur gibt, war seit langem bekannt; der bedeutendste deutsche Fachmann auf diesem Gebiet, *W. A. Unkrig*, hat in einem einführenden Abschnitt des Buches (XV—XXXI) davon einen Überblick gegeben. Aber für den Abendländer bedeuten diese tibetischen und mongolischen Werke mit ihren schwerfälligen Titeln zumeist nur einen unverständlichen Wust von rätselhaften Bezeichnungen, Vorschriften und Praktiken. Aufgabe des vorliegenden Werkes ist es nun, den tragenden Sinn und das verborgene philosophische Fundament dieser medizinischen Vorstellungen und Anweisungen offenzulegen. Es zeigt, wie hinter dem Ganzen eine erstaunliche differenzierte und geschlossene Welt symbolisch-metaphysischer „Ideen" steht, die dem Abendländer nur deshalb so verschlossen ist, weil ihm einerseits die Kraft echten Symboldenkens verlorengegangen ist und weil ihm andererseits die letzten Prinzipien, aus denen nach tibetischer Anschauung die Gesamtwirklichkeit sich aufbaut, nie gezeigt wurden. Dieser Aufweis der letzten Seinsprinzipien — es sind drei: Chi (= „Luft"), Schara (= „Galle"), Badgan (= „Wasser") — und ihrer die verschiedenen „kosmologischen Seinsstufen" durchherrschenden und strukturierenden Kraft ist der Inhalt der beiden ersten Teile des Buches (1—162). Entscheidend ist dabei der (auch im Untertitel des Werkes ausgesprochene) Gedanke vom Menschen als Mikrokosmos, ein Ideenmotiv, das uns zwar bereits aus der abendländischen Überlieferung geläufig ist, das aber in dieser lamaistischen Metaphysik eine geradezu überwältigende Rolle spielt, wo es ebensosehr die medizinischen und kosmologischen wie auch die magischen und religiösen Vorstellungen und Übungen beherrscht. Die neun Seinsstufen, die alle im Menschen aufweisbar sind, haben ihre „exakten" Entsprechungen im Makrokosmos, und das Wissen um diese Korrelation ist für die mannigfachen medizinischen Anweisungen unentbehrlich. Demgemäß fügt der Verf. der Beschreibung der verschiedenen Stufen jeweils eine Schilderung der makrokosmischen Entsprechungen und der medizinischen Auswertung (letzteres nur ganz kurz) bei. Der 3. Teil des Buches wertet die so gewonnenen Erkenntnisse in Richtung auf eine „kosmologische Synthese" aus (163—230). Die Tatsache, daß es mittels der im analytischen Teil des Buches gewonnenen Erkenntnisse gelingt, die sonst unverständliche Lehre Tibets von den „fünf Elementen", den „fünf Charakteren", den „vier Grundfundamenten" und den „acht lamaistischen Kostbarkeiten" u. ä. m. innerlich einsichtig zu machen, bedeutet eine rückwirkende Bestätigung der metaphysischen Deduktionen. Wie wichtig diese Metaphysik für das Verständnis der tibetisch-altindischen Mythologie mit ihren Spekulationen von der Urwelt und dem Urmenschen ist, wird in den 13 Anhängen (231—280) gezeigt, wie auch sonst der Religionswissenschaftler und Mythologe in dem Werk viele wertvolle Anregungen finden wird. Den letzten Teil bildet ein „kritischer Rückblick" (281—335), der eine Reihe von methodologischen Fragen fortführt, die schon im Vorwort des Verf. angerührt worden waren. Vor allem geht es um das Problem der Kompetenz und Zuverlässigkeit der hier gebotenen Darstellung, die sich nicht so sehr auf die Einsichtnahme in die tibetisch-mongolischen Dokumente als auf den jahrelangen persönlichen Verkehr des Verf. mit einem

gebürtigen Burjaten, der nach seiner lamaistischen Ausbildung zum Westen kam und als hochangesehener Arzt in Polen lebt, berufen kann. Ohne Zweifel wirft diese Quellenlage manche ernsten Bedenken auf, deren sich der Verf. durchaus bewußt ist, — nicht zuletzt die Frage, in welchem Maße es ihm geglückt ist, dem orientalischen Inhalt eine westliche Form zu geben, ohne ihn zu verfälschen. Aber wie immer die Dinge hier liegen mögen, Philosophie, Ethnologie und Medizin, aber auch Religionsgeschichte und Theologie müssen dem Verf. für sein kühnes Unternehmen Dank wissen. Daß die minutiösen Analysen sich nicht leicht lesen lassen und daß der Leser mehr als einmal zum Anfang zurückkehren muß, um den verlorenen Zusammenhang wiederzufinden, liegt nicht am Stil der Darstellung, sondern an der für den Abendländer so verschlossenen Sprödigkeit des Stoffes. Um so mehr Respekt gewinnt man vor der Leistung, deren Frucht dieses Werk ist, wie auch vor der spekulativen Kraft jener Völker, der dieses hochentwickelte symbolisch-metaphysische System entsprungen ist. Dem Verlag gebührt für die vorzügliche Ausstattung des Werkes hohe Anerkennung. Die „Mainzer Studien zur Kultur- und Völkerkunde" haben mit diesem 1. Bd. einen glückverheißenden Anfang gewonnen.

Bacht

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Dampier, W. C., Geschichte der Naturwissenschaft in ihrer Beziehung zu Philosophie und Weltanschauung (Die Universität 25). kl. 8° (615 S.) Wien 1952, Humboldt. DM 17.50. — Als eingehende und ausführliche Geschichte der Naturwissenschaft füllt das Buch eine im deutschen Sprachgebiet in den letzten Jahren immer spürbarer gewordene Lücke aus. Die inhaltsreiche Darstellung, auch in der Übersetzung leicht lesbar, ist stets um Objektivität bemüht. Bei der Behandlung des Verhältnisses der Naturwissenschaft zu Philosophie und Religion wird dieses Ziel allerdings insofern nicht immer ganz erreicht, als mit dem naturwissenschaftlichen Ausgangspunkt des Verf. eine gewisse Einseitigkeit der Beurteilung und Bewertung wohl von vornherein gegeben ist. Auf die zahlreichen Fragen, die in diesem Zusammenhang angeschnitten werden, kann hier nicht eingegangen werden; hingewiesen sei nur auf eine gewisse Sympathie, die der Verf. trotz allem für Thomas und die Scholastik spüren läßt. Einige Versehen im Text: S. 28 Z. 7 v. u. muß es statt „ebenfalls" heißen „dagegen"; S. 480 Z. 21 nicht „136", sondern „137" (ein für Eddingtons Theorie wesentlicher Unterschied); S. 499 unten ist unverständlich, wie aus der Ablenkung eines Atomstrahls im inhomogenen magnetischen Feld das elektrische Dipolmoment von Molekülen bestimmbar sein soll; S. 519 Z. 13 sind statt „Billionen" wohl „Milliarden" gemeint.

Büchel

Jordan, P., Schwerkraft und Weltall (Die Wissenschaft 107). 8° (VIII u. 207 S.) Braunschweig 1952, Vieweg. DM 15.80. — Das Buch bringt in der ersten Hälfte eine Darstellung der Riemann-Einsteinschen Theorie, d. h. der Allgemeinen Relativitätstheorie mit ihren Voraussetzungen aus der Differential-Geometrie und der Speziellen Relativitätstheorie; die zweite Hälfte enthält im 4. Kap. die besonders von J. weitergeführte Theorie der veränderlichen Gravitationskonstanten, zu deren theoretischer Vertiefung und Begründung ein 3. Kap. über die von Kaluza und Klein begründete projektive fünfdimensionale Fassung der Relativitätstheorie vorgeschaltet ist, das jedoch zum Verständnis des 4. Kap. nicht vorausgesetzt wird. Aus zwei Gründen muß man auch vom naturphilosophischen Gesichtspunkt aus das Erscheinen dieses Buches begrüßen: Einmal bringt es vor allem im zweiten Teil eine übersichtliche Darstellung von Sachverhalten und Theorien, die man bisher meist nur durch das Studium der betreffenden Einzelveröffentlichungen kennenlernen konnte; sodann ist das ganze Buch in einer Art geschrieben, die bewußt versucht, „Beweise nicht durch Rechnen, sondern durch Verstehen zu erreichen" (V). Was das gerade bei der Allgemeinen Relativitäts-Theorie bedeutet, weiß jeder, der sich einmal mit den üblichen lehrbuchmäßigen Darstellungen dieser Theorie befaßt hat. Und es ist J. tatsächlich in einem erstaunlichen Maße gelungen, die (auch philosophisch) entscheidenden Grundgedanken aus dem sie umgebenden „Formelgestrüpp" (V) herauszulösen. Aus beiden Grün-

den bedeutet J.s Buch eine erfreuliche Ergänzung der gleichzeitig im gleichen Verlag neu herausgekommenen bewährten Darstellung der Relativitäts-Theorie aus der Feder v. Laues. Büchel

Fényes, I., Eine wahrscheinlichkeitstheoretische Begründung und Interpretation der Quantenmechanik: Zeitschr. für Physik 132 (1952) 81—106. — Dem Verf. geht es um den mathematischen Nachweis, daß die charakteristischen Züge der quantenmechanischen Statistik, in denen nach der gewöhnlichen Auffassung der grundsätzliche Unterschied zwischen der über einer deterministischen Grundlage aufgebauten klassischen und der wesentlich indeterministischen quantenphysikalischen Statistik zum Ausdruck kommt, sich rein aus der statistischen Betrachtungsweise ableiten lassen und über einen zugrundeliegenden Determinismus oder Indeterminismus nichts aussagen. So z. B. die Unschärfebeziehung (vgl. dazu *Herdan,* Naturwiss. 39 [1952] 350, *Fényes,* Naturwiss. 39 [1952] 568); in der Kritik des v. Neumannschen Beweises für die Unmöglichkeit verborgener Parameter (vgl. Schol 27 [1952] 225) wird dargelegt, daß, wenn der Beweis allgemeingültig wäre, auch bei Diffusionsvorgängen keine verborgenen Parameter vorliegen könnten, obwohl sie dort nach allgemeiner Auffassung vorhanden sind; auch von der Nichtanwendbarkeit der klassischen statistischen Mechanik wird gezeigt, daß sie in gleicher Form beim Versuch der Berechnung des Diffusionskoeffizienten auftreten müsse. Die Kritik an der herkömmlichen Auffassung vom Umschlagen der Zustandsfunktion im Augenblick der Messung (vgl. Schol 28 [1953] 169) und an den Heisenbergschen Betrachtungen über die prinzipielle Unmöglichkeit der gleichzeitigen genauen Messung von Ort und Impuls usw. scheint sich allerdings teilweise gegen Behauptungen zu wenden, die in dem zugrundegelegten Sinn von der indeterministischen Auffassung gar nicht vertreten werden. Ein Modell des Elektrons, das die Interferenzerscheinungen usw. verständlich machen würde, kann F. nicht angeben. Büchel

Götlind, E., Bertrand Russell's Theories of Causation (Inaugural Dissertation). 8° (164 S.) Uppsala 1952, Almqvist & Wiksell. — G. behandelt das Kausalitätsproblem bei Russell und bietet so dem Leser einen Durchblick durch dessen Erkenntnistheorie. Russells Denken erfuhr hinsichtlich dieses Problems wie überhaupt in philosophischer Hinsicht eine weitgehende Entwicklung und Änderung. Das Kausalitätsproblem begegnete Russell zuerst in The Principles of Mathematics (1902), wo er im Zusammenhang der Relationenlehre auch die Theorie der Kausalrelation allgemein ausgearbeitet hat. Hier steht er vollkommen auf dem Boden der klassischen Physik; er vertritt einen gewissen erkenntnistheoretischen Realismus, Determinismus im Sinn der Vorausberechenbarkeit und betrachtet nur physikalische Gesetze als eigentlich kausal. Dieser Determinismus wird dann auch auf den physiologischen und psychologischen Bereich ausgedehnt. Ein metaphysisches Kausalitätsprinzip ist nicht bekannt. Zur Begründung der Induktion fordert Russell in The Problems of Philosophy (1912) ein apriorisches Prinzip, welches jedoch weder bewiesen noch widerlegt werden kann, sondern lediglich als berechtigtes Postulat auftritt — weil wir eben das Wissen mehr wünschen als das Nichtwissen. Unter dem Einfluß der modernen Physik gibt er dann das Weltbild der klassischen Physik auf und vertritt erkenntnistheoretisch einen gewissen Phänomenalismus, ohne jedoch kritiklos allen angeblichen philosophischen Konsequenzen der modernen Physik zuzustimmen; so glaubt er auch nicht, daß durch die Unschärfebeziehung mehr als die Unmöglichkeit der Vorausberechnung bewiesen ist. — Der Wert des Buches liegt mehr in einer treuen Darstellung des Kausalitätsproblems bei Russell als in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Russellschen Denken. Richter

Nickel, E., Das „physikalische Modell" und die „metaphysische Wirklichkeit". Versuch einer Metaphänomenologie. 8° (99 S.) München/Basel 1952, Reinhardt. DM 4.20. — Der Verf. (Naturwissenschaftler) sucht zur Metaphysik durchzustoßen, um auf „metaphänomenologischer" Ebene die Fragen, die die heutige Naturwissenschaft aufgibt, einer Klärung zuzuführen. Die ersten Abschnitte des Büchleins umreißen den grundlegenden Unterschied zwischen physikalischem Modell und Ding an sich, Phänomenwelt und „Metaphysis": Das Modell ist nur *eine* Seite der Wirklich-

keit; aber auch das „Ding an sich" der Philosophen gibt diese nicht voll wieder. Die Fülle des konkreten Gegenstandes muß man „gegen die Skelettierung sowohl durch Naturwissenschaft als auch durch Philosophie in Schutz nehmen" (16); sein Wesen ist mit der — nicht summenhaft mißzuverstehenden — Gesamtheit der möglichen Formen gegeben, in denen es auftreten kann. Der 2. Teil über „die Welt als Äußerung metaphysischer Prinzipien" sieht nicht nur die Organismen, sondern auch die unbelebte Materie durch ein übermaterielles Prinzip geformt. Während der Biologe der organischen Entelechie die Materie der Physiker als Substrat zuordnen kann, ist die entsprechende Grundlage der Materie-Entelechie nicht erfahrungsgegeben; das ist aber kein Grund, sie zu leugnen. Metaphysische Forschung ist nun einmal für eine tiefere Welterklärung unabdingbar, da „im Phänomen das metaphysische Innen transparent wird" (47). Besonders gilt das für das finale Naturgeschehen. Von hier aus nimmt der Verf. auch zur Möglichkeit des Wunders Stellung: Die „Metaphysis" ist „das eigentliche bewirkende Innen, eine Realität, die sich je nach dem zwischengeschalteten Gitter (unserer raumzeitlichen Erfahrung) als eine ganz bestimmte Diesseitigkeit auswirkt" (52); das Wunder bedeutet dabei „ein partielles Auswechseln des Determinationsgitters" (48). In einem „fast unerhofften Höhenflug" (62) führt die weitere Betrachtung zum letzten Grund der Welt und der „Metaphysis", zu Gott und dessen schöpferischen Ideen. Die vielen Anführungszeichen erinnern an einen Satz von H. Scholz (Geschichte der Logik 63 f.): „Jedes Anführungszeichen ist ein Symptom für etwas, was nicht erledigt ist." Aber gerade in dieser Unfertigkeit wirkt das mit Eifer und Wagemut geschriebene Büchlein anregend. Pohl

Wenzl, A. (Herausgeber), Hans Driesch, Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute. gr. 8° (221 S.) München 1951, Reinhardt. DM 9.—; geb. DM 12.—. — Im Jahre 1951 waren 10 Jahre vergangen seit dem Tode jenes Mannes, der durch seine bahnbrechenden biologischen Forschungen ebenso wie durch sein klares und tiefes naturphilosophisches Denken von einzigartiger Bedeutung für die neuere organische Naturphilosophe geworden ist. Eine Reihe berufener Kenner Drieschs lassen Forschen und Leben dieser vorbildlichen Persönlichkeit in ihren Beiträgen zu obigem Gedächtnisbuch wieder erstehen. Wegen vieler persönlicher Notizen ist besonders der Beitrag von *Margarete Driesch*, der Lebensgefährtin des großen Biologen, wertvoll. *G. v. Natzmer* umreißt die biologische Problemstellung durch Driesch und ihre Weiterentwicklung. *U. Schöndorfer* erörtert die Bedeutung des philosophischen Werkes. Den umfassendsten und zweifellos auch wichtigsten Beitrag liefert *A. Wenzl* in seiner Untersuchung „Drieschs Neuvitalismus und der philosophische Stand des Lebensproblems heute". W. gibt nicht nur einen klaren Durchblick durch die Hauptprobleme und Hauptentscheidungen Drieschs, sondern führt die naturphilosophische Diskussion über das Lebensproblem eigenständig weiter unter besonderer Berücksichtigung der neuen Kampfansage gegen den Vitalismus z. B. durch L. v. Bertalanffy, Ballauf, A. March. Bei der Darlegung der Wirkweise der Entelechie kommt W. neben der „Suspensionshypothese" und „Virtuellitätshypothese" (Drieschs realisierte Bedingungsgleichungen) zu einer neuartigen Möglichkeit (115), die er „mikrophysikalische ‚Freiheits'-Hypothese" nennt und als „Steuerung durch Auswahl physikalisch noch unbestimmter Möglichkeiten und Verstärkerwirkung" (118) definiert. Ergänzend kommt eine „Hypothese der Schaffung organischer Substanz im Rahmen des mikrophysikalischen Spielraums" hinzu. Ein Briefwechsel zwischen Driesch und dem in vielen Punkten geistig mit ihm verwandten A. Mittasch (katalytische Kausalität) und ein Verzeichnis der Schriften Drieschs beschließen das wertvolle Gedächtnisbuch, das nicht nur interessante historische Einblicke bietet, sondern vor allem geeignet ist, die Gegenwartsbedeutung Drieschs darzutun. Haas

Schrödinger, E., Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet (Sammlung Dalp, 1). 2. Aufl. kl. 8° (132 S.) München 1951, Lehnen. DM 5.40. — In weiser Zurückhaltung will der Verf. von „seiner vergleichsweise einfachen und bescheidenen Wissenschaft (der Physik) aus" (13) nur einen Beitrag zum Problem, nicht eine eigentliche Lösung des Lebensproblems bringen. Zuerst behandelt er die Frage, warum ein Organismus eine verhältnismäßig grobe Struktur besitzen muß, „damit man einigermaßen genaue Gesetze mit Erfolg auf ihn anwenden kann"

(29); dies hängt letztlich mit der Atomstatistik zusammen. Er muß vor „einzelatomigen" Zufälligkeiten geschützt sein. Dennoch kennt die heutige Biologie Vorgänge, bei denen sehr kleine Atomgruppen von ausschlaggebender Bedeutung sind, die, physikalisch betrachtet, viel zu klein sind, um exakte statistische Gesetzmäßigkeiten erkennen zu lassen. Im Vererbungsmechanismus treten uns solche Verhältnisse entgegen. So entsteht also die Frage (67): „Wie können wir vom Gesichtspunkt der statistischen Physik aus die beiden Tatsachen in Einklang bringen, daß die Genstruktur aus einer verhältnismäßig kleinen Anzahl von Atomen zu bestehen scheint und trotzdem eine höchst regelmäßige und gesetzmäßige Wirksamkeit ... entfaltet?" Die Antwort lautet: Die rätselhafte biologische Stabilität dieser Strukturen beruht auf der Stabilität des Molekülverbandes. Das starke Band zwischen den Atomen im Molekülverband — ein Rätsel für die klassische Physik — ist durch die Quantentheorie verständlich gemacht worden. So ist z. B. einer der bedeutendsten Vorgänge der Vererbung eng mit der Grundlage der Quantentheorie verwandt. Es läßt sich nämlich eine unmittelbare Beziehung aufweisen zwischen „Quantensprüngen" und Mutationen (ausgebaut von dem deutschen Physiker Delbrück). Der Verf. folgert daraus, „daß die lebende Materie zwar den bis jetzt aufgestellten ‚physikalischen Gesetzen' nicht ausweicht, wahrscheinlich aber doch bisher unbekannten ‚anderen physikalischen Gesetzen' folgt ..." (96). Diese anderen Gesetze sind aber im Grunde nichts anderes „als wiederum das Prinzip der Quantentheorie" (115); der Organismus unterscheidet sich infolgedessen vom Uhrwerk nur in der merkwürdigen Verteilung der „Zahnräder" und durch die Tatsache, „daß das einzelne Zahnrad nicht ein plumpes Menschenwerk ist, sondern das feinste Meisterstück, das jemals nach den Leitprinzipien von Gottes Quantenmechanik vollendet wurde" (121). — Da der Verf. auch die Entelechie, die er allerdings als „unkörperliche, übernatürliche Kraft" mißversteht (99), ablehnt, tun wir ihm keinen Zwang an, wenn wir ihn zu den „Maschinentheoretikern des Lebens" rechnen und gegen ihn all das vorbringen, was gegen diese Theorie gesagt werden muß: Nichtbeachtung des Ganzheitscharakters des aus heterogenen Teilen bestehenden und final sein relatives Lebensoptimum anstrebenden Organismus, Nichtbeachtung der Pluripotentialität embryonaler Zustände und der Regenerationsfähigkeit des Organismus usw. Im Epilog vertritt der Verf. einen Pantheismus Huxleyscher Färbung. Haas

Conrad-Martius, H. und Emmrich, C., Das Lebendige; die Endlichkeit der Welt; der Mensch. Drei Dispute. 8° (171 S.) München 1951, Kösel. DM 5.80. — In diesen Gesprächen erweist sich C.-M. wiederum als Naturphilosophin, die mit einem heute seltenen Blick für die Wesensgehalte der naturwissenschaftlichen Tatsachen begabt ist. Daß sie diese Gespräche mit einem Naturwissenschaftler von Fach führen kann, darf als Zeichen gewertet werden, daß auch die Fachwissenschaftler wieder hellhörig für die Tiefendimensionen ihrer Tatsachen werden. Die Gespräche wollen verständlich machen, daß es neben der Erkenntnis der experimentellen Naturwissenschaften auch noch eine ebenso berechtigte „auf das Wesen der Natur und aller ihrer Bestände abzielende Forschung" (15) gibt; diese ist — nach dem Zeugnis der Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts — oft mißachtet worden; und auch wo heute auf naturwissenschaftlicher Seite wieder „Metaphysik" versucht wird, zeigt sich oft die „ontologische Schwäche" (23), weil transphysische Probleme mit Denkmitteln der Physik bewältigt werden sollen. An Hand einer Definition des Lebens durch den Botaniker Brünning (Leben als spezifische Systemgesetzlichkeit) wird das Lebensproblem und das Wesen der Entelechie (als gänzlich zu objektiver Wirkmächtigkeit gewordener Plan, 49) in lebendigem Gespräch entwickelt. Im 2. Disput geht es besonders um die Bedeutung des Raumproblems in der klassischen und der neuen, quantentheoretischen und relativitätstheoretischen Physik im Lichte wesensontologischer Betrachtung. Das Ergebnis des Gespräches faßt der eine Gesprächspartner folgendermaßen zusammen: „So erlauben Sie mir, daß ich zum Abschluß unseres Disputes sage, daß die Konzeption einer grenzenlosen, aber endlichen Welt, die Konzeption eines gekrümmten Raumes, auf die erstaunlichste Weise drei Forderungen erfüllt. Sie genügt den Forderungen der Physik und Mathematik, sie genügt den Forderungen der Realontologie, sie befriedigt das naive Gefühl" (111). Das letzte Gespräch behandelt die brennende Frage der Abstammung des Menschen. Zuerst wird klargestellt,

daß der ganze Streit zwischen Evolutionisten und Mechanisten nur möglich war, weil beiden der metaphysische Boden längst verlorengegangen war. Sodann werden die Fragen nach der Bedeutung der missing links, der Selektion, der Mutation u. a. erörtert. Bezüglich der Herkunft des Menschen stellt C.-M. eindeutig fest: „So wenig wie es einen sogenannten Vormenschen oder den ‚Menschenaffen auf dem Wege zum Menschen' geben kann, so wenig kann es ein Mischwesen von Affe und Mensch geben" (156). Das hat seinen Grund in den Wesensgrenzen zwischen Tier und Mensch; sie unterscheiden sich nicht wie zwei Arten, sondern wie zwei Reiche (159). Das Gespräch endet mit der an die letzte Problematik grenzenden Frage: Wie gelangt die persönliche „Seelenentelechie" des Menschen zu ihrem Leibe? (170). — Wenn auch manche Stellen etwas überspitzt formuliert erscheinen (z. B. 123, daß die scholastischen Schulen zu formaler Begriffsspalterei entartet seien; oder 149, die Selektionstheorie sei — auf die Geschichte der Natur im großen angewandt — ein großer Unsinn), so glauben wir doch, daß diese ebenso klaren wie tiefschürfenden Gespräche berufen sind, manchem „wesensblinden" Naturwissenschaftler die Augen für eine neue Welt zu öffnen. Haas

Siegmund, G., Der Mensch in seinem Dasein. Philosophische Anthropologie. 1. Teil. 8° (250 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 8.80. — Ders., Der kranke Mensch. Medizinische Anthropologie. 8° (303 S.) Fulda 1951, Fuldaer Verlagsanstalt. DM 8.80. — Die beiden an Umfang kleinen, an Gehalt reichen Bände gleichen sich — aufs Äußere gesehen — fast wie eineiige Zwillinge, obwohl sie nicht einmal in gleichem Verlag erschienen sind. Das entspricht wohl der Absicht des Verf., sie zusammen mit zwei weiteren Teilen, die er ankündigt, als ein einheitliches Ganze erscheinen zu lassen, dessen eine und gleiche Kernfrage immer die philosophische Grundfrage ist und sein soll: Was ist der Mensch? Der erste Teil dieser ‚Philosophischen Anthropologie', dem das erste Bändchen — mit seinem nicht genau entsprechenden Titel — gewidmet ist, befaßt sich größtenteils mit grundsätzlichen und grundlegenden Erwägungen. Gleich das 1. Kap. zeugt von echt philosophischem Blick und Griff, indem es vor die Frage nach dem Menschen die Rückvorfrage stellt, was es um das Fragen des Menschen überhaupt ist: seine natürlichen Voraussetzungen und Antriebe, seine phasenweise Entwicklung, seine Reizbedingtheit in Einzellagen, seine Verwicklungen in der immer wiederkehrenden, sich steigernden und verschärfenden Frage-Not unter dem wachsenden Erwachen des Geistes und seiner Fragekraft. Der Expansion des Fragens entspricht eine steigende Konzentration auf die Selbstfragwürdigkeit des Menschen, im Doppelsinn des Wortes: *frag*würdig und frag*würdig*. Dahin zielt das 2. der einleitenden Kapitel, die sich mit der Problematik des fragend selbstgefragten Menschen befassen: die Frage des Menschen nach seinem Wesen. Das Fragesubjekt erfährt sich in immer neu ansetzenden Fragen nach sich selbst als geworden-werdendes, sich wandelnd-beharrendes unter Schicksal und Selbstentscheidung und stößt damit auf die tieferen Fragen nach seinem Wesensgrund, in dem ihm Grenze und Weite seines Selbst als Maß vorgegeben ist (Kap. 3). Die Natur-Geist-Spannung im Menschen, die damit zum Thema wird (Kap. 4), erweist sich als das tragende und dynamische Grundverhältnis im Prozeß der Selbstwerdung des Menschen (Kap. 5). Angefangen von der Frage nach der Wesensbestimmung des Menschen ziehen sich durch das ganze Buch — verstreut, aber nicht zufällig eingestreut — Hinweise auf geschichtliche oder zeitgenössische philosophische und vorphilosophische Anthropologie. Ein besonders ausführliches Kapitel — das vorletzte des Buches — bringt eine systematisch-kritische Übersicht über „drei monistische Verkürzungen des Menschenbildes" (das materialistische, das idealistische und das biologistische). Ergänzungen dazu — so namentlich auch über existentialanthropologische Versuche der jüngsten Zeit — sind ins Schlußkapitel über den ‚Einen Menschen' eingearbeitet, dessen Wesensbild vom Verf., entsprechend der Grundhaltung des ganzen Buches, so skizziert wird, daß ebenso einem metaphysikscheuen Phänomenmonismus wie einem allzu eilfertigen Systemwillen gesteuert sein soll. Desiderata anzumelden oder gar ein abschließendes Urteil zu fällen, wird man sich versagen müssen, wenn man dem noch ausstehenden zweiten und dritten Teil des Werkes — ‚Mensch und Tier'; ‚Die Natur des Menschen' — nicht vorgreifen will. Nur möchte man aus dem sympathischen Interesse heraus, das der schon vorliegende Teil geweckt hat, das eine wünschen:

daß die systematischen Linien in der so reich bestickten Webearbeit des ungemein belesenen Verfassers leichter für den Leser und Bewunderer erkenntlich blieben. — Das zweite der hier anzuzeigenden Bändchen — dem ersten an Stoff- und Gedankenfülle, an synthetischer Kraft und fesselnder Darstellung ebenbürtig — greift ein Thema aus der Spezialanthropologie heraus: ‚Der kranke Mensch'. Der Verf. hätte das Zitat aus Aristoteles von der Begegnung zwischen Naturphilosophen und philosophischen Ärzten „auf halbem Wege" (74) geradezu als Motto seiner ‚Medizinischen Anthropologie' wählen können. Vergleicht man die Zeit, da Gutberlet sein Buch ‚Der Mensch' schrieb, mit derjenigen, da sein zweiter Nachfolger auf dem gleichen Lehrstuhl seine anthropologische Reihe eröffnet, so gewahrt man einen Umbruch, von dem das hippokratisch-philosophische Selbstbekenntnis einer Autorität wie August Bier so eindrucksvolles Zeugnis gibt (vgl. 87). In der älteren deutschen Naturphilosophie vertieft ansetzend, in der romantischen Philosophie und im deutschen Idealismus erst vollends nach seinem philosophischen Rang erkannt, ist das Thema vom kranken Menschen in der Zeit des Umbruchs nach dem ersten Weltkrieg zu einer Aktualität gelangt, von der eine schier unübersehbar gewordene Literatur nur erst das Teilzeugnis ist. Der Ruf nach der Anthropologie in der heutigen Medizin — einer der vielen, die aus der Fragenot von Sonderwissenschaften kommen, die es letztlich mit dem Menschen zu tun haben — ist oft gehört aber nur selten von Philosophen beantwortet worden, die sich tief genug in die Erkenntnisse und Probleme der heutigen Medizin eingearbeitet haben. Darin aber liegt offensichtlich ein Hauptvorzug der Medizinischen Anthropologie des Fuldaer Philosophen. Die vorausgegangenen Teilveröffentlichungen im PhJb und in den StimmZeit haben bei Medizinern wie bei Philosophen und — obwohl sie vom Theologischen meist absehen — nicht zuletzt auch bei Theologen nachweislich ein gutes Echo gefunden. Über die Genesis der in diesem Buch gesammelten und zu einer locker gefügten Einheit verbundenen Artikel und Vorträge erfährt man aus den beiden Vorworten, dem des Verf. und dem des Vorsitzenden der Fuldaer St.-Lukas-Gilde, einige Angaben, die das Vertrauen in die Arbeit und Nacharbeit eines ‚nonum prematur in annum' wecken. Das einleitende Kapitel über „Die Frage nach dem kranken Menschen" führt in die Grundlagenkrisis der jüngsten Medizin und die Bestrebungen zu einer Neuorientierung als Ganzheitsmedizin, von der auch die psychosomatische und somatopsychologische Medizin nur Teilbetrachtungen wären. Es dürfte sich empfehlen, zu diesem Kapitel die untereinander gegensätzlichen Standpunkte von *K. Jaspers* und *V. E. Frh. v. Gebsattel* im ‚Studium Generale' 6 (1953) H. 8 zu vergleichen. Der ‚Stilwandel' der Medizin durch die ‚Einführung des Subjektes' rührt noch nicht an die tieferen Probleme der „Wertung des kranken Menschen" (Kap. 2), die sich als Kriterium der Kulturhöhe und des Kulturverfalls durch die Menschheitsgeschichte bis zu den schauerlichen Enthüllungen im Nürnberger Ärzteprozeß verfolgen läßt. Die Frage nach dem „Sinn der Heilkunde" (Kap. 3) und die damit zusammenhängende Bestimmung der Sinnstruktur ärztlichen Handelns und der „Aufgabe des Arztes" (Kap. 4, in dem namentlich Georg Volk sehr zu Wort kommt) hängen aufs engste zusammen und lassen vor allem deutlich werden, wie sehr sich das vom Eros bestimmte hippokratische Ärzteideal von dem Ethos und der Ethik einer christlich, d. h. durch die Agape bestimmten Humanmedizin noch unterscheidet. Um die Kernfrage der philosophischen Wesensbestimmung von Gesundheit und Krankheit kreisen die vier nächsten Kapitel (5—8). Der ontisch-dynamische Begriff der Gesundheit als schwebender Harmonie der Organe und Funktionen im vitalen Insgesamt des Organismus ist die Norm, an der das formal private, real konträre Wesen der Krankheit als „Entordnung" gemessen sein will. Das Problem der Norm — generell gesehen — kommt leider etwas kurz weg (94 f.). Ausführlich aber kommen die Wandlungen im Krankheitsbegriff übrigens korrelativ zu richtigeren medizinischen Vorstellungen vom Menschen (vgl. dazu *Th. v. Uexküll*, Über das Menschenbild in der heutigen Medizin: Studium Generale 6 [1953] 476 f.) — zur Sprache. „An der Bewertung und Behandlung des Fiebers ist der jeweilige Krankheitsbegriff am leichtesten ablesbar" (125). Der Funktionsbegriff der Krankheit als einer Störung, die von der Natur selbst wieder in den Dienst ihres Heilstrebens einbezogen wird, wird tiefenmedizinisch aufgedeckt und an Beispielen veranschaulicht. Der Sucht als „seelischer Entordnung" ist ein eigenes Kapitel (6) gewidmet, ein Gegenstück zu den

(auch ethnologisch und kulturgeschichtlich eingehend belegten) Ausführungen über gesundheitsschädliche Folgen des Wohllebens im Kapitel (6): Krankheit und Zivilisation. Die zwei wertvollen Kapitel über „Schmerz" (10) und „Schmerzverarbeitung" (11) lassen vor allem an der personalen Seite des Schmerzproblems die Aporien einer rein medizinischen oder auch rein philosophischen Auffassungsweise erkennen. Der Schmerz ist zwar „der Prüfstein für das Eigentliche und Tiefste im Menschen" (253, nach Buytendijk), aber letztlich in seinem Sinn theologisch zu deuten, wie es *W. Gut* unlängst noch wieder in seiner Züricher Rektoratsrede („Die Deutung des Schmerzes"; siehe Universitas 8 [1953] 805 ff.) gut herausgestellt hat. Zusammen mit den zwei vorletzten Kapiteln über „Genesung" (13) und „Sterben" (12) — man beachte die Umstellung! — ist diese ganze Schlußpartie des Buches nicht zuletzt auch für die Pastoraltheologie ein sehr dienlicher Beitrag. Ternus

Willwoll, A., Psychologia metaphysica in usum scholarum (Institutiones Philosophiae scholasticae 5). 2. Aufl. gr. 8° (198 S.) Freiburg—Barcelona 1952, Herder. Pes 60.—; geb. Pes 80.—. — Ders., Seele und Geist (Mensch, Welt Gott 4). 2. Aufl. gr. 8° (226 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 12.—; brosch. Studentenausg. DM 8.—. — Nach einleitenden Fragen über Sachbereich und Methode der Psychologie handeln die drei Hauptteile der lateinischen Ausgabe De existentia animae substantialis et incorporeae, De natura animae et personae humanae, De origine et fine animae humanae. Die im Ganzen der scholastischen Psychologie üblichen Themenkreise des sinnengebundenen und des geistigen Erkennens, der Affekte, Strebungen und des geistigen Wollens, des Wesens der Seele als geistigen, einfachen und unsterblichen Seins, des Leib-Seele-Verhältnisses werden zum unmittelbaren Schulgebrauch in Form von 24 Thesen dargeboten. Dabei hindert die schulgerechte Form des lateinischen Lehrbuches den Verf. keineswegs, allenthalben die Begegnung mit modernem Denken und neuzeitlichen Fragestellungen zu vollziehen. Innerhalb des scholastischen Raumes wird versucht, Kontroversen und schuleigene Auffassungen bezüglich einzelner Sonderprobleme möglichst in den Hintergrund treten zu lassen. Damit nimmt der Verf. zwar in Kauf, daß das Ganze seines Entwurfes weniger systematisch geschlossen erscheint; für den Gebrauch als Lehrbuch ist aber der nicht zu unterschätzende Gewinn einer allgemeinen Gültigkeit der Grundlehre gegeben, die für die schulspezifische Lösung von Einzelfragen im übrigen offen bleibt. Gegenüber der ersten Auflage ist ein erweiterter Abschnitt „De motu psychico inconscio et supraconscio" eingefügt, der einen kurzen, aber treffenden Überblick über das Problem und die Problemgeschichte der Psychologie des Unbewußten gibt. — Wenn man einen Wunsch äußern wollte, so wäre es wohl der nach mehr systematischen Literaturhinweisen. In der Lehre selbst erscheint uns die Auffassung, daß das ens ut verum das Formalobjekt des Erkennens sei, ontologisch kaum haltbar. — Das deutsche Buch hat alle Vorzüge der lateinischen Ausgabe. Darüber hinaus erheben die glänzende sprachliche Darstellung und die größere Freiheit der Form das Werk weit über das bloße Schulbuch und lassen die Lektüre nicht nur zu einem Gewinn, sondern zur Freude werden. Auch die reichen Literaturangaben der deutschen Ausgabe lassen kaum einen Wunsch offen. Trapp

Ryan, E. J., C. PP. S., The Role of the „Sensus communis" in the Psychology of St. Thomas Aquinas. 8° (X u. 198 S.) Carthagena (Ohio) 1951, Messenger Press. — In den vier ersten Kap. untersucht der Verf. dieser sehr sorgfältig gearbeiteten Dissertation die Lehre vom Gemeinsinn bei Aristoteles, Avicenna, Averroes und Albert dem Großen. Nach Aristoteles ist die erste Funktion des Gemeinsinns die Unterscheidung der Sinnesqualitäten verschiedener Einzelsinne; als eigener Gegenstand werden ihm die sensibilia communia zugeordnet; sein Organ ist das Herz; ohne ihn gibt es überhaupt keine Wahrnehmung. Avicenna betont darüber hinaus, daß der Gemeinsinn die verschiedenen Gegebenheiten der Einzelsinne auf den gleichen Gegenstand bezieht; weil erst er das wesentliche Moment der Bewußtheit gibt, ist er es, der eigentlich wahrnimmt (27); sein Organ befindet sich im Gehirn. Averroes kehrt wieder mehr zu den rein aristotelischen Auffassungen zurück. Bei Albert ist bemerkenswert, daß die sensibilia communia deshalb dem Gemeinsinn zugeordnet werden, weil sie das Medium sind, in dem die Qualitäten der Einzelsinne geeinigt

werden (68). Thomas selbst lehnt dagegen die aristotelische Auffassung, die sensibilia communia seien der eigentliche Gegenstand des Gemeinsinns, ab. Auch sonst neigt er in der Lehre vom Gemeinsinn mehr Avicenna zu. Zwei Funktionen sind es, die er immer wieder dem Gemeinsinn zuweist: einmal die Einigung und Unterscheidung der Gegebenheiten der verschiedenen Einzelsinne, dann die Bewußtheit der Akte dieser Sinne; denn weil kein Sinn auf seinen eigenen Akt reflektieren kann, muß die Bewußtheit der äußeren Sinne einer andern Fähigkeit zugeschrieben werden (109 f.). R. empfindet mit Recht in dieser Doppeltheit des „Formalobjektes" eine Unebenheit und versucht in seiner „Synthese", die Zweiheit auf eine Einheit zurückzuführen. Die eigentliche Funktion des Gemeinsinnes, meint er, sei die Erkenntnis der Akte der äußeren Sinne; damit sei die Erfassung des Inhaltes dieser Akte in einem gegeben; der Gemeinsinn empfange vom äußeren Sinn eine Species, die zugleich das Objekt des äußern Sinnes und dieses Objekt als von ihm erkannt darstelle (138 f.). Im letzten Kap. weist R. auf Ergebnisse der modernen empirischen Psychologie hin, die die alte Lehre vom Gemeinsinn bestätigen, so namentlich auf die Lehre vom synthetic sense bei dem amerikanischen Psychologen T. V. Moore. — Gerade diese Lehre aber stellt die Einigung der Wahrnehmungs*inhalte* im Objekt in den Mittelpunkt, nicht die Bewußtheit des *Aktes*. Das schlichte „begleitende Bewußtsein" dürfte doch so sehr jedem bewußten Akt wesentlich sein, daß es nicht einem erst nachfolgenden Akt zugeschrieben werden kann. Damit wird der Sinnlichkeit keine „Reflexion" zuerkannt. Im Gegenteil, da es gerade der Reflexion eigen ist, den Blick des Erkennenden gleichsam thematisch auf das eigene innere Tun und Erleben zu richten, scheint eher die Auffassung, nach der eine sinnliche Fähigkeit als ihr eigens zugeordneten Gegenstand die Akte des Sehens usw. hat, der Sinnlichkeit zu viel zu geben. Auch Thomas selbst legt im Anschluß an Aristoteles In 3 De anima lect. 2 n. 588 eine andere Lösung nahe. Zudem ist nicht einzusehen, wie dadurch, daß alle Akte als Akte des gleichen *Subjekts* erfahren werden, eine Einigung der Sinnesinhalte im *Objekt* zustande kommen soll. Diese Einigung kann sinnlich wohl nur dadurch geschehen, daß die Inhalte der verschiedenen Sinne an der gleichen Raumstelle lokalisiert werden; und so wird man doch mit Aristoteles und Albert d. Gr. die „sensibilia communia", insbesondere den Anschauungsraum, dem Gemeinsinn zuordnen müssen, wenn auch schon die Einzelsinne, namentlich Gesicht und Tastsinn, einen Anfang räumlicher Ordnung bieten. de Vries

Simon, Y., Traité du libre arbitre. 8° (140 S.) Liége 1951, Sciences et Lettres, Fr 100.—. — Bei der Lektüre dieses Buches glaubt man zunächst, daß es sich mehr um lebendige und kommunikative Konferenzen handele als um wissenschaftliches Ringen mit den Problemen, die sich um die Fragen nach der Willensfreiheit gruppieren lassen. In Wirklichkeit geht der Verf. aber diesen Problemen mit bemerkenswerter Eindringlichkeit nach. Dabei werden allerdings keine empirischen Beiträge zur Willenspsychologie geboten, vielmehr hat man hin und wieder den Eindruck, daß die empirischen Forschungen zur Willenslehre nicht voll ausgewertet sind. Der Verf. möchte eine Philosophie und Metaphysik der Willensfreiheit geben. Daher finden wir in dem Buche auch Abhandlungen über das Wesen des Intelligiblen (28—37), naturgegebene Notwendigkeit (38—53), Freiheit und Kausalitätsprinzip (93—111), die Idee der Indetermination (117—122), Gesetz und Freiheit (123—140). Die Bedeutung und Tragweite dieser Ausführungen ist am ehesten im Rahmen einer aristotelisch-thomistischen Gedankenwelt zu ermessen (auch Cajetan und Maritain werden öfter zitiert). Das entscheidendste und zugleich sachlich-schwierigste Kapitel des Buches ist der Frage nach „Freiheit des Willens oder Freiheit des Urteils" gewidmet (71—92). Jedenfalls muß man nach S. festhalten, daß das praktische Urteil Formalursache des Willensaktes ist (72). Dieser Satz ist keineswegs unmittelbar einleuchtend, er gehört nicht zum „pôle de la détermination rationelle". Man würde deshalb gern eine weitere Begründung dieser fundamentalen These sehen. Wenn sie aber einmal angenommen wird, dann kann man, besonders innerhalb der aristotelischen Ursachenlehre, die Folgerung aussprechen: Es kommt darauf an, die Bedingungen der Freiheit des praktischen Urteils auszumachen. Und diese Freiheit (oder auch Indifferenz) des Urteils hat ihre Quelle nicht in einer irgendwie gearteten Indetermination der Vernunft, sondern in der „naturhaften Überdetermination des ratio-

nalen Strebevermögen", d. h. des Willens (78). Die genannte Überdetermination liegt wesentlich in der naturhaften Tendenz des Willens auf den absoluten Wert, auf den Wert in seiner uneingeschränkten Fülle. Und dieser Überwert ist in keinem partikulären Wert gegeben, auf den die Intention des praktischen Urteils gehen könnte. Es erhebt sich nun die Schwierigkeit, wie angesichts solcher indifferenten Urteile in der *Wahl*situation ein letztes und endgültiges praktisches Urteil zustande kommt, das die Entscheidung mit sich bringt. Und hier rekurriert der Verf. auf den Willen selber, der aus der Fülle seiner Überdetermination heraus — ein anderer Weg ist jedenfalls nicht sichtbar — die Wünschbarkeit des partikulären Gutes so steigert, daß es ein zu einem „absolut wünschbaren Gut wird" (109). Abgesehen davon, daß dieser Ausdruck des „absolut wünschbaren Gutes" gewisse Belastungen in sich birgt, scheint in diesem Falle der Willensakt nicht von einem iudicium practicum abzuhängen. Es fragt sich deshalb, ob die obenerwähnte grundlegende These noch in ihrer Allgemeinheit aufrecht erhalten werden kann. — Auch diese kritischen Bemerkungen dürften zeigen, daß eine Lektüre des Buches für jeden anregend ist, der sich philosophisch oder psychologisch für das Freiheitsproblem interessiert. Gilen

Darbon, A., Philosophie de la volonté. 8° (169 S.) Paris 1951, Presses Universitaires. Fr 500.—. — In diesen vom Herausgeber als Philosophie des Willens bezeichneten Vorlesungen kam es dem Verf. weniger darauf an, letzte und tiefste philosophische Einsichten zu bieten. Er wollte vielmehr auf den Ort und die Fassung einiger philosophischer Probleme hinweisen, die sich auf der Grundlage einer psychologischen Betrachtung ergeben (1). Keinen anderen Anspruch erheben die philosophisch orientierten Kapitel des Buches, etwa über die Willenslehre bei Descartes und Spinoza (42—49), über Heteronomie (75—85) und Autonomie des Willens (109—118), über das Problem der Gnade und des menschlichen Wollens (93—108), über den allgemeinen Willen und die universale Vernunft (86—92). Es ist nicht leicht, aus diesem Buche die Eigenart des Willens, wie sie dem Verf. vorschwebt, in einer knappen Beschreibung zu fassen. Der Wille erscheint unter sehr verschiedenen und fast kontradiktorisch entgegengesetzten Formen. Er kann nicht als eine einzige, in sich geschlossene Fähigkeit genommen werden (33), eher als ein Zentrum für die Koordination und die Einheitlichkeit der Lebensführung. Ein starker Wille muß sich auf Leidenschaften stützen (13); wenn diese Kraftquelle versagt, wird der Wille selber schwach. Der Wille schafft sich im Menschen „Organe und Instrumente". Eine Psychologie des Willens sollte sich nicht so sehr um die Analyse eines einzelnen Willensaktes als vielmehr um das Studium willentlicher Verhaltensweisen bemühen (5). In seiner authentischsten Form ist der Wille nach D. Autonomie, bei aller Anerkennung der Kontingenz menschlichen Daseins. Diese Autonomie ist nicht Willkür oder Egozentrismus. Sie wird am ehesten erreicht, wenn der Wille sich den objektiven und universalen Erkenntnissen der Vernunft angleicht. Im Gehorsam gegenüber der Vernunft sieht der Verf. die einzig gültige Form der Freiheit (110). In diesem Sinne kann der Wille als „eine praktische Vernunft" bezeichnet werden. — An diesem Werke D.s ist die auf Ganzheit tendierende Betrachtungsweise des Menschen und seiner Psyche beachtenswert. Im Aufbau des Werkes wäre größere Einheitlichkeit sowie genauere Durchführung und Begründung einiger Gedanken zu wünschen, z. B. über das Verhältnis von Wille und praktischer Vernunft. Man muß jedoch bedenken, daß es sich um ein opus postumum handelt und daß der Herausgeber auf Vorlesungsmanuskripte und Nachschriften angewiesen war, deren letzte Bearbeitung dem Verf. nicht mehr vergönnt war. Gilen

Graber, G. H., Die Frauenseele. Das Ewig-Weibliche in Mädchen, Frau und Mutter. kl. 8° (210 S.) Zürich 1951, Artemis-Verlag. DM 13.50. — Das vorliegende Werk umfaßt zwei Teile, einen mehr theoretischen (Das Ewig-Weibliche, Wandlungen der Frau im Wandel der Zeit) und einen praktisch-anschaulichen (Vom Mädchen zur Frau, Die Frau, Die Mutter). Von großer Bedeutung ist ohne Zweifel der 2. Teil, in welchem an Hand von konkreten Beispielen die verschiedensten Arten der Frauenschicksale veranschaulicht werden. Mit feiner Einfühlungsgabe führt der Verf. den Leser in die anthropologische Bedeutung der Märchen- und Mythenmotive ein, die so oft in Träumen wiederkehren, und versteht sie therapeutisch gut auszu-

werten. Das Buch ist verständlich und anschaulich geschrieben und wird nicht nur dem Seelenarzt und dem Seelsorger eine große Stütze sein. Diese Empfehlung gilt allerdings nicht für den theoretischen Teil, der kritiklos die Entwicklungslehre Darwins übernimmt und vertritt. Fraglich und viel zu kurz behandelt ist auch die vom Verf. aufgestellte These vom „embryonalen Unbewußten" (13 ff.), durch die das „Selbst" eine nähere Erklärung erhalten soll. Stasch

Zillig, M., Gefährdete weibliche Jugend unserer Tage. 8° (131 S.), Paderborn 1951, Schöningh. DM 5.80. — Aus einem 50 junge Mädchen eines Heimes umfassenden Material bietet Z. im Hauptteil dieses Buches 12 Persönlichkeitsbilder, die beliebig ausgewählt sind und deshalb einen Einblick in die Phänomene, die Bedingungen und die Entwicklung der seelischen Gefährdung gestatten. Es handelt sich dabei zwar direkt um die Kriegs- und Nachkriegszeit, die ungewöhnliche Verhältnisse und Belastungen mit sich brachte. Aber die generellen Ursachen der Gefährdung, die Z. aufweist (122—126), gelten auch für normale Zeiten. Der gefährdete Jugendliche erlebt die Umwelt und ihre Verhältnisse nur subjektiv-seligierend. Er macht sich deshalb nur ein einseitiges Bild von der Wirklichkeit, das seinen verfehlten Zielsetzungen entspricht. — Ob der Begriff der Verwahrlosung nicht doch in einem höheren Maße von der seelischen Desintegration her und damit von der Psychologie zu bestimmen ist, als Z. (8) annimmt? Gilen

Hellpach, W., Grundriß der Religionspsychologie (Glaubensseelenkunde). 8° (212 S.) Stuttgart 1951, Enke. DM 21.80. — Mit Recht betont der Verf. in seinem Geleitwort, daß es sich bei einer Religionspsychologie nur um „Erlebnisse, Erfahrungen, Antriebe, Hemmungen, Wandlungen *seelischer* Art" handeln kann, nicht also um eine Wissenschaft, die Normen aufzustellen hat, an denen die Wahrheit der Offenbarungsinhalte und die Richtigkeit der auf solcher Offenbarung ruhenden Entscheidungen zu messen ist (vgl. das Kapitel über Offenbarung und Entscheidung: 131—147). Damit weist H. auf den für die Religionswissenschaft überhaupt wesentlichen Unterschied zwischen Religion im subjektiven und im objektiven Sinne hin (Religion als Gebilde des objektiven Geistes). Dementsprechend lautet auch die Definition, die der Verf. seinem Buche zugrunde legt: „Religion ist die gläubige Überzeugung vom Dasein und Walten übersinnlicher Mächte, welche dem Weltgeschehen und Menschenleben Sinn verleihen und Ziel setzen ..". Wenn der Verf. als Keimanlage aller Religion die Urdämonie des Menschentums ansieht (23—40), so nähert er sich damit den Problemen der bewußtseinsjenseitigen Strukturen, aus denen heraus die Phänomene der Religion sich entfalten. Die Wurzeln für den Religionszerfall und Religionsersatz (148—182) reichen gleichfalls bis in diese Strukturen hinein: Zerfall der Religion ist Zerfall seelischer Strukturen. Gern hätte man in diesem Buche noch mehr über die Eigenart, die Verschiedenheit und die Entwicklung der religiösen Urkeime gelesen. H. meint, daß diese Urkeime in keiner Weise die Gestalten und Eigenschaften der künftigen Religion vorauserkennen lassen. Sie entfalten sich auch nur zum kleineren Teil zu manifester Religion (24). Doch würden derartige Untersuchungen, so interessant sie wären und so sehr sie in die Tiefe der religionspsychologischen Problematik einführen, den Rahmen eines Lehrbuches überschreiten. — Vielleicht wäre es fruchtbar gewesen, wenn H. den im Geleitwort umrissenen methodischen Standpunkt der Religionspsychologie noch schärfer und konsequenter durchgeführt hätte. Das gilt besonders von Kapiteln über Religionsstiftung (71—78), Volksreligion und Weltreligion (79—90), Kirche (91—110), die religiösen Gemeinschaften (111—130). Die Kirchen etwa und überhaupt die religiösen Gemeinschaften sind nicht identisch mit der gläubigen Überzeugung vom Dasein und Walten übersinnlicher Mächte, sie sind vielmehr soziologische Gebilde, die aus der Religiosität ihrer Stifter und ihrer Anhänger (Religion im subjektiven Sinne) erwachsen. Diese Meinung darf aber nicht so verstanden werden, als ob etwa die Offenbarungsreligion des Christentums mit soziologischen Kategorien allein schon ihrem tiefsten Wesen nach erfaßt werden könnte. — Die aufmerksame Lektüre dieses Buches ist geeignet, den Leser an grundlegende Probleme der Religionspsychologie heranzuführen und zu selbständigem Weiterdenken anzuregen. Gilen

Albrecht, C., Psychologie des mystischen Bewußtseins. 8° (264 S.) Bremen 1951, Schünemann. DM 9.80. — Der Verf. will versuchen, das mystische Bewußtsein anhand einer beschreibenden, ordnenden und verstehenden Psychologie darzustellen, die aus der Verflochtenheit mit Metaphysik, Theologie und Ethik entbunden ist (5 ff.). Er ist sich dabei bewußt, daß seine Methode der Phänomenologie nur den bewußtseinspsychologischen Aspekt, nicht aber das Ganze am Phänomen der Mystik ins Blickfeld bekommen kann (254). Der „engere Begriff" der Mystik umfaßt die Ekstase — als Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung —, der „weitere Begriff" umfaßt auch „religiös-numinose Erlebnisse des Wachbewußtseins", „somnambule Bewußtseinszustände". Das mystische Urphänomen wird vom engeren Begriff der Mystik erfaßt; hier allein ist die vom Verf. gemeinte psychologische Phänomenologie verwendbar (253). „Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein" (254). Die Versenkung beginnt mit der Abblendung der Wahrnehmungswelt; Willensregungen sind nicht mehr auffindbar, das Denken als solches jedoch ist nicht erloschen (55 f.). Die Versunkenheit ist das Ziel der Versenkung (61). In dieser entfällt „die setzende, steuernde Funktion des Ichs" (65), es gibt aber im Versunkenheitsbewußtsein kein Phänomen, das „als ein Erlöschen des Ichs angesehen werden kann" (67). Dabei ist der Bewußtseinszustand der Versunkenheit — in seiner Entleerung und der Verlangsamung allen Erlebnisgeschehens — der „klarste und hellste Bewußtseinszustand, den wir kennen" (73). „Das Fühlen ist wahrscheinlich der tragende Grund des Versenkungsverlaufes" (83). Das Maß des Bewußtseins der Versunkenheit ist das Maß der Innenschau (102 ff.). Der Vorgang der Versenkung ist durch einen vorläufigen Willensentschluß durchgängig determiniert (105), jedoch „schaltet sich" der Zustand der Versunkenheit „unerwartet ein" (113). Wenn „die Zeit zum Stillstand gekommen ist" und das Ich im „Nichts vergangen ist", ist das Versunkenheitsbewußtsein durch das ekstatische Bewußtsein abgelöst (134). Der Versunkene „schaut dem Denken zu" (142), das Sprechen in der Versunkenheit ist reines Ausdrucksgeschehen (145). Es werden acht Formen des „Ankommens" beschrieben (149 ff.), die aber im konkreten Bewußtsein vielfach miteinander verschränkt sind und jeweils charaktertypisch verschieden erlebt werden (190). Immer ist das Erleben zugleich wertendes Schauen (199 ff.). — Der Verf. verfügt über ein umfassendes Wissen in der Psychologie und Tiefenpsychologie und kennt außer den Klassikern der religiösen Mystik — Tauler, Eckehart, Johannes v. Kr., Theresa v. J. — die theoretischen Werke der protestantischen Religionspsychologie gut. Theoretiker der katholischen Lehre, wie etwa Stolz und Mager, bringt das sehr reiche Verzeichnis der einschlägigen Literatur nicht. Als psychologische Abhandlung stellt das Buch eine ausgezeichnete Leistung dar. Der Theologe wird freilich mit Recht besorgt sein, daß die Art der methodischen Bearbeitung nicht nur das Ganze der Mystik nicht erfassen kann — wie der Verf. selbst feststellt —, sondern das innere Wesen der Mystik so sehr beiseite läßt, daß auch ihre erlebbaren Vollzüge leicht fehlgedeutet werden.

Trapp

Hartlaub, G. F., Das Unerklärliche. Studien zum magischen Weltbild. 8° (313 S.) Stuttgart 1951, Koehler. DM 10.80. — Die einzelnen Abhandlungen des Buches teilt der Verf. in „kritisch-beurteilende" und „mehr historische" im Sinne der Geistes- und Kulturgeschichte ein. Eingangs bekennt er, er sei nicht sicher, ob er sich als Christen bezeichnen könne; jedenfalls sei er nicht konfessionell gebunden; im „universellen Theismus" als einer „dem heutigen Bewußtsein angepaßten toleranten und weltoffenen Pansophie" würde er sich am meisten zu Hause fühlen, „wenn es so etwas gäbe" (10). Die einzelnen Essays des Buches handeln von Okkultismus, Parapsychologie, Astrologie, Magie, Theosophie, Freimaurerei, Dichtung und Malerei; hier sieht der Verf. überall das „Unterschwellige, Kommende", dem sein Interesse gilt (7). Die einheitliche Linie, die alle Einzelheiten zeichnet, kann man wohl am besten als Versuch einer allpsychistischen Interpretation des Kosmos bezeichnen. Da unserer derzeitigen Weltschau diese Sicht nach Ansicht des Verf. zu sehr fehlt, ist vieles an ihr notwendig „unerklärlich". Den Theologen wird zugestanden, daß sie „am ehesten noch eine Witterung für das Bestehen einer Sphäre bewahrt haben, die ihnen zwar von religiösen Gesichtspunkten aus gefährlich erscheinen, deren Realität ihnen jedoch bedeutsam bleiben muß" (38). „Magisch" ist für den Verf. „jeglicher

Kausalzusammenhang zwischen Psyche und Psyche, Psyche und Physis, Physis und Psyche, der uns weder erklärbar, noch auch ‚vertraut' erscheint" (110). — Die einzelnen Abschnitte bringen viel Anregendes, der eine und andere („Die Lotophagen"; „Der Traum ein Leben") fällt im Vergleich zum Ganzen merklich ab. Ob man freilich von „Studien zum magischen Weltbild" sprechen kann? Es ist doch alles gar so unverbindlich gesagt, und die Form der Darstellung, die sich zwischen Euphorie und Enthusiasmus bewegt, ist nicht dazu angetan, Vertrauen zu wecken und zu überzeugen. Trapp

Muckenschnabel, W. R., Charakter und Handschrift. Ein Wegweiser vom Ich zum Du. Bd. I. Grundlagen der Graphologie. kl. 8° (440 S. mit Bildbeilage) St. Pölten-Wien 1951, Hippolyt-Verlag. S 60.—. — Der Verf. will die Graphologie zur Begegnung mit dem Wertgedanken und einer christlich verstandenen Existenzphilosophie führen. Das persönliche „Wertvorzugsgesetz" als individueller kategorischer Imperativ bezeichnet den Charakter eines Menschen, aus dem heraus er auf seine jeweilige Situation antwortet (41 ff.). Dabei ist das Ich stets „Verhaltensträger" gegenüber einem Du, letztlich gegenüber Gott, dem höchsten Wert (45). Die Situation im Dasein kann nicht von der religiösen getrennt werden (109). Jede Situation ist inhaltlich Aufforderung zum „Wir-Werden" in der übergreifenden Einheit Ich-Du-Gott; der Mensch ist entweder egozentrisch oder aber theozentrisch (49 f.). Der Sinn des Schreibens ist „Ich-Du-Mitteilung" (94). In dieser Sicht soll die Graphologie über die „längst überholten Forschungen der Klages-Schule" (11) hinaus eine ganz neue Orientierung erfahren. Innerhalb des existenzphilosophischen und soziologischen Gesichtsfeldes kann die Graphologie als Diagnostik „nichts aussagen ohne psychoanalytische Vorarbeit" (361). Für die existenzphilosophische und -theologische Grundlegung werden vor allem F. Ebner und P. Wust herangezogen, der psychoanalytischen Orientierung steht W. Daim Pate. Die „klassische Graphologie" aber „beginnt mit Max Pulver" (27). — Die in der Graphologie üblichen Deutungen der Raumsymbolik in den sechs Hauptbereichen oben-unten, links-rechts, hinten-vorne werden entsprechend der Grundkonzeption des Verf. im Ich-Du-Schema gesehen, das wieder die Schichten Leib, Seele und Geist umfaßt. Dabei mißt der Verf. bei aller Betonung des „graphologischen Sehens" (132) der Synthese der Einzelmerkmale große Bedeutung zu. — Trotz der echten Anerkennung der Originalität des Gesamtentwurfes und der großen Sachkenntnis des Verf. kann nicht übersehen werden, daß das Buch ernste Bedenken weckt. Vor allem glauben wir, daß die oft geradezu peinlich wirkende Schroffheit in der Auseinandersetzung, vor allem mit Klages, der Idee des Verf. mehr schadet als nützt. Wenn der Verf. wiederholt sehr harte und bittere Worte für jene findet, die einen billigen „Gewerbeschein für Graphologie" (37) erwerben wollen, so fürchten wir geradezu, daß die vorliegende Art der Darstellung graphologische Amateure erst recht ermutigen muß, zumal der Verf. die Absicht kundtut, daß „die Wissenschaft vom Ausdruckswert der Handschrift nicht mehr einzelnen vorbehalten" bleiben soll (6). Vor allem werden auch die bis ins kleinste gehenden Tabellen und Verzeichnisse von Formeln und Merkmalen leicht zu einer letztlich doch vordergründigen Synthetik verführen. Es ist wirklich schade, daß wir nicht den Eindruck haben können, daß es dem Verf. gelungen wäre, seiner so wertvollen Grundanschauung die entsprechend reife Form der Darstellung zu geben und mit einer exakten Systematik zu verbinden. — Als ein 2. Bd. ist vorgesehen: Praxis der Graphologie. Trapp

Schneider, K., Psychiatrie heute. 8° (31 S.) Stuttgart 1952, Thieme. DM 1.50. — Diese Veröffentlichung der Rektoratsrede anläßlich der 565. Jahresfeier der Heidelberger Universität verdient deswegen besondere Beachtung von seiten der Philosophie, weil hier der bekannte Psychiater eine „metaphysisch-spekulative Deutung" der Psychose versucht, der er die aristotelisch-thomistische Leib-Seele-Lehre zugrunde legt. Da Leib und Seele als Teilsubstanzen naturhaft aufeinander hingeordnet sind und in ihrer Verbindung erst das Ganze des lebendigen Menschen konstituieren, kann Krankheit als Zustand der Materie auf die Seele zurückwirken. Eine solche Störung wäre dann ein „sekundäres Irresein". Die Seele kann sich aber auch aus sich heraus „ver,irr'en", ohne daß eine Erkrankung der Materie die Ursache ist; dann wäre von

einem „primären Irresein" zu sprechen. Auch letzteres kann wieder — eben wegen des Forma-materia-Bezuges — auf den Leib wirken und auch von diesem her angegangen werden.

Trapp

4. Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Reiner, H., Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit. gr. 8° (XII u. 316 S.) Meisenheim/Glan 1951, Westkultur. DM 17.—; geb. DM 19.50. — R. geht von dem durch den Titel des Buches bezeichneten Meinungsstreit zwischen Kant und Schiller aus und zeigt zunächst, daß die Kluft zwischen ihren Auffassungen tatsächlich tiefer ist, als sie selbst in ihren Bemühungen um eine Verständigung es wahr haben wollten. Der Grundfehler Kants liegt darin, daß er die Sittlichkeit allein aus dem abstrakten Gedanken der Pflicht ableiten wollte. Er meinte, jeder Einfluß der „Neigung" hebe die Freiheit und damit die Sittlichkeit auf. Demgegenüber zeigt R., daß die Neigungen nur einen Spielraum bestimmen, innerhalb dessen die sittliche Entscheidung fällt. Die volle Lösung des Problems ist freilich durch eine bloße Kritik an Kant nicht zu gewinnen, sondern fordert einen „Neubau der Ethik unter Außerachtlassung der Arbeit Kants" (12). Diesem Neubau gilt der zweite, systematische, Hauptteil des Buches (89—310). Dessen 1. Kap. behandelt die in der Ethik erforderliche Methode. Mit dem rationalen, apriorischen Weg zur Feststellung der Wesensgesetze muß sich nach R. die empirische, induktive Forschung verbinden, weil nur sie zeigen kann, inwieweit die Normen bei den verschiedenen Völkern tatsächlich erfaßt und anerkannt werden; denn das tatsächliche Erfassen der Werte und Normen ist Voraussetzung für ihre wirkliche Verbindlichkeit. Darum geht R. im letzten Kap. (245 bis 310) der empirischen Verbreitung des sittlichen Sollensbewußtseins und seinen Hauptformen nach. Im einzelnen kommt das sittliche Bewußtsein der Germanen, der alten Griechen und Römer, des Alten Testamentes, des Urchristentums und des Abendlandes vom Hellenismus bis zur Gegenwart zur Sprache. Trotz Verschiedenheiten im einzelnen fehlt nirgends ein Bewußtsein des sittlichen Sollens völlig; ja überall ist es in einer bedeutenden Ausprägung und sozialen Funktion aufweisbar (308). Zwischen dieses Schlußkap. und das Kap. über die Methode schiebt sich das systematisch bedeutsamste Kap. über den Ursprung des sittlichen Sollens ein (112 bis 245). Hier entfaltet der Verf. die Gedanken weiter, die er in seiner Schrift „Das Prinzip von Gut und Böse" (Freiburg 1949) knapp umrissen hat. In feinsinnigen phänomenologischen Analysen sucht R. eine Wertethik zu entwickeln, in der gewisse Fehler, die der Ethik Schelers und N. Hartmanns noch anhaften, vermieden werden sollen. Die Werte werden in intentionalen Gefühlen erfaßt, die aber auch am Vernunftcharakter teilhaben (136); sie sind darum nicht völlig irrational. Unterschieden werden Werte für mich (relative Werte) und Werte an sich (absolute Werte). Mit dieser Einteilung fällt nicht die in subjektive und objektive Werte zusammen; subjektive Werte sind nur die „eigen-relativen", während die „fremd-relativen" zusammen mit den „absoluten Werten" die objektiven Werte ausmachen. Sittlich gut ist die Wahl des objektiven Wertes, namentlich wenn sie unter Verzicht auf einen subjektiven Wert erfolgt. D. v. Hildebrand sei dieser Lösung nahegekommen (143). Sie vermeide einerseits die Einseitigkeit Schelers, nach dem es sittlich völlig belanglos ist, ob ein Wert für die eigene oder eine andere Person erstrebt wird, anderseits die Einseitigkeit des Altruismus, der die absoluten Werte übersehe. Im Folgenden wird von der sittlichen Gutheit, die stets mit der Wahl des objektiven Wertes gegeben ist, die sittliche „Richtigkeit" der Wahl unterschieden, auf die es dann ankommt, wenn zwischen mehreren objektiven Werten zu wählen ist. Das richtige Vorziehen muß hier nicht nur Werthöhe (Scheler) und Dringlichkeit (N. Hartmann) der zur Wahl stehenden Werte, sondern auch noch andere Rücksichten, z. B. die Quantität der Wertverwirklichung, die Wahrscheinlichkeit des Erfolgs usw., beachten. Letztlich kommt es auf ein sittliches „Fingerspitzengefühl" an, um bei der Vielzahl der Vorzugsprinzipien zur rechten Entscheidung zu gelangen. R. läßt auch die Möglichkeit gelten, zur Erleichterung der Wahl auf *einen* überragenden Wert, z. B. die Autorität, zurückzugreifen, mag die Autorität nun in einem Gebot (z. B. Gottes) oder einem persönlichen Vorbild Gestalt gewinnen (178—181). Im Folgenden wird auch anerkannt, daß es wenigstens praktisch nicht streng pflichtmäßige Forderungen der Sitt-

lichkeit gibt (193). — Wenn R. meint, der scholastische Begriff des bonum als appetibile berücksichtige nur den „relativen Wert" (151, 160), so scheint er einerseits den Begriff des appetitus zu eng zu fassen, anderseits nicht zu beachten, daß die Beziehung auf das Streben (wenigstens das bewußte Streben) als *Folge* des Gutseins aufgefaßt wird. Wenn R. meint, der „Begriffsapparat" des Thomismus sei für die Ethik unzulänglich (160), so kann man fragen, ob seine eigene Wertlehre diesem Vorwurf ganz entgehe. Wie bei Scheler, so fehlt auch bei R. ein spezifisch von anderen gegenständlichen Werten verschiedener gegenständlicher *sittlicher* Wert, der die sittliche Gutheit des Aktes allererst begründen könnte. Es ist nicht einsichtig, warum die Willensrichtung auf einen „relativen Wert", z. B. den Genuß, sittlich gut sein soll, nur weil dieser Wert nicht für die eigene Person, sondern für einen andern gewollt wird; offenbar muß doch dieses Wollen, um sittlich gut zu sein, einem höheren Maßstab entsprechen.

de Vries

Ermecke, G., Das Sozialapostolat. 8° (56 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 2.40. — Der hier veröffentlichte Vortrag zur Eröffnung des Studientages 1951/52 der erzbisch. phil.-theol. Akademie zu Paderborn wendet die bekannten Arbeitsergebnisse des Verf. zur Sozialtheologie auf das Sozialapostolat des Christen an. E. gibt — unter Verwertung sozialer und metaphysischer Motive — die theoretische Begründung dieses Apostolates, vor allem im Sinne der Christologie und Ekklesiologie, er behandelt die Frage der sittlichen Verpflichtung desselben und schließt mit 16 Thesen für die praktische Arbeit. Das pastorelle Anliegen steht im Vordergrund und bestimmt die Diktion. So bleiben einige theoretische Gesichtspunkte unausgeführt, z. B. der Zusammenhang des sozialen Apostolates mit den innertrinitarischen Sendungen, mit den Sakramenten, mit den theologischen Tugenden, der Lehre von der christlichen Vollkommenheit und der Eschatologie. Bei den ethischen Thesen wird nicht ganz deutlich, in welchem Umfang die Verpflichtungen mit den traditionellen, in der Lehre von den Verpflichtungen der Liebe und Gerechtigkeit vorgetragenen, identisch sind. Einige Sätze bedürfen wohl der Abschirmung gegen Mißverständnisse, z. B.: „Je höher und inhaltlich reicher das Sein, um so größer auch die Verpflichtung zu seiner Entfaltung" (37); „Je schwieriger es (das Apostolat!) den Umständen entsprechend ist und je intensiver das Ziel des christlichen Lebens bejaht wird, um so wirkungsvoller und verdienstvoller ist der sittliche Akt" (38).

Hirschmann

Wolf, Erik, Fragwürdigkeit und Notwendigkeit der Rechtswissenschaft (Freiburger Universitätsreden N. F. 15) 8° (32 S.) Freiburg 1953, Schulz. DM 1.50. — Zu dem, was Rechtsphilosophie zu leisten hat, gehört es, nicht nur das Recht, sondern auch die Wissenschaft vom Recht zum Gegenstand des philosophischen Fragens zu machen und ihren Sinn und ihre Aufgabe zu deuten. Dazu bringt der Vortrag des Freiburger Rechtsphilosophen einen zwar kurzen, aber sehr inhaltreichen Beitrag. Er geht von den Einwänden aus, denen die Rechtslehre und die Rechtsgelehrten seit vielen Jahrhunderten begegnen und die die öffentliche Meinung angesichts der Rechtswissenschaft ein anderes Verhalten als anderen Wissenschaften und Forschungsgebieten gegenüber zeigen lassen. Zur Verteidigung seiner fragwürdig gewordenen Wissenschaft weiß W. sehr kluge Gedanken anzuführen. Am bemerkenswertesten ist, wie er den Vorwurf der Unmoralität der Jurisprudenz beantwortet: „Tiefer gesehen, ist er aber eine Folge jener verhängnisvollen Entwicklung, die unsere Wissenschaft von der Mitte des 18. Jahrhunderts an immer weiter vom theologischen und ethischen Ursprung alles Ordnungsdenkens entfernt hat" (16): wenn es sich dabei um einen Fehlweg des wissenschaftlichen Denkens weithin gehandelt habe, sei er für die Rechtswissenschaft um so verhängnisvoller gewesen, da ihre Erkenntnisse ethischer Begründung bedürfen; „sie hat die bloße Posivität historisch vorkommenden Rechts auf seine echte Verbindlichkeit hin zu prüfen, um dahin zu wirken, daß nichts faktisch gilt, was nicht auch ethisch verpflichtet" (19). W. bucht es ausdrücklich als ein Verdienst katholischer Rechtsdenker (Cathrein, Mausbach usw.), daß sie schon zur Zeit der Herrschaft des Positivismus einer ethisch indifferenten Rechtsauffassung beharrlich widersprochen haben (Anm. 41). — In dem Überblick über die Aufgaben der Rechtswissenschaft unterscheidet W. die Wissenschaft vom geltenden, positiven

Recht und vom Recht, wie es gelten soll; neben der Rechtspolitik gehört zu dieser zweiten die Rechtsphilosophie, deren Ziel als „die Erkenntnis der Wahrheit vom Sein und Sinn des Rechts im ganzen" bestimmt wird. Aber auch diese Aufgabe der Wissenschaft vom Recht ist für W. erst eine vorletzte; die letzte ist eine metaphysische, in der die Rechtsphilosophie übergeht in eine Rechtstheologie als ihren letzten Grund, „denn wirklich letzte und höchste Rechtsquelle ... kann nur die Wahrheit göttlichen Rechts sein, die aller Relativität historischer Tatsachen, aber auch rationaler Urteile enthoben ist" (25). Man müßte hier wohl die Grenzen etwas anders ziehen als W. und die metaphysische Aufgabe, die er der Rechtstheologie zuschreibt, wesentlich noch als philosophische betrachten; eine Theologie des Rechts hätte von der Offenbarung her noch andere Aufgaben zu erfüllen. Aber abgesehen davon ist das, was W. sachlich meint, ganz und gar anzuerkennen. Diese Rechenschaft eines Juristen über das, was er unter der Wissenschaft vom Recht versteht, beweist die tiefe geistige Erneuerung, die sich in dieser Welt des Rechtsdenkens vollzieht; wir wünschen sie in die Hand jedes Juristen, damit diese Erneuerung noch allgemeiner werde. Hartmann

Huber, Max, Das Völkerrecht und der Mensch. kl. 8° (56 S.) St. Gallen 1952, Tschudy. — Der kleinen Schrift liegt ein Vortrag zugrunde, den H. 1952 in der St. Gallener Handelshochschule gehalten hat. Das Thema, das er behandelt, ist eine der ernstesten Fragen des Völkerrechts, das heute wenigstens auf dem Wege dazu ist, für den Frieden wie in dem für einen möglichen Krieg vorsorglich geschaffenen Rechte ein Minimum an tatsächlicher Achtung vor der menschlichen Person von seiten der großen Gewaltträger zu sichern. Seit einem halben Jahrhundert als Lehrer des Völkerrechts, Richter am Haager Internationalen Gerichtshof und Leiter des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz um diese Fragen bemüht, spricht H. aus umfassender Kenntnis, mit der Einfachheit einer reif gewordenen Weisheit und dem Ethos des Menschen, der um „die Unantastbarkeit und Würde des Menschen" (19) aus einer tief religiösen Überzeugung heraus weiß. Sehr sachlich schätzt H. die reale Bedeutung ab, die den Rechtsnormen zum Schutze des Menschen in der heutigen Welt zukommt; aber er betont, daß das Wissen um die verhältnismäßig geringen Möglichkeiten kein Recht gibt, abzulassen von der Vertretung der Forderung der Menschlichkeit. — Nach einem kurzen Überblick über die Stellung des Menschen im Völkerrecht früherer Zeit wird ausführlicher gehandelt über die Frage der Menschenrechte in der Satzung der UN und die von den UN gemachten Versuche, völkerrechtliche Sicherungen für den Schutz und die Durchsetzung dieser Rechte zu schaffen. Als wirklich Erreichtes nennt H. die vier Genfer Konventionen von 1949; er zeigt im einzelnen, welche Fortschritte durch diese Verträge, in denen das Recht bezüglich der Sorge für die Verwundeten, der Behandlung der Kriegsgefangenen, des Schutzes der Zivilbevölkerung neu geregelt worden ist, für die wahre Humanität gemacht sind: „Hier liegt wirkliches Menschheitsrecht vor; die menschliche Person, ihre Integrität und Würde, ist um eines alle Schranken des staatlichen Rechtes und der Politik überragenden ethischen Prinzips willen anerkannt" (50). Hartmann

von der Heydte, Fr. A., Die Geburtsstunde des souveränen Staates. 8° (VIII u. 475 S.) Regensburg 1952, Habbel. DM 36.—. — Zu bedauern ist, daß vdH. in diesem Buche infolge der widrigen Schicksale, die das von ihm vorbereitete Material erfuhr, nur einen Teil dessen mitteilen kann, was er in langwierigen Quellenstudien erarbeitet hatte. Aber das, was nun vorliegt, ist immer noch eine durch „Beispiele aus Theorie und Praxis" (439) reich belegte Darstellung der staatstheoretischen Ideen des späteren 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Es bringt einen neuen Beweis dafür, daß in dieser Zeit die Wende sich vollzieht zu der Auffassung des souveränen Staates, die, wenn auch später noch in ganz andere weltanschauliche Zusammenhänge hineingestellt, die Neuzeit beherrscht hat. Vor allem wichtig ist der Nachweis, daß mit der Entwicklung des Souveränitätsbegriffes sich schon wesentliche Grundgedanken des modernen Völkerrechts ausgebildet haben. Den Bamberger Bischof Lupold von Bebenburg (1340) bezeichnet vdH. als ersten Theoretiker des Völkerrechts: er „nimmt — 300 Jahre vor Grotius, 200 Jahre vor Franziskus de Vitoria — in eine Lehre vom Staat und der Staatengemeinschaft zum erstenmal dieses neue Völkerrecht

auf, das die Rechtsverhältnisse der neuentstandenen Staaten regelt .." (121). Der Ausgestaltung völkerrechtlicher Begriffe geht vdH. im einzelnen nach. Zum Verständnis des mittelalterlichen Völkerrechts im ganzen weist er ausdrücklich darauf hin, daß die verbreitete Meinung, die Lehre vom gerechten Kriege bilde seinen Mittelpunkt, nicht haltbar ist: „Das Völkerrecht des Mittelalters war Friedensrecht seinem Inhalt wie seiner Zielsetzung nach" (440); in einem schönen Abschnitt wird gezeigt, aus welchen großen Gedanken mittelalterlicher Weltauffassung die Idee einer die ganze Erde umfassenden Völkergemeinschaft als Friedensgemeinschaft erwuchs (227 ff.). — Vielleicht entspricht der Titel des Buches nicht ganz dem, was es enthält; nicht so sehr die Entstehung des souveränen Staates als weltgeschichtlicher Prozeß wird dargelegt als vielmehr die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens über den Staat, die Ausgestaltung der Idee der Souveränität und einer darauf gegründeten Lehre von der Staatengemeinschaft und dem in ihr herrschenden Rechte. Diese Staatstheorie ist natürlich wesentlich von der Realität des staatlichen Lebens bestimmt; aber es bliebe immerhin die Frage, wie schnell und wie weit es der Theorie gelungen ist, die Wandlungen, die sich in der Wirklichkeit vollzogen, zu erfassen. — Was das Buch, in sehr klarer und übersichtlich disponierter Form, zur Geschichte der mittelalterlichen Staatslehre und besonders der in ihr beschlossenen Anfänge des modernen Völkerrechts beiträgt, ist eine bedeutende Bereicherung der bisherigen Kenntnis. Ein besonderes Verdienst der Darstellung ist, daß sie sorgfältig dem Zusammenhang der staatstheoretischen Überlegungen mit den verschiedenartigen philosophischen Bewegungen der Zeit nachgeht. — Um schließlich auf eine kleine Einzelheit hinzuweisen: die Formulierung, daß nur die suprema potestas „vom 5. Gebot entbinde" (273), entspricht doch wohl nicht der Art, wie das Mittelalter den Zusammenhang zwischen dem Verbot des Dekalogs und dem ius gladii der staatlichen Gewalt gedacht hat. Hartmann

Aubert, R., Bouyer, L., u. a., Tolérance et communauté humaine. Chrétiens dans un monde divisé (Cahiers de l'actualité religieuse). 8° (245 S.) Tournai (1952), Casterman. — Der Sammelband enthält die Referate der „Rencontres doctrinales" vom Oktober 1951 im Dominikanerkolleg La Sarte in Huy (Belgien). Der Tagung lag ein gut durchdachter Plan zugrunde. So bilden die Arbeiten ein einheitliches Ganze, in dem das Problem der Toleranz nach seinen verschiedenen Rücksichten sorgfältig behandelt ist. Ein kürzerer 1. Teil gibt eine Übersicht über die tatsächliche Lage der politischen, sozialen und religiösen Vielgestaltigkeit unserer Welt. Der 2. Teil befragt Schrift, Väter und kirchliches Lehramt und stellt fest, daß für die Fragen, die sich in der gegenwärtigen Lage der Menschheit für das Zusammenleben und das Zusammenarbeiten der Katholiken mit den Angehörigen anderer Gemeinschaften stellen, über die allgemeinen Grundsätze hinaus eine endgültige Antwort nicht gegeben ist: es ist Aufgabe der Gegenwart, für die geschichtlichen Gegebenheiten unserer Zeit die sachgemäße Anwendung der Grundsätze zu finden. Von besonderem Wert ist die eingehende Analyse der Äußerungen des kirchlichen Lehramtes im 19. Jahrhundert über den Liberalismus, in der *R. Aubert* das immer Gültige in den Enzykliken Gregors XVI., Pius' IX. und Leos XIII. zu scheiden sucht von dem, was im unmittelbaren Hinblick auf den tatsächlichen Gegner, den zeitgenössischen Liberalismus, gesagt ist und nicht unabhängig von dieser geschichtlichen Bezogenheit interpretiert werden kann. Der umfangreichste 3. Teil bemüht sich um die sachliche Antwort auf die Probleme Toleranz und Zusammenarbeit von Katholiken und Nichtkatholiken. Im Ergebnis treten alle Arbeiten ein für grundsätzliche Religionsfreiheit und den vollen Verzicht auf Anwendung staatlicher Zwangsmittel in religiösen Dingen (soweit die für alle geltende Sittenordnung nicht verletzt wird). Das bedeutet die Ablehnung des autoritär christlichen Staates. Bei den Überlegungen über das Verhältnis von Kirche und Staat ist wiederholt auf Maritain und Murray Bezug genommen; *Y. Congars* Ansicht geht dahin, daß die Lehre von der potestas directiva den wesentlichen Erfordernissen am nächsten komme (199, 223). Zur theologischen Begründung der Toleranz und des Rechtes auf Religionsfreiheit untersucht *B. Olivier O. P.* die Frage des irrigen Gewissens; *A. Léonard O. P.* geht aus von der wesentlichen Freiheit des Glaubensaktes und zeigt, wie in ihr die Religionsfreiheit im staatlichen Bereich begründet ist. Es ist ein besonderer Vorzug des Buches, daß es

mit großer Ehrlichkeit alle Schwierigkeiten zu Wort kommen läßt. In dieser Hinsicht darf das Vorgehen der Teilnehmer an den Rencontres doctrinales 1951 als vorbildlich gelten. Ihr Beitrag zu dem umstrittenen Problem ist von großer Bedeutung; sie scheint vor allem darin zu liegen, daß er sich um ein positives Verständnis und eine theologische Begründung der Freiheit des Gewissens in seiner religiösen Entscheidung und Betätigung bemüht, die diese Freiheit des Menschen vor staatlicher Gewalt nicht als durch tatsächliche Verhältnisse (in hypothesi) erzwungenes Zugeständnis, sondern (in thesi) als ursprüngliches Recht erkennen läßt, bei dem es — fern allem liberalistischen Indifferentismus — ebenso um das Recht der Person wie um die Ehrfurcht vor Gott geht, der den Glauben nur als freien Dienst will.

Hartmann

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Schröder, W. J., Der Ritter zwischen Welt und Gott. Idee und Problem des Parzivalromanes Wolframs von Eschenbach. gr. 8° (286 S.) Weimar 1952, Böhlau. DM 16.70; geb. DM 19.—. — Erfreulicherweise mehren sich die literarischen Studien über Dichtungen des Mittelalters, die über das rein Menschenliche und rein Ästhetische hinaus auch die religiöse und kirchliche Umwelt berücksichtigen. Dies ist auch das Verdienst der Abhandlungen von Sch., der in der Interpretation nicht dem Läuterungsweg Parzivals folgt, sondern mit einer Analyse des Grals beginnt, dann die Beziehungen Wolframs zu den wichtigsten geistigen Erscheinungen seiner Zeit (die Bewegung der Cluniazenser, die bernhardinische Frömmigkeit, Katharer, Waldenser, Templer) verfolgt, den inneren Gehalt dieser ethisch-religiösen Welt unter dem zusammenfassenden Begriff der „triuwe" zu erschließen sucht und schließlich den „zwîvel" als Angelpunkt der Problematik darstellt. Aus dieser allgemeinen Übersicht ergibt sich, daß Sch. die Dichtung mehr als eine systematische Darstellung betrachtet denn als eine konkrete Erzählung des Hineinwachsens des Heldens in die große Ordnung des christlichen Rittertums. Man muß rückhaltlos anerkennen, daß sich Sch. in das einem Germanisten an sich fremde Stoffgebiet einzulesen und einzuleben versucht hat. Er hat ein ganz erstaunliches Maß von Arbeit darangesetzt und zweifellos der literarischen Betrachtung der mittelalterlichen Dichtung eine Fülle von Quellen und Erkenntnissen zugeführt. Dennoch muß leider gesagt werden, daß trotz aller Einzelergebnisse der Gesamtertrag nicht der aufgewendeten Arbeit und der Sache entspricht. Zunächst wird der Kundige feststellen, daß die benutzte Literatur weithin zufällig oder überholt ist, daß wichtige und wichtigste Forschungen fehlen und daß sich Sch. im ganzen auf nichtkatholische Autoren stützt, die wie Harnack u. a. doch nicht mehr als Kronzeugen angenommen werden können. Daher kommt es z. B., daß Sch. einen falschen Entwicklungsbegriff von der Kirche, die nach ihm im 12. Jahrhundert eigentlich erst anfängt, Papstkirche zu werden, übernimmt. Auch beobachtet man einen starken Mangel an Behutsamkeit im Gebrauch von Fachwörtern und eine Verschwommenheit der Begriffe (Sakrament, Mystik, „Parzivals Priestertum setzt urchristliche Vorstellungen voraus" usw. 70, vgl. 75, 76, 77, 78, 79, 243 ff. usf.). Die bernhardinische Frömmigkeit, Organisation und Geist des Templerordens haben zweifellos Wolfram beeinflußt. Aber das berechtigt weder zum Satz: „Die ritterliche Kirche des Grals ist die innere Kirche, die wahre Kirche" (111), noch zu dem Versuch, Wolfram eine reformerische Absicht und eine Ablehnung der werdenden Papstkirche zuzuschreiben. Der Gegensatz zwischen Trevrizent und Parzival, als den Vertretern der Gesetzesreligion und der Liebesfrömmigkeit, besteht nicht.

Becher

Dondaine, H. F., O. P., Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle (Storia e Letteratura, 44). gr. 8° (154 S.) Roma 1953, Ed. di Storia e Letteratura (für England: Oxford, Parker) L 1400.—. — An Hand der handschriftlichen Tradition unterrichtet D. eingehend über ein Corpus areopagiticum latinum Universitatis Parisiensis, wie es sich im 13./14. Jahrhundert in einer Reihe von Hss aus dem Pariser Gebiet noch heute findet. Es stand den Pariser Theologen der Zeit offenbar damals zur Verfügung (etwa in Paris, Bibl. nat. lat. 17341, saec. 13., aus St. Jacques der Dominikaner). Es setzt sich aus zwei Teilen zusammen. Den 1.

nennt D. das opus maius. Er enthält die lateinische Übersetzung der Coelestis Hierarchia (Compellit me) mit den Scholien des Maximus und Johannes Scythopolis und den Glossen des Anastasius sowie die Erklärungen des Scotus Eriugena, des Hugo von St. Viktor und Joh. Sarracenus. Der 2. Teil, von D. opus alterum benannt, bringt die alte Übersetzung der übrigen Bücher des Ps.-Dionysius mit den Scholien des Maximus und Anastasius, den unter dem Namen des Maximus gehenden Auszügen aus Eriugena, De div. nat., und einer Glosse E', die enge Beziehungen zu Alberts Kommentar hat. Daneben enthält er noch die nova translatio des Sarracenus und die Extractio des Thomas Gallus. Es sind im ganzen 13 Hss, die dieses Corpus ganz oder teilweise überliefern. D. untersucht eingehend die verschiedenen Teile nach ihrer Herkunft. Dabei kommt er zu sehr wichtigen Ergebnissen. Zunächst zeigen die Hss, daß die *vetus translatio* des Joh. Scotus eine starke Entwicklung durchgemacht hat. Die älteste Form des Eriugena (A) zeigt noch viele Gräcismen. Die 2. (T = Troyes 802) stammt wohl auch noch von Eriugena selbst, sie ist aber an Hand seiner Expositio verbessert und mehr latinisiert. Dieser Text wurde im Lauf der Zeit weiter entwickelt zur Form P, deren ältester Zeuge der Kommentar Hugos von St. Viktor ist. Entstehungszeit und Neuübersetzer sind noch unbekannt. Bei ihr ist der griechische Text der römischen Überlieferung (R) stärker herangezogen. Es sind also die Lücken der Pariser griechischen Hs, die Eriugena vorlag, teilweise ausgemerzt. Ferner sind Verbesserungen aus der alten Übersetzung A bzw. deren späterer Überarbeitung durch die griechische Überlieferung R neben dem Text T herangezogen. Diese Textform P ist die des Pariser Corpus und hat so stark das 13. und 14. Jahrhundert befruchtet. Aber auch die übrigen Übersetzungen standen im Corpus Parisiense den Benutzern zur Verfügung. Die alte Übersetzung (vetus translatio des Eriugena) in der Form P tritt seit 1240 langsam zurück gegenüber der „nova" des Sarracenus (so schon um 1240 bei Thomas Gallus). Später erst gewinnt dessen Extractio an Bedeutung, nach ihr die Übersetzung des Grosseteste. Von der Übersetzung Hilduins fand D. im 12. und 13. Jahrhundert keine sichere Spur mehr. Bartholomäus von Vincenza (um 1244) kennt Sarracenus, den Wilh. von Auxerre und Philipp der Kanzler noch nicht zitieren. Die Quaestiones Halenses ziehen P zusammen mit Sarracenus heran, die Summa Alexandri gewöhnlich P, hie und da aber auch Sarracenus; Odo Rigaldi zieht Sarracenus vor und verbessert öfter P durch ihn; Wilh. von Melito aber zitiert mehr nach P; Albert d. Gr. kennt in der Coel. hier. noch nicht die „nova"; von da ab wird von ihm die Übersetzung des Sarracenus mehr benutzt. Sonderbarerweise bleiben auch in den anderen Werken Alberts, soweit die Coel. hier. in Betracht kommt, die Zitate aus der vetus translatio, während die übrigen aus der nova genommen sind. Thomas verbessert öfter P durch Sarracenus, dessen Übersetzung er auch zur Grundlage seiner Erklärung De divinis nominibus macht. Heinrich von Gent gebraucht noch die vetus und zeigt so, daß sie noch nicht an Wert verloren hat. — Grundlegend erscheinen auch die Untersuchungen von D. über die *Glossen* (Rand- und Interlinearglossen) der Übersetzungen. Anastasius hatte noch zwischen den Glossen des Maximus und Joh. Scythopolis in seiner Übersetzung unterschieden. In Paris ließ man die Unterscheidungszeichen schon früh weg. So wurde alles Eigentum des Maximus, wie ihm auch die Exzerpte aus De div. naturae des Scotus, die man an den Rand setzte, bald aus dem gleichen Grund zugeschrieben wurden. Textkritische Glossen aus dem Vergleich der Übersetzung mit der griechischen Überlieferung kamen hinzu, und auch die verschiedensten Glossen erklärender Art wurden immer mehr zugefügt. Eine der stärksten Glossensammlungen dieser Art ist die Glosse E', die dem Corpus auch beigefügt wurde. So kam es, daß viel Material mit dem Namen des Maximus sich in den Summen des 13. Jahrhunderts findet, das nicht von ihm stammt, aber bei dem Suchen nach Auctoritates in dieser Zeit von großer Bedeutung wurde. Vor allem wird so manche Stelle aus De div. nat. des Eriugena als Gut des Maximus angesehen. Die genaue Entstehung der Glosse E' des Corpus konnte von D. noch nicht geklärt werden. Interessant sind die engen Beziehungen zu Alberts Kommentar. Wo liegt die Priorität? In einem Anhang hat D. die vielen Stellen, die sich hier und im ganzen Corpus aus De div. nat. finden, zusammengestellt. — Auch über die Geschichte des früheren Corpus im 12. Jahrhundert bringt D. manche wertvollen neuen Ergebnisse. So wird nun deutlich, daß z. B. Hugo von St. Viktor zugleich mit der von ihm benutzten Übersetzung P auch

die Scholien des Anastasius offenbar mit dem Text vorfand und in seinen Kommentar einarbeitete. Damit sind eine Reihe von Deutungen erklärt, die mich veranlaßten, einen Zwischenkommentar zwischen dem Eriugenas und Hugos anzunehmen (RechThAncMéd 19 [1952] 26ff.). Ich glaube nun nach den Untersuchungen von D., daß man mit der Übersetzung P und Randglossen auskommt. Alles das zeigt den hohen Wert des Buches, das grundlegend für die weitere Forschung bleiben wird. Nun wird es Aufgabe sein, die übrigen Hss einzuordnen bzw. die gezeichneten Linien durch sie auszuweiten und evtl. zu verbessern. Aber wir haben nun die Grundlage dafür. Weisweiler

Wicki, N., Das „Prognosticon futuri saeculi" Julians von Toledo als Quellenwerk der Sentenzen des Petrus Lombardus: DivThom (Fr) 31 (1953) 349—360. — Die Benutzung des Prognosticon Julians durch den Lombarden im Traktat De novissimis der Sentenzenbücher ist bekannt. Ausdrücklich ist Julian zitiert in der Frage, ob die Seelen der Verworfenen vor der Auferstehung das materielle Höllenfeuer spüren (l. 4 dist. 44 c. 7; ed. Quaracchi n. 404). Weitere anonyme Stellen fanden die Herausgeber von Quaracchi und J. de Ghellinck, Le mouvement 239f. Es sind im ganzen 22 Stellen festgestellt worden. W. untersucht nun, ob Julian *direkt* vom Lombarden benutzt wurde. Die eingehende Erforschung kann belegen, daß acht Zitate (n. 402, 404, 403, 404 drei Zitate, 406, 440, 449) nicht aus der Vätersammlung Hugos von St. Viktor am Ende seines Werkes De sacramentis entnommen sind. Aus ihr werden die übrigen stammen. Wir hätten also hier die gleiche Arbeitsmethode, wie man sie auch sonst beim Lombarden bemerkt hat. Er wählt aus den vor ihm liegenden Autoren aus, was ihm für seinen Zweck gut zu sein scheint, hier also bald aus Hugo, bald aus Julian. Gerade das scheint ein wichtiger Grund für die unmittelbare Benutzung Julians zu sein. Immerhin sagt W. mit Recht, daß auch eine noch unbekannte Sentenzensammlung dem Lombarden vorgelegen haben könnte, welche die Texte aus Julian enthalten hat. Es wäre m. E. sogar möglich, daß Petrus überhaupt die Sammlung in Hugos De sacramentis nicht benutzt hat, sondern die dieser zugrunde liegende, auch noch unbekannte Sentenzensammlung (vgl. Schol 24 [1949] 255f.). Sie könnte vielleicht die Stellen aus Julian enthalten haben, da sie die anderen Prognostikontexte, die Hugo und der Lombarde übernahm, auch brachte. Sicherheit wird also erst das Auffinden dieser Sammlung geben können. W. aber hat schon jetzt einen wichtigen neuen Beitrag zur Allgemeinkenntnis des Lombarden geliefert. Denn er hat genauer gezeigt, wie der Sentenzenmeister weitausgreifend — sei es nun direkt oder indirekt — das Gut der Vergangenheit sammelte und neu systematisch ordnete. Er war ja kein „Plagiator". Weisweiler

Leclercq, J., O.S.B., Sermon pour l'Assomption restitué à Saint Bernard: RechThAncMéd 20 (1953) 5—12. — Ders., Le premier traité authentique de Saint Bernard: RevHistEccl 48 (1953) 196—210. — Mabillon hatte unter die opera aliena et suppositia Bernhards eine Predigt über das frühere Evangelium des *Himmelfahrtsfestes Mariens* Intravit Jesus mit dem Incipit Quod Dominus ac Salvator noster gesetzt. Denn in den alten Predigtsammlungen des Abtes fehlte sie. L. untersucht an Hand seiner eingehenden hss Bernhardstudien näher diese Überlieferung. Tatsächlich fehlt die Predigt in etwa 20 Hss. Aber diese sind alle mehr oder weniger vollständig, und über die Hälfte stammt aus Bayern und Österreich. L. vermutet, daß sie aus einer Urhs herkommen; jedenfalls zeugen sie nur von einer mehr lokalen Tradition der Predigten. Die anderen Hss *mit* der Predigt haben auch eine alte Überlieferungsgeschichte, wie etwa Cod. Grenoble 121 aus der Grande-Chartreuse, der also wahrscheinlich vor ihrer Zerstörung 1132 geschrieben ist. Außerdem kommen diese Hss aus fast allen Gegenden der Zisterzienserklöster. Auch Clairvaux kennt vier Hss mit der Predigt (jetzt in Troyes). Diese Überlieferung bringt die Predigt entweder mit Bernhards Namen oder doch mitten in einer Sammlung seiner Schriften. Ich kann noch hinzufügen Köln, Stadtarchiv, W f. 145 (saec. 12) fol. 98s. Auch hier steht sie mitten unter Bernhards Werken. Vorher geht sermo 47 de diversis, und es folgt die Leichenrede auf Abt Humbert von Igny. L. stellt fest, daß die Ideen der Predigt ganz zu Bernhard passen. So ist z. B. die Deutung von Castellum (vgl. s. 2 in Dedicatione) oder die Interpretation von murus continentiae, antemurale patientiae (vgl. ebd. oder

De Assumpt. II, 3) bernhardisch. L. hat uns also zum Bernhardjubiläum auch eine Predigt neu geschenkt. Sie ist freilich keine Predigt über die Himmelfahrt Mariens, sondern nur über das Evangelium mit bloßer Anwendung auf die Hörer, ganz ähnlich wie bei der 3. Predigt in Assumptione. Dazu ist die Bemerkung eines Bernhardkenners, wie es L. ist, recht bemerkenswert: „Saint Bernard a parlé de la Vierge Marie en termes admirables, mais il l'a fait relativement rarement" (12). L. beruft sich dafür auch auf das Zeugnis von *J. B. Auniors,* Notre Dame dans l'histoire de Cîteaux (Maria, Études sur la S. Vierge, II, Paris 1952, 587), der schreibt: „Matériellement la place que tient la Sainte Vierge dans l'oeuvre de saint Bernard n'est pas tellement considérable." — Noch über eine andere für Bernhard literarhistorisch wichtige Frage hat uns L. eine Arbeit geschenkt. Jüngst hat *G. B. Burch,* The steps of humility by Bernard, abbot of Clairvaux, 3. ed., Cambridge (Mass.) 1950, 237f. zu zeigen versucht, daß der Teil über die Demut im von Mabillon unter den opera suppositia veröffentlichten Traktat De statu virtutum identisch sei mit dem in Bernhards 18. Brief genannten Traktat *De humilitate.* Damit könne Bernhards Traktat De gradibus humilitatis nicht gemeint sein, da Bernhard in den Retractationes ausdrücklich den Titel „De gradibus" verteidige. Man hätte also ein weiteres neues Bernhardswerk unter den suppositia gefunden. So wäre es auch möglich, die Entwicklungslinie der Lehre Bernhards über die Demut besser zu verfolgen. L. untersucht auch hier zunächst das Zeugnis der Hss. Er fand 20 Hss von De statu virtutum in einer langen und in einer kürzeren Redaktion. Ich stellte die längere Eius inspirante gratia auch noch fest in Breslau, Stadtbibl. 1074 (saec. 13) fol. 59^r—68^v mit dem Explicit nach benedictionem: Explicit liber magistri Hugonis de humilitate, oboedientia, caritate. Wie sonst ist also auch hier der Traktat Hugo zugeschrieben. Er steht zwischen Werken Hugos. Daneben kann L. Bezeugungen für Bernhard bringen. Die Prüfung des Textes ergab eine Klärung dieser unterschiedlichen Zuteilung. Hugo und seine Schule müssen ausfallen, da die Regel Benedikts sehr oft zitiert ist. Das würde in einer Erklärung für Novizen, wie sich die Schrift selbst ausgibt, nicht erklärlich sein. Es kann sich also nur um einen Benediktiner oder Zisterzienser handeln. Auch Bernhard kommt als unmittelbarer Verfasser nicht in Frage, da der Stil zu verschieden ist und auch die Grundlinien seiner Demutslehre fehlen. Der Traktat zeigt stärkere Anlehnung an scholastische Ausdrucksweise, wie Merito quaeritur ..., Ad quod repondetur ..., Dicitur ..., Dubitari solet ... u. a. Auf der anderen Seite finden sich aber auch ähnliche Gedankengänge wie bei Bernhard, so daß eine Abhängigkeit gefordert zu sein scheint. Wichtig ist auch, daß der Teiltraktat über die Demut nicht aus De statu virtutum herausgenommen werden kann, wie Burch wollte. Denn er bildet mit dem übrigen Teil eine Einheit. Man kann also L. nur zustimmen, wenn er den Gesamttraktat als eine Kompilation aus verschiedenen Schriften (Bernhard, Anselm von Laon — darauf hat bereits Landgraf hingewiesen) ansieht. L. leugnet mit Recht auch, daß der echte Traktat De gradibus humilitatis nicht die im 18. Bernhardbrief genannte Abhandlung über die Demut sein könne. Denn die Verteidigung des Titels hatte einen anderen Sinn. Nicht der Ausdruck „De gradibus" war angefochten, sondern „humilitatis", da der Traktat auch über andere Tugenden handle. Es war also durchaus möglich, daß Bernhard im Brief „De humilitate" schrieb, statt „De gradibus humilitatis". Somit bleibt die Möglichkeit, daß De gradibus humilitatis die erste authentische Schrift Bernhards ist, da das Werk im vor 1274 geschriebenen Cod. Troyes 426 ausdrücklich als „primum" bezeichnet ist. Das haben jedenfalls die frühen Abschreiber nicht wie Burch im Sinn eines bloßen „An die Spitze stellen" interpretiert.

Weisweiler

Bernards, M., Zu den Predigten Odos von Morimond († 1161): Citeaux in de Nederlanden, Deel 4, 1953, Abdij Westmalle, 101—103. — Dom J. Leclercq hat jüngst die Einleitung einer Sammlung von Predigten Odos mit dem Incipit Veritas iubet discipulis gedruckt: S. Bernard et ses secrétaires, in RevBénéd 61 (1951) 209 bis 210; vgl. Schol 27 (1952) 155f. B. weist auf eine andere Sammlung hin, die einen verschiedenen Prolog bringt: Uti in novo opere. Er findet sich im Beginn der Sammlung in Wien, Nationalbibl. 1569 und Troyes 450. Der Prolog Veritas weist ja auch eigens darauf hin, daß mehrere Sammlungen vorhanden waren. Die hier von B. neubeschriebene bringt die Predigten in der Reihenfolge der biblischen Bücher, und auch

die aus dem gleichen Buch genommenen Sermones, etwa der Psalmen, sind ähnlich geordnet; am Schluß folgen eine Reihe von Predigten auf die Festtage. B. untersucht auch eine Reihe anderer Sammlungen, die den Namen Odos tragen. Zu den „zweifelhaften und unechten" zählt er die Baseler in Univ. Bibl. B. IX 22, auf die G. Morin aufmerksam machte. B. hält mit Recht eine Nachprüfung für erforderlich, da die Verwendung mehrerer Schrifttexte im Beginn der Predigt sonst für Odo ungewöhnlich ist. Unecht erscheinen sicher Dijon 216 und 217, die erst seit dem 17./18. Jahrhundert den Namen Odos tragen; unecht ist auch Cod. lat. Bibl. nat. Paris 14590 und 16461, ebenso Rom Bibl. Vat. Reg. lat. 241, fol. 123^{v}—162^{v}. Untersucht werden muß noch Zwettl 326 und Melk 14. Der Artikel bringt weiter willkommene Angaben über Einzelpredigten und andere Schriften Odos, die z. T. im Anschluß an die Predigten überliefert sind. Gut weist er die Zuteilung von Schriftkommentaren an Odo ab. Odos Wirksamkeit war ganz offenbar die Predigt, für welche die beiden Sammlungen mit den Prologen die Hauptquelle bleiben werden. Weisweiler

Leclercq, J., O. S. B., L'Éloge funèbre de Gilbert de la Porrée: ArchHistDoctrLittMA 19 (1952) 183—185. — Außer dem teilweise schon veröffentlichten Nachruf auf Gilbert Porreta vom Dekan Laurentius von Poitiers (vgl. J. Leclercq, Textes sur S. Bernard et Gilbert de la Porrée: MedStud 14 [1952] 11; siehe Schol 28 [1953] 474 f.) fand L. in Oxford, Magd. Coll. 118 (saec. 12) anschließend an Gilberts Paulinenkommentar ein weiteres Eulogium, das er hier ediert. Es scheint, daß es von der Hand des Totenmelders (rolligeri) selbst stammt; denn es ist überschrieben: De commendatione magistri Gisleberti poree excerpta de manu Rolligeri. Jedenfalls ist der Verfasser aus der Diözese Poitiers (episcopum nostrum, nennt er Gilbert). Es interessiert ihn daher auch die Wirksamkeit Gilberts in der Diözese, sein Mut um die Freiheit gegen den Feudalismus, der Bau der Kanoniker- und Bischofshäuser. Man muß wohl annehmen, daß er zur engeren Umgebung des Domes gehörte. Aber wichtiger ist, daß der 1. Teil sich ganz mit der wissenschaftlichen Laufbahn und Bedeutung Gilberts befaßt. Mit besonderer Betonung wird die Liebe zu den artes liberales und der Lehrerfolg Gilberts in ihnen hervorgehoben: ut ab auditoribus suis simul cum artium auctoribus auctor et ipse putaretur. Von den Vätern, die Gilbert studierte, werden vor allem Augustin, Hieronymus und am meisten Hilarius genannt. Es wird das persönliche Studium dieser Väter eigens betont. Von den Werken sind Psalmen- und Paulinenkommentar erwähnt als Zeichen seiner wissenschaftlichen Kenntnis, aber auch seiner rührigen Lehrbemühungen. So ist also das Lebensbild Johanns von Salisbury nicht unwesentlich im Persönlichen erweitert, selbst wenn man den Stil eines Nachrufes berücksichtigt. Weisweiler

Talbot, C. H., Ailred of Rievaulx: De Anima (Mediaeval and Renaissance Studies, ed. by R. Hunt and R. Klibansky, Suppl. 1). 4° (164 S.), London 1952, University, The Warburg Institute. S 25.—. — T. hat uns hier eine vorzügliche textkritische Edition des Dialogs De Anima Ailreds von Rievaulx an Hand der vier englischen bekannten Hss von Oxford, Durham, London und Cambridge geschenkt. Es scheint, daß das Werk nicht sehr verbreitet war. Selbst die Bibliotheken, die sonst manches Material aus dem Zisterzienserorden bringen, haben nach T.s eingehender Untersuchung keine Nachrichten über Hss des Dialogs. Die umfassende Einleitung (1—62) bringt nach eingehender Darlegung des wissenschaftlichen Lebens in Rievaulx, der frühesten Gründung Bernhards in Nordengland (5. 3. 1131), und im jungen Zisterzienserorden im allgemeinen den geistigen Hintergrund der Schrift. Die verhältnismäßig zahlreichen Werke der Zeit über die Seele scheinen, z. T. wenigstens, aus dem religiösen Streben entstanden zu sein, durch die Betrachtung der Seele hin zu Gott, dessen Bild sie ja besonders seit Augustinus war, aufzusteigen. Daneben mag auch der Wunsch mitmaßgebend gewesen sein, so zu einer Einheit des eigenen Lebens und Strebens zu kommen. Ailreds Traktat ist aus diesem religiösen Anliegen heraus stark augustinisch, wenn auch persönlich gehalten. Durch das persönliche Element unterscheidet er sich z. B. vom ps.-augustinischen Traktat De spiritu et anima (vor 1158), der mehr eine Katenensammlung aus Augustinus, Gennadius, Makrobius, Beda, Alkuin, Hugo von St. Viktor u. a. darstellt. Der so enge und fast ausschließliche Anschluß an Augustin fehlt auch bei den

anderen Werken aus dem Zisterzienserorden über die Seele: Wilhelm von St. Thiery, De natura corporis et animae, und Isaac de Stella. Für beide ist Gregor von Nyssa, Scotus Eriugena und Plotin stärker Mitquelle. Aber Ailred hat doch Augustins Gedanken auch weitergeführt bis in die Kontroversen seiner Zeit, in denen er freilich nur sehr schwer Augustins Stellungnahme verläßt, selbst dort wo etwa Gregor der Große anderer Meinung ist. Die Fragen des Dialogs zwischen Ailred und einem Johannes sind vielfach die der Schule Anselms von Laon, und man wird T. zustimmen, wenn er wenigstens die Kenntnis der Probleme der Schule bei Ailred voraussetzt. M. E. muß man aber bei den vielfach recht wörtlichen Anklängen der Fragestellungen wohl weiter gehen und auch die Kenntnis der einen oder anderen Schrift der Schule selbst annehmen, die ja weit verbreitet war. Wenigstens ideenmäßig hat auch Hugo von St. Viktor und der Lombarde einen indirekten Einfluß ausgeübt. Aber Augustinus steht so im Mittelpunkt, daß T. ein persönliches Studium von dessen Schriften durch Ailred mit Recht annimmt. Geschrieben ist der Traktat als letzter kurz vor dem Tode (Januar 1167). — Die behandelten *Probleme* sind sehr zahlreich und umfassen fast den gesamten Bereich der damaligen Seelenlehre. Die Geistigkeit der Seele ist der Tradition gemäß mit Augustin aus der Möglichkeit abstrahierenden Denkens abgeleitet. Alchers Ansicht, daß die Seele, im Vergleich zu Gott, „körperlich" sei, findet bei Ailred kein Echo. Die Tierseele besteht aus einer „aeria substantia" und ist damit, der alten Ansicht entsprechend, innerlich abhängig vom Körper. Adelards von Bath Lehre von der Geistigkeit dieser Seelen ist also verworfen. Die Einfachheit ist im engsten Rahmen verteidigt. Während Gilbert, die Anselmschule und der Lombarde eine gewisse Komposition im Gegensatz zu Gott wegen der verschiedenen Aktmöglichkeiten annehmen, ist bei Ailred Augustins Beweisführung der Einheit Gottes aus der Analogie mit der Einheit der Seele heraus stärker maßgebend gewesen. Lokalisiert aber wird die Seele nicht mehr wie bei Alcher oder Isaac von Stella in Herz und Brust bzw. im Haupt. Ailred nähert sich hier sachlich — wenn natürlich auch nicht in den philosophischen Ausdrücken — Hugo von St. Viktor und dem Lombarden, nach denen die Seele definite durch ihre eigenen Kräfte umschrieben ist. Die Theologie des 12. Jahrhunderts hatte sich ferner eifrig mit dem Problem der Einheit oder Verschiedenheit der Seelenkräfte beschäftigt. Auch hier bleibt Ailred bei der augustinischen Tradition entgegen Hugo und Richard von S. Viktor oder Robert von Melun: Die Seele hat nach ihm wohl verschiedene Proprietates; diese aber haben nur die e i n e Substanz, die Seele, wie es bei Augustins Beweis aus den Seelenfähigkeiten für die Einheit Gottes ja auch der Fall ist. So ist der Dialog Zeugnis eines zwar traditionellen, aber doch persönlich mit den Zeitproblemen ringenden Denkens. Es sind uns somit in letzter Zeit zwei wichtige Traktate über die Seelenlehre des frühen Mittelalters geschenkt (vgl. über die Edition von des Ratramnus de Corbie Liber de anima durch C. L a m b o t Schol 28 [1953] 472). T. konnte den letzteren noch nicht benutzen. Aber ein Vergleich zeigt, daß Berührungen nicht vorhanden sind, da das Zentralthema bei Ratramnus über die Weltseele ja auch verschieden war.

W e i s w e i l e r

D e l h a y e, Ph., Deux textes de Senatus de Worcester sur la pénitence: RechThAncMéd 19 (1952) 203—224. — Die englische Scholastik des 12. Jahrhunderts ist immer noch ins Dunkle gehüllt. Daher ist jeder eingehendere Beitrag zu ihrer Kenntnis recht zu begrüßen. R. W. H u n t hat in seinem interessanten Artikel English Learning in the Late Twelfth Century: Transaction of the Royal Hist. Soc. 1936, t. 19, 29 f. auf Senatus von Worcester hingewiesen, und D. nimmt die Anregung auf, wenn er auf zwei Briefe aufmerksam macht, die im Briefwechsel (6 Briefe) des Senatus in Oxford, Bodl. 1966 (633), überliefert sind. Sie stammen aus den Jahren 1189 bis 1196, in denen Senatus Prior der Abtei von Worcester war. Im 1. Brief antwortet Senatus auf eine Anfrage des Bischofs Roger von Worcester, der sich offenbar über die laxe B u ß p r a x i s des Senatus beschwert hatte. Dieser hielt sich nicht an die alten Bußbücher, sondern verordnete vielfach Almosen an Stelle der früheren Bußwerke. Der Bischof wies darauf hin, daß es zwecklos sei, die Bußwerke auf Grund der inneren Bußgesinnung zu verringern, da diese nur Gott bekannt sei. Auch würden die Reichen durch die Auflage der Almosen vor den Armen bevorzugt. Senatus antwortet, daß die Bußpraxis zu allen Zeiten unterschiedlich gewesen sei, so daß

eine Milderung möglich wäre. Auch werde die Sünde von Gott allein nachgelassen; die Kirche lege nur eine Strafe auf, die also verschieden groß sein könne. Damit steht Senatus in der Zeit des Überganges aus der Praxis der alten Poenitentialien zu den neuen Summulae confessorum mit ihrer milderen Bußauflage. Er zeigt bereits volles Verständnis für das Neue und scheint in Worcester einer der Förderer der Milde gewesen zu sein. Daher die Aufregung des Bischofs. — Stärker wird diese Bedeutung noch sichtbar durch den 2. Brief über die Notwendigkeit der Beichtjurisdiktion. Wie in Paris nach St. Viktor, so gingen auch in Oxford viele Studenten zur Abtei Oseney vor den Toren der Stadt zur Beichte. In St. Viktor war die Jurisdiktionsfrage durch Privilegien geregelt, anders noch in Oxford. Nach dem kanonischen Gesetz mußten die Studenten also dort beim ‚proprius sacerdos' beichten. Senatus löst die Frage unter Beibehaltung der alten Grundregel vom ‚proprius sacerdos' durch den Hinweis auf die Laienbeicht, die im Notfall genüge. A fortiori tue das also in einem solchen Fall die Beicht bei einem Priester, auch wenn dieser die Jurisdiktion nicht besitze. In Paris war man inzwischen weiter gegangen. Petrus Cantor hatte mit seiner großen Autorität vertreten, daß die Studenten unmittelbar der Jurisdiktion des Bischofs unterstehen, so daß sie überall in der Diözese beichten können. Senatus ist also in England noch viel enger und belegt so die Ansicht von Hunt, daß die Oxforder Theologie am Ende des 12. Jahrhunderts orthodoxer war als die Magistri der freien Künste. Weisweiler

Buytaert, E. M., O. F. M., Damascenus Latinus. On item 417 of Stegmüllers Repertorium Commentariorum: FrancStud 13 (1953) 17—70. — Der 1. Teil der Arbeit enthält sehr wertvolle Ergänzungen zu Stegmüllers Repertorium der Sentenzenkommentare des Lombarden (37—53). So zu Adam Wodeham (n. 39), Alanus von Lille (n. 45), Antonius Andreas (n. 71), Antonius de Carlenis (n. 74), Franz von Mayronis (n. 218), Guido de Monte Rocherio, Guido Terrenus, Wilhelm von Auxerre, Wilhelm de la Mare, Ockham, Peraldus, Rubio, Natalis Hervaeus, Peter von Aquila, Holkot, Rosetus u. a. — Im 2. Teil ist insbesondere n. 417 über Johannes Damascenus vervollkommnet. Neben der Liste der Grosseteste-Übersetzung von Harrison Thomson bringt B. eine neue des Burgundio-Textes mit sogar 89 z. T. eingehend beschriebenen Hss. Das Ergebnis ist ideengeschichtlich sehr bemerkenswert. Die meisten Hss von Grosseteste finden sich in England oder sind doch englischen Ursprungs. Burgundio war vor allem in Österreich, Belgien, England, Frankreich, Deutschland, Ungarn, Spanien und Italien verbreitet; am meisten in Italien, Frankreich und England; ja England hat noch mehr Burgundiotexte als solche Grossetestes, obschon es doch davon die meisten Hss vor allen Ländern aufweist. Auffallend ist, daß das 12. Jahrhundert für Burgundio so schlecht vertreten ist. Die Einteilung in vier Bücher scheint später im Anschluß an die Sentenzenkommentare des Lombarden entstanden zu sein. Alexanders Glosse (vor 1224/25) aber kennt sie schon. Also ein ganz mühevoller, aber sehr wertvoller Beitrag zur Ideengeschichte des 12. und 13. Jahrhunderts: der ältere Burgundiotext ist jedenfalls in der Verbreitung der siegreiche! Weisweiler

Fries, A., Zum Daniel- und Psalmenkommentar Alberts des Großen: RechThAncMéd 19 (1952) 337—342. — Dieser Artikel bringt zwei sehr erfreuliche Nachrichten. Für den Danielkommentar, der in den Katalogen der Schriften Alberts nicht genannt wird, hat man nur die Druckausgabe und für die Echtheit freilich gewichtigste innere Gründe. Fr. zeigt nun, daß in der Pantheologia des durchaus zuverlässigen Rainer von Pisa längere Stellen des gedruckten Kommentars unter dem Namen domini fratris Alberti de Alemania ordinis Praedicatorum zitiert werden. Ein sicheres Zeugnis. Es bleibt noch die Frage, ob das Fragment in Cod. Laur. (Conv. soppressi 280) ‚Super Danielem fratris Alberti Theutonici' einem anderen Kommentar Alberts angehört oder unecht ist. — Rainer zitiert auch Stellen aus einem Psalmenkommentar Alberti de Alemania. Der gedruckte Kommentar ist sicher unecht. Die angeführten Stellen zeigen einen Weg zur Auffindung. Vielleicht ist es dieser. In einem Aufsatz über die Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa (Xenia Thomistica 3, Rom 1925) veröffentlichte ich eine aus dem 13. Jahrhundert stammende Bücherschenkung des fr. Proynus. Es ist der Konvent Rainers, dessen Bibliothek

(heute Seminar) in Cod. 4—6 seine Pantheologia besitzt. Unter den verzeichneten Büchern des fr. Proynus sind mehrere der von Rainer benutzten Werke Alberts: Super Dionysium, Super Ethicam, De anima. Andere stehen in Cod. 12 (saec. 13). Cod. 61 (saec. 13) enthält einen umfangreichen Psalmenkommentar (ff. 251): Exultate Deo adiutori nostro, iubilate Deo Jacob ... Verbum istud est dicendum (?) prophete. Er wird f. 251^{v} von später Hand (saec. 15/16) als postilla Alberti Magni ordinis praedicatorum bezeichnet. Zu vorschnell lehnte ich diese Zuteilung ab. Denn f. 1^{r} steht von einer Hand des 13. Jahrhunderts: Iste postille super psalterium sunt fratris Alberti Pulti. Dieser Pulte wird 1260 und 1274 als socius definitoris zum Generalkapitel genannt. In einer Urkunde der Bibliothek erscheint er als Prior von Santa Caterina 1272—74, für 1265 und 1287 ist er ebenso als solcher nachweisbar. Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß die obige Notiz nur ein Besitzvermerk ist. Ist aber Albertus Magnus der Verfasser? Auf Rasur steht Incipit postilla ||| ordinis predicatorum super totum psalterium. In den Zitaten Rainers haben wir das Mittel zur Entscheidung. In den Worten der Prologs: ‚Et instruentis nos sic ad doctrinam philosophorum' liegt vielleicht ein erster Hinweis. Pelster

Ramírez, I. M., O. P., De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis. 8° (330 S.) Salamanca 1952, San Esteban. Pes 35.—. — Pelster, Fr., S. J., La autoridad de Santo Tomás en las escuelas y ciencias eclesiásticas: EstudEcl 27 (1953) 143—166. — Das Buch von R. gibt den lateinischen Urtext, der im wesentlichen schon vorher in englischer Übersetzung in The Thomist 15 (1952) 1—109 veröffentlicht war; doch sind in dankenswerter Weise die wichtigsten päpstlichen Dokumente zur Empfehlung der Lehre des hl. Thomas von Benedikt XIV. bis Pius XII. hinzugefügt (181—310). Nach einem kurzen Kap. über die wissenschaftliche Autorität des hl. Thomas in Philosophie und Theologie ist der größte Teil des Werkes der „kanonischen Autorität" des hl. Thomas und der Verpflichtung auf seine Lehre, die sich aus den Weisungen der Kirche ergibt, gewidmet. Die Autorität des hl. Thomas ist nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für unsere Zeit und ihre Probleme anzuerkennen, und zwar ist diese Autorität größer als die irgendeines andern katholischen Theologen. Anderseits besteht nicht für alle Thesen des hl. Thomas, insbesondere nicht für jede der bekannten 24 Thesen, die gleiche Verpflichtung. R. meint allerdings, da diese Thesen ausdrücklich als „tutae" anerkannt seien, könnten entgegengesetzte Thesen nicht gleich „tutae" sein (146). Außerdem scheint R. anzunehmen, Pius XII. wolle die Freiheit, die Pius XI. im Rundschreiben „Studiorum ducem" ausdrücklich verbürgt hat, auf die Lehren des Heiligen einschränken, deren Sinn nicht eindeutig sei, so daß gegenüber Thesen, die sicher Thomas zuzuschreiben sind, in keinem Fall Freiheit bestände (161). — Gegen diese Übertreibungen wendet sich P. in dem obengenannten Aufsatz. Daß eine These „tuta" ist, besagt nicht, daß die entgegengesetzte „non tuta" oder auch nur „minus tuta" ist, da „tuta" keineswegs „vera" besagt. Und was Pius XII. angeht, hat er noch am 23. 9. 1951 in einer Ansprache an die Professoren aus dem Orden der Unbeschuhten Karmeliten sich ausdrücklich gegen Mißdeutungen des Rundschreibens „Humani generis" im Sinn einer Einschränkung der bisher bestehenden Freiheit verwahrt (AAS 43 [1951] 738). Erst recht ist es willkürlich, mit A. Bandera O. P. (Pio XII y Santo Tomás: CiencTom 78 [1951] 483—543) die Freiheit auf jene Lehren einzuschränken, in denen die „guten" Kommentatoren des hl. Thomas, d. h. die Kommentatoren aus dem Dominikanerorden, verschiedener Auffassung sind. Es geht auch nicht an, die Erklärung Benedikts XV. über die 24 Thesen in seinem Brief an P. Ledóchowski als ein „Privileg" größerer Freiheit aufzufassen, das nur für die Gesellschaft Jesu Geltung habe. Auch Übertreibungen wie die, dem hl. Thomas allein komme eine größere Autorität zu als allen andern Kirchenlehrern zusammen, können der Sache des hl. Thomas nicht wirklich nützen. Zum Schluß betont P. mit Recht die Notwendigkeit verschiedener Schulen und Richtungen, wenn nicht gewisse Seiten der Gesamtwirklichkeit zu kurz kommen sollen. — Zum Ganzen ist neuestens die Papstansprache vom 17. Oktober 1953 zum Jubiläum der Gregoriana zu vergleichen, die eine Verpflichtung auf einen engen Thomismus ausschließt und ausdrücklich eine Mehrheit von Schulen als berechtigt anerkennt. Es heißt dort u. a.: Unicuique igitur professorum integrum sit, intra supra assignatos limites, qui praetervehendi non sunt, alicui scholae ad-

haerere, quae in Ecclesia domicilii iure potita est, hac autem lege, ut veritates ab omnibus retinendas prorsus distinguat ab iis, quae lineamenta et elementa peculiaris sunt scholae, et in docendo haec discrimina notet, ut bene cordatum decet magistrum (Osservatore Romano Nr. 243 vom 19.—20. Okt. 1953). de Vries

Henry of Ghent Summae Quaestionum Ordinariarum (Reprint of the 1520 Edition). gr. 8° Bd. 1 u. 2. St. Bonaventura N. J. 1953, The Franciscan Institute; E. Nauwelaerts, Louvain; Schöningh, Paderborn. — Wer Freude hat an alten schönen Drucken, wird mit großem Vergnügen diesen Neudruck aus der Offizin des Jodocus von Asche zur Hand nehmen. Auf dem Titelbild sehen wir die Offizin und das Prelum mit dem Drucker an der Arbeit, wie es in den ersten Jahrzehnten der neuen Kunst aussah. Der schöne Druck, der bereits die gotischen Lettern mit der Italica vertauscht hat, aber noch eine mäßige Zahl von Abkürzungen beibehält, wirkt geradezu anheimelnd. Allerdings gibt es für den Studierenden etwas Wichtigeres. Die Summa Heinrichs war m. W. nur in dieser Ausgabe und einem Inkunabeldruck zugänglich. Und doch enthalten diese Quaestiones disputatae ganz wichtige Teile der theologischen Einleitungs- und Gotteslehre, die großenteils in den Quodlibeta nicht behandelt werden. Heinrich steht auf der Höhe seines Schaffens, und gerade hier kommen seine augustinischen Ideen zum Ausdruck. Die Lesung bietet nach erster Probe kaum Schwierigkeiten. Die Frucht wird der Mühe entsprechen. Hoffentlich folgt der Schlußband in nicht zu ferner Zeit. Das St. Bonaventure Franciscan Institute erwirbt sich durch die bei ihm erschienenen Ausgaben die größten Verdienste; denn ohne die Quellen bleibt alle Geschichte phantasievolle Konstruktion. Pelster

Müller, J. P., A propos du Mémoire justificatif de Jean Quidort: RechThAncMéd 19 (1952) 343—351. — Die von Grabmann in Cod. 2165 der Wiener Nationalbibl. entdeckte Erklärung: Esse non est proprietas fluens ab essentia, sed est ab extra sicut calor in aqua et lux in aëre, wurde von P. Glorieux als Teil der Verteidigungsschrift des Johannes von Paris OP erwiesen (vgl. Schol 1952, 159 f.). M. veröffentlicht den sorgfältig revidierten Text und gibt als Datum der am Schluß erwähnten Quodlibeta nicht 1279 oder 1299, wie Grabmann ursprünglich gelesen und später korrigiert hat, sondern 1295 an, was sehr wahrscheinlich richtig ist, da 5 und 9 leicht verwechselt werden. Wir wissen also, daß ein Magister Johannes aus dem Prämonstratenserorden und ein fr. Stephanus 1295 das gleiche Problem in ihren Quodlibeta im gleichen Sinn wie Johannes determinierten. Eine Schwierigkeit bleibt. Will die Nota zum Schluß sagen, daß die beiden Pariser Magistri 1295 die These des Johannes im Auge hatten, daß also der Sentenzenkommentar um 1295 oder etwas früher verfaßt wurde? Das ist durchaus möglich. Es bleibt freilich auch die Möglichkeit, daß die Nota zur Verteidigung des Johannes nur die beiden Magistri anführt als solche, die ebenfalls die beanstandete These verteidigten. Dann bleibt das Datum des Kommentars in der Schwebe. Pelster

Otto, A., Magister Johannes Dacus und seine Schriften: Classica et Mediaevalia, Revue Danoise de Philologie et d'Histoire, 13 (1952) 73—86. — M. Grabmann hat bereits auf den Dänen Johannes Dacus in seinen Untersuchungen zur mittelalterlichen Sprachlogik hingewiesen, und die Dänische Sprach- und Literaturgesellschaft hat daraufhin beschlossen, des Johannes Werke in dem geplanten 4- bis 5bändigen Corpus philosophorum Danicorum zu veröffentlichen. O. bringt hier einen Überblick über die drei noch bekannten Schriften des Johannes. Die Divisio naturae ist eine in 8 Hss noch überlieferte Wissenschaftslehre, als Einleitung in die Philosophie gedacht. Gegenüber den älteren Hugos von St. Viktor, des Gundissalinus und Roberts von Kilwardby ist sie viel kürzer. Das scheint um die Mitte des 13. Jahrhunderts Brauch geworden zu sein, als man Aristoteles in die Wissenschaftslehre mehr einarbeitete und sie so klarer und präziser gestalten konnte. So ist die Schrift ein Zeichen des Wissenschaftsbetriebes an der Pariser Artistenfakultät, wo sie 1280 entstanden ist. Die Summa grammaticalis ist das Hauptwerk des Johannes, das leider nur in 2 Hss in Brugge und Wolfenbüttel erhalten ist. O. schätzt ihren Umfang auf 700—800 Druckseiten. Es ist der großangelegte Versuch unternommen, Aristoteles auf die durch Priscian überlieferte antike Sprachwissen-

schaft anzuwenden. Daher wird der spekulativen Grammatik auch ein so großer Raum eingeräumt. Endlich ist noch eine Quaestio disputata über die Vielheit der Formen in Assisi, Bibl. com. 158 erhalten. Der Thomist Johannes Picardi von Lichtenberg hat Johannes mit Avicebron zu den Hauptverteidigern dieser Lehre schon 1305 gezählt. R. Zavelloni O. F. M. hat daher in seinem Werk Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes, Louvain 1951, Nauwelaerts, die Hs von Assisi mehrmals benutzt und Johannes Dacus in seiner Lehre in die Zeitauffassung näher eingebaut. Schon Lichtenberg hatte als Grund der Lehre des Johannes angegeben, daß nach ihm die Vielheit der Formen der Vielheit der Intentionen entsprechen müsse. — Es ist recht erfreulich, daß nun auch Johannes Dacus uns hier näher bekannt wird, nachdem H. Roos sich mit seinem Zeitgenossen und Landsmann Martinus de Dacia schon so eingehend in Artikeln wie besonders in seinem wichtigen Buch über die modi significandi in den Baeumker-Beiträgen beschäftigt hat (vgl. Schol 28 [1953] 155 f.). Weisweiler

Fortey, St. L., O. P., Simon of Boraston O. P. Life and Writings: ArchFrPraed 22 (1952) 321—345. — Von der schriftstellerischen Tätigkeit der englischen Dominikaner des 14. Jahrhunderts ist, abgesehen von Robert Holcot, bei dem auch noch vieles zu tun bleibt, nicht allzuviel bekannt. Es ist daher sehr erfreulich, daß hier ein Anfang gemacht ist. Simon von Boraston stand von 1327 bis 1336 in der stürmischen Zeit nach Absetzung und Tod Edwards II. der englischen Provinz vor. Seine schriftstellerische Tätigkeit fällt vorzüglich in seinen Oxforder Aufenthalt nach 1336. Das Todesdatum ist unbekannt. Sie umfaßt keine streng scholastischen Schriften, aber einen Ordo iudiciarius circa crimina corrigenda, der ihm den Ruf eines Kanonisten einbrachte, eine Verteidigung der Mendikanten und Predigten und Hilfsmittel für sie. Der Ordo ist geschrieben für kirchliche, zumal Ordensobere, um ihnen die nötigen juridischen und praktischen Kenntnisse für die Anwendung ihrer Strafgewalt zu geben. Die zahlreichen noch erhaltenen Hss, von denen Cod. 624 der Universität Münster ein Opfer der Bombardierung geworden und Königsberg Cod. 97 in russischen Händen ist, geben Zeugnis von der Verbreitung des Werkes. Die Distinctiones, Predigtskizzen gehören zu der großen Anzahl dieser Gattung. Ihr Wert liegt in dem Aufschluß, den sie über Predigtweise und Sitten jener Zeit geben. Am wichtigsten sind vielleicht die Verteidigungsschriften der Privilegien der Mendikanten: De unitate et ordine ecclesiasticae potestatis und De mutabilitate mundi. Es handelt sich um die Beicht- und Begräbnisprivilegien der Mendikanten. In Paris wogte der Streit schon im 13. Jahrhundert. In Oxford gab es zwar 1312 und in den folgenden Jahren eine Kontroverse zwischen Universität und Dominikanern über Universitätsprivilegien, aber bisher glaubte man, bis zu Fitzralph, dem Armacanus, um 1350 habe betreffs Beicht- und Begräbnisprivilegs Ruhe geherrscht. Die theologische Bedeutung dieser Schriften liegt darin, daß die Mendikanten Verteidiger der suprema et immediata iurisdictio des Papstes sind. Boraston zeigt, daß die Mendikanten keine Eindringlinge, sondern Helfer des Pfarrklerus sein wollen. Das Begräbnisprivileg wurde hauptsächlich wegen der mit dem Begräbnis verbundenen reichen Almosen angefeindet. Boraston bringt viele Beispiel dafür, daß der Vorwurf des Mangels an Stabilität der Klöster nicht berechtigt ist, da alles in dieser Welt vergänglich. Er weist auf die geistlichen Vorteile hin, die ein Begräbnis in den Kirchen der Mendikanten mit sich bringt. Ich vermute, daß die anonyme Verteidigung der mendicitas: Contra contemptum temporalium in dem auch von F. benutzten Cod. 81 des Lincoln College Oxford ff. 29va—32^{r} der gleichen Zeit angehört. Sie stammt wie der ganze Codex sicher aus Dominikanerkreisen. Interessant ist die Bemerkung f. 31^{v}: Quia autem occupacio in evangelio non permittit eos ⟨sc. praedicatores⟩ laborare manualiter, cum oporteat studere et predicare et alia spiritualiter facere, habent quandam ex hiis necessitatem mendicandi, cum non sint, qui eis necessaria sine mendicitate conferant. Der Angriff gegen die loculi wird durch das Beispiel Christi und der Apostel zurückgewiesen und durch den Hinweis, daß alle Religiosen, durch die Not gezwungen, direkt oder indirekt einen Vorrat an irdischen Gütern hätten. Bei dieser Gelegenheit sei auf den für Moral und Wirtschaftsgeschichte wichtigen Traktat des Bernard Guidonis ‚Universis mercatoribus Tholosanis pauper quidam religiosus de Tholosa' ff. 33^{r}—39^{v} der gleichen Hs hingewiesen. Pelster

Die Unbefleckte Empfängnis als heilsökonomisches Zeichen

Von Otto Semmelroth S. J.

Wenn das Marianische Jahr für die ganze Christenheit eine Aufgabe bedeutet, dann selbstverständlich auch für den Theologen. Ist doch sein theologisches Bemühen die besondere Art der Verehrung, die ihm kraft seines Berufes zukommt. Pius XII. sprach in seiner Enzyklika „Fulgens Corona" den Wunsch aus, „daß in allen Diözesen geeignete Predigten und entsprechende Vorträge gehalten werden, durch die diese christliche Wahrheit in den Herzen heller aufleuchten soll, und zwar so, daß der Glaube des Volkes vermehrt und seine Andacht zur Gottesmutter Maria täglich mehr entflammt werde"[1]. Aus der tieferen Erkenntnis der offenbarten Wahrheit soll also die Andacht des Herzens sich nähren. Die feierliche Verkündigung des Marianischen Jahres ist also eine ebenso feierliche Aufforderung zu theologischer Bemühung am Geheimnis Mariens und ihrer Unbefleckten Empfängnis.

Nun scheint sich doch wohl gerade das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis auf den ersten Blick mehr als die anderen Mariengeheimnisse der spekulativen Einordnung in ein Gesamtgefüge marianischer Theologie zu entziehen. Mehr als sonst hat man hier zunächst das Gefühl, es handle sich nur um ein Ehrenprivileg Mariens, dessen innerer Sinn, eben weil es eine Sache der Ehrung ist, nicht so besonders wichtig sei. Dieses Geheimnis erscheint zunächst nicht so deutlich als integrierender Aufbauteil eines geplanten Gefüges. Vielleicht hängt es geistesgeschichtlich auch damit zusammen, wenn die theologische Bewältigung dieses Geheimnisses einer Schule leichter fiel, in der man sich, weil Wille und Herz in führender Rolle standen, eher mit positiver Begründung zufrieden geben konnte, als anderen, die als Aufgabe der Theologie vor allem die Auffindung des Planes der göttlichen Ratio und den Versuch des geistigen Nachbaues dieses geplanten Ganzen sahen.

Sosehr es Aufgabe der Theologie ist, zu erforschen, nicht nur was Gott getan, sondern auch was er mit dem Getanen geplant und gemeint hat, werden wir doch damit rechnen müssen, daß manches an Gottes Geheimnissen allein „auf sein Wort hin"[2] angenommen werden muß. Dennoch kann der Theologe den Versuch nicht aufgeben, jedem Geheimnis der Offenbarung den Platz zu suchen, an dem es im Planungsganzen Gottes steht. Davon kann auch das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis Mariens nicht ausgenommen sein. Es handelt

[1] AAS 45 (1953) 587.
[2] Luk 5, 5.

sich dabei nicht darum, die Wahrheit des Geheimnisses mit „Konvenienzgründen" zu beweisen, sondern seinen Inhalt aus dem Zusammenhang tiefer zu verstehen und lebendig sich anzueignen. So soll im folgenden versucht werden, die Verbindungslinien von der Unbefleckten Empfängnis Mariens zum Ganzen der Heilsökonomie Gottes zu finden. Wir sehen Maria als Urbild der Kirche im Heilsganzen stehen (I), finden dann in der ersten Eva eine Deutung ihrer Funktion in diesem Ganzen (II) und versuchen aus diesem Zusammenhang die Bedeutung der Unbefleckten Empfängnis als σημεῖον zu entdecken (III).

I.

1. Zwei Stellen des Neuen Testamentes werden von nichtkatholischen Christen mit einer gewissen Vorliebe als Instanz gegen die starke katholische Marienverehrung ins Feld geführt. Mk 3, 31—35 wird die Mutter, die (mit den Verwandten) zum Herrn kommt, von Christus nicht, wie man es von der Ehrung Mariens durch die Jahrhunderte her erwarten sollte, ehrend aufgenommen, sondern anscheinend zurückgewiesen. Und Luk 11, 27 f wird der Lobpreis der Frau aus dem Volke anscheinend beiseite geschoben. Wo also eine Ehrung Mariens sich erhebt, scheint Christus sie nicht zu wollen.

So könnte man die Texte, ständen sie für sich allein, allerdings deuten. Praxis und Lehre der Kirche zeigen aber deutlich, daß sie im Lichte des Gesamtglaubens nicht so gemeint sein können; sie ständen dann ja auch im Gegensatz zu Luk 1, 48, wo Maria selbst zur Prophetin dessen wird, was in der Marienverehrung der Kirche Wirklichkeit wurde. Können die angeführten Texte also auch nicht einfachhin eine Ablehnung der Marienverehrung durch Christus bedeuten, so ist doch eine Korrektur nicht überhörbar. Was aber wird hier richtiggestellt? Eben das, was an Marienverehrung in der nichtkatholischen Christenheit allenfalls noch zugegeben wird: eine Ehrung Mariens als individueller Einzelperson, als Mutter Christi nur in ihrer historischen Tatsächlichkeit. Selbstverständlich ist auch für uns die in der Marienverehrung gemeinte Gestalt die konkrete geschichtliche Jungfrau von Nazareth. Das korrigierende Wort Christi aber weitet den verehrenden Blick: Maria ist vor allem deshalb verehrungswürdig, weil und insofern in ihr die Gemeinde derer transparent wird, die „das Wort Gottes hören und befolgen"; und das ist nicht eine Vielheit von einzelnen, die, weil sie alle in der gleichen Haltung vor Gott stehen, eine gewisse Zusammengehörigkeit erkennen lassen, sondern es ist die von Christus ins Leben gerufene Kirche, und diese nicht nur als Persongemeinschaft der sich um Christus scharenden einzelnen, sondern die von ihm instituierte Kirche, durch deren Gliedschaft der einzelne erst der das Wort Gottes Hörende und Befolgende wird.

Was die Heilige Schrift über Maria sagt, hat die lebendige Kirche jedenfalls so aufgenommen, daß sie in Maria das Urbild der Kirche sah. Diese typische Bedeutung Mariens ist der Überlieferung zwar auch wichtig, damit das einzelne Glied der Kirche in der rechten Haltung wie Maria gegenüber Christus zur Verwirklichung der Kirche beitrage. Aber das ist erst die Konsequenz einer tieferen Begründung. Die in unserem Jahrhundert neuerwachte Ekklesiologie drängt wohl auch deshalb so stark zur Mariologie und in ihr gerade zur Kirchenurbildlichkeit Mariens, weil sie die heilsökonomische Bedeutung der Kirche hier in besonders eindrucksvoller und programmatischer Weise deutlich werden sieht. Die Mutter des menschgewordenen Christus, als „persona physica" Urbild der „persona mystica" der Kirche, offenbart in unübersehbarer Weise, daß die Kirche als Gemeinschaft den einzelnen Menschen, die in der Gliedschaft an dieser Kirche zur Gnade kommen, als mütterliches Prinzip vorgeordnet ist. Nicht weil viele einzelne gerechtfertigt werden, resultiert daraus die Kirche als Gemeinschaft der Gerechtfertigten, sondern weil der Mensch Glied der Kirche wird, gewinnt er Anteil am Leben der Gnade. Diese Erkenntnis hat in der Theologie unserer Tage den Heilsindividualismus vergangener Jahrhunderte abzulösen begonnen. So findet die Sakramententheologie die Struktur der Taufe, in der das unauslöschliche Merkmal der Kirchengliedschaft „res et sacramentum" für die sakramentale Gnade ist, analog auch in der Buße wieder, in der man doch am ehesten noch einen gewissen Individualismus verstehen könnte. Während noch P. Galtier S. J. meint[3]: „Peccator non ideo intelligitur justificari, quia intelligitur reinseri in Christi corpus mysticum, a quo dicitur exisse peccando, sed econtra intelligitur in illud restitui, quia jam absolutione justificatus est", sehen bedeutende Theologen unserer Zeit[4] das Verhältnis umgekehrt so, daß die „pax cum Ecclesia" im Bußsakrament „res et sacramentum" der „pax cum Deo" ist. Und K. Rahner S. J. führt das auf eine allgemein gültige Struktur in den Sakramenten zurück[5]: „Sacramenta gratiam, quam ut rem sacramenti conferre intendunt, ideo conferunt, quia inquantum eum, qui sacramentum suscipit, novo et pro ratione singularis sacramenti diverso modo ad Ecclesiam referunt, et hac habitudine ad Ecclesiam sacramento significata et effecta illud constituitur, quod apte vocatur ‚res et sacramentum'". Das ist nichts anderes als eine theologische Erklärung der Mutterschaft der Kirche (als Gemeinschaft gesehen) gegenüber dem einzelnen Glied der Kirche, das zum Gnadenleben kommt, weil es in den Schoß der Mutter Kirche aufgenommen wird. Augustinus sagt

[3] De paenitentia, Romae 1950, 340s.
[4] B. Xiberta, B. Poschmann, K. Rahner S. J., M. Schmaus u. a.
[5] De paenitentia. Als Manuskript vervielfältigt. 2. Aufl., Innsbruck 1952, 411.

ausdrücklich: Ecclesiae persona est et mater et filii; nam simul omnes, quibus constat, ecclesia mater dicitur; singuli autem iidem ipsi filii appellantur."[6] A. Müller hat deutlich gezeigt, daß diese in Maria personal realisierte Mutterschaft der Kirche der Gesichtspunkt ist, unter dem die christliche Frühzeit Maria und Kirche als Einheit sieht[7].

2. Wenn man das bedenkt, tritt auch die Behauptung, die Kirchenurbildlichkeit Mariens sei das Grundprinzip der Mariologie, der zentralen Stellung der Gottesmutterschaft Mariens keineswegs zu nahe. Man wird C. Feckes durchaus zustimmen, wenn er darauf hinweist, daß „es der von der ganzen Tradition gewiesenen Richtung widersprechen würde, eine Mariologie aufzubauen, deren Fundament und Prinzip nicht die göttliche Mutterschaft wäre"[8]. Und die Enzyklika zum Marianischen Jahr führt nicht nur das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis auf die Gottesmutterschaft als begründendes Prinzip zurück: „Dies einzig dastehende Gnadenprivileg, das nie jemand erhalten hat, ist ihr nur deshalb von Gott verliehen worden, weil sie zur Würde der Gottesmutter erhoben werden sollte"; sie stellt sogar ausdrücklich die Gottesmutterschaft an den prinzipiellen Anfang aller marianischen Gnadenvorzüge: „Aus diesem erhabenen Gnadengeschenk der Muttergotteswürde, scheinen alle Privilegien und Gnadenerweise, die ihre Seele und ihr Leben in so außerordentlicher Weise schmückten, wie aus einer geheimnisvollen und ganz lauteren Quelle zu fließen."[9] Wer darin aber einen Widerspruch zur prinzipiellen Stellung der Kirchenurbildlichkeit Mariens sehen würde, hätte den wahren Inhalt der marianischen Kirchentypik oder aber die heilsökonomische Bedeutung der Gottesmutterschaft oder auch beides wohl nicht recht verstanden. Es muß beides festgehalten werden: Erstens ist Maria gerade als Mutter des Herrn Urbild der Kirche. Die Kirche ist in einem wahren Sinn die Christus weiter auf Erden — nämlich gnadenhaft in den Menschen — gebärende Maria; und umgekehrt ist Maria gerade als Mutter des Herrn, die dem Vater empfangend gegenübersteht und Christus auf Erden gebiert, der — nicht nur zeitliche, sondern prinzipienhafte — Beginn der Mater Ecclesia, die in der Begegnung mit dem Vatergott Christus gnadenhaft in den Menschen gebiert. Zweitens kann die Gottesmutterschaft, die in der Enzyklika „Fulgens Corona" und der Tradition als Prinzip der Mariologie erscheint, nicht als rein historisches Faktum gemeint sein, sondern nur in einem ganz bestimmten heilsgeschichtlichen Sinngehalt. Gott, der Maria als Gottesmutter an die Spitze der erlösten Menschheit stellt, sieht in Maria die bräutliche Gemeinde derer, die das Wort Gottes aufnehmen. Deshalb hat

[6] PL 34, 1327.
[7] Ecclesia-Maria. Die Einheit Mariens und der Kirche. Freiburg (Schw.) 1951.
[8] Das Fundamentalprinzip der Mariologie: Theol. Festschrift für Kard. Schulte, Köln-Düsseldorf 1935, 266. [9] A. a. O. 580.

M. J. Scheeben nicht in der Gottesmutterschaft rein in sich, sondern nur unter der Sinnbestimmung als „bräutliche" Gottesmutterschaft das marianische Grundprinzip sehen wollen[10]. Wenn das nicht wäre, würde auch Feckes durch die neue Enzyklika ins Unrecht gesetzt — was aber tatsächlich nicht der Fall ist —, wenn er sagt: „Die marianischen Einzellehren lassen sich teils nur aus dem Muttergedanken, teils nur aus dem Evagedanken wahrhaft stringent und naturgemäß beweisen"[11]. Die Enzyklika „Fulgens Corona" dagegen sagt, wie wir oben sahen, daß sogar das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis in der Gottesmutterschaft begründet sei. Feckes hat eben zwar außer der Gottesmutterschaft noch ein anderes Moment herangezogen, aber nur als heilsökonomische Sinnbestimmung der Gottesmutterschaft; und die Enzyklika hat ihrerseits die Gottesmutterschaft als universales Grundprinzip ausgesprochen, aber nicht ohne ihre heilsökonomische Sinnbestimmung. So meinte es wohl auch A. M. Lépicier, wenn er von der „adäquaten" Gottesmutterschaft als Grundprinzip sprach[12]. Mariens Gottesmutterschaft als keimhafte Verwirklichung der Heilsökonomie, die wesentlich in der durch Christus vermittelten bräutlichen Begegnung zwischen Gott und den Menschen besteht, ist das marianische Grundprinzip. Diese Heilsökonomie aber ist konkret die Kirche, in deren bräutlicher Gottbegegnung Mariens empfangendes Fiat und mitopferndes Stehen unter dem Kreuz weiterlebt.

II.

1. Wir haben für den urbildlichen Zusammenhang zwischen Maria und Kirche ein Deutungsprinzip in jener Gestalt, die schon früh als Vorbild für die Kirche sowohl wie für Maria gesehen wurde: Eva, die Mutter aller Lebendigen[13]. Es gibt sogar Theologen, die in Maria als zweiter Eva das Grundprinzip der Mariologie sehen. Um nun die Gestalt der ersten Eva als Deutungsprinzip für die Erkenntnis der Einheit von Maria und Kirche zu sehen, wird man den Gesichtspunkt des Vergleiches zwischen Eva und Maria-Kirche erarbeiten müssen. Drei verschiedene Punkte kann man herausstellen: das Verhältnis des Gegensatzes, in dem Maria durch ihren Glaubensgehorsam gutgemacht hat, was die erste Eva durch ihren Ungehorsam verdarb; dann aber auch das Verhältnis der Ähnlichkeit auf der Ebene des übernatürlichen Lebens — nach dem ursprünglichen Plan Gottes hätte Eva mit Adam zusammen das übernatürliche Leben zugleich mit dem natürlichen weitergeben sollen. In all dem enthalten aber ist drittens der Vergleich zwischen Eva als Mutter aller Lebendigen auf der Ebene des natürlichen Lebens mit Maria (und Kirche) als Mutter aller Lebendigen auf

[10] Dogmatik, 5. Buch, n. 19 50. [11] A. a. O. 272.
[12] Tractatus de B. Virgine Maria, Paris 1901, 63. [13] Gen 3, 20.

der Ebene des übernatürlichen Lebens der Gnade. Dieser durch die paulinische Parallele Adam — Christus veranlaßte Vergleich ist wohl der grundlegende und wird von der durch den Hinweis der „Mutter aller Lebendigen" aufmerksam gemachten Theologie gern benutzt.

Die erste Eva wird dann für die Deutung Mariens und der Kirche durch ihre doppelte Bezogenheit wichtig: Ihr mütterliches Prinzipverhältnis zu den übrigen Menschen und ihr Herkunftsverhältnis zu Adam. Das Leben wird nach Gottes Schöpfungsordnung im Zusammenwirken zweier Prinzipien, eines gebenden und eines empfangenden, mitgeteilt. So das natürliche Leben auf Erden: Adam und Eva, Mann und Frau werden im Zusammenwirken der gegenseitigen Hingabe Prinzip für das Leben der Nachkommen. Dieses das natürliche Leben auf Erden durchwaltende Gesetz ist Nachhall und Abbild des göttlichen Lebens selbst, das in der gegenseitigen Hingabe der mitteilenden ersten und der empfangenden zweiten Person des dreifaltigen Gottes als ein Prinzip der dritten göttlichen Person fruchtbar ist. Es durchwaltet auch das übernatürliche Leben der Gnade, in dem die Menschen über ihre natürliche Gottbildlichkeit hinaus am Leben des dreifaltigen Gottes teilhaben. Auch die Gnade fließt uns einzelnen Menschen zu aus dem Herrn als gebendem und der Kirche als empfangendem Prinzip, das in Maria seine urbildlich-erste Konkretisierung erfuhr. So steht im irdischen natürlichen Leben der Menschen Eva prinzipiativ als Mutter aller Lebendigen vor den übrigen Menschen. Aber dieses mütterliche Prinzip steht nicht unabhängig neben dem väterlichen Adam. Das der übrigen Menschheit gegenüber gebende mütterliche Prinzip ist doch selbst ganz empfangend: Das ganze Geschlecht der Menschen hat in Adam allein seinen zusammenfassenden Anfang. Die Heilige Schrift schildert das in der Entstehung der Eva aus der Rippe des Adam[14]. Und Paulus verdeutlicht es: „Wie die Frau aus dem Manne, so ist auch der Mann durch die Frau, alles aber aus Gott"[15]. Jeder Mann hat in einer Frau, seiner Mutter, ein ihm vorgegebenes Prinzip. Aber vor allen Prinzipien, männlichen wie weiblichen, steht am Anfang jene Frau, die selbst in einem Manne allein ihr Prinzip hat, so daß alles in Adam begonnen und zusammengefaßt ist, in dem das ganze Menschengeschlecht aus der Hand Gottes hervorging. Und wenn es wahr ist, daß ὁ Θεός im Neuen Testament den Vater, die erste trinitarische Person, meint[16], mag man an dieser Stelle zugleich einen, wenn auch verborgenen, Hinweis darauf sehen, daß die Zurückführung des gebend-empfangenden Doppelprinzips auf einen Adam auf Erden seinen tiefsten Grund darin hat, daß auch im trini-

[14] Gen 2, 21 f. [15] 1 Kor 11, 12.

[16] Vgl. K. Rahner S. J., „Gott" als erste trinitarische Person im NT: ZKathTh 66 (1942) 71—88.

tarischen Gott selbst alles in der einen Person des Vaters sein letztes Prinzip hat (auf den analogen Charakter des "Prinzips" brauchen wir hier nicht besonders hinzuweisen): Der Heilige Geist geht aus Vater und Sohn hervor, der Sohn selbst aber empfängt vom Vater als seinem Prinzip die göttliche Natur und damit die Hauchungsaktivität.

2. In dieser Stellung als mütterlich Gebende vor den übrigen, aber als von Adam Empfangende ist Eva die Deutung der Stellung der Kirche und Mariens in der Heilsökonomie.

Der Gedanke der Mater Ecclesia ist der Tradition sehr geläufig[17]. Auf diese Tatsache brauchen wir hier nicht weiter beweisend einzugehen. Nur auf eines soll um der theologischen Klarheit willen hingewiesen werden. In der Darstellung Mariens als Urbild der Kirche[18] vermißte M. D. Koster O.P. die Differenzierung der Kirche in Hierarchie oder Amt einerseits und Laientum oder Gemeinde anderseits. Dabei aber stehen wir durchaus im Sprachgebrauch der Tradition: Da kann man feststellen, daß, wo von der Mater Ecclesia gesprochen wird, der Blick nicht eigentlich auf die Amt-Gemeinde-Polarität gerichtet ist. Diese ist der Kirche zwar wesentlich kraft der Institution Christi, das weiß auch die Tradition. Aber es braucht nicht in allen Aussagen immer die ganze Wirklichkeit der Kirche explizit besprochen zu werden. So wird in der Aussage von der Mater Ecclesia meist von der Differenzierung in Amt und Gemeinde abgesehen und die Kirche mehr indifferenziert als gnadenmütterliche Gemeinschaft und bräutliches Gegenüber des Herrn gesehen. Der nächste Gedankenschritt allerdings wird dann sofort berücksichtigen, daß ja der Bräutigam Christus in Wirklichkeit nicht im Unsichtbaren bleiben wollte, wohin er sich in der Auferstehung und Himmelfahrt den leiblichen Blicken der Seinen entzogen hat, sondern sich sichtbar vertreten lassen wollte im sakramentalen Geheimnis des Amtes der Kirche. „Als nun der Zeitpunkt seiner Rückkehr in den Himmel herannahte, schickte er die Apostel, mit derselben Gewalt ausgerüstet, die er selber vom Vater empfangen, aus ... Ohne Zweifel ist Christus König in Ewigkeit und hört nicht auf, auch unsichtbar vom Himmel aus sein Reich zu regieren und zu schützen; aber weil dieses Reich ein sichtbares ist, mußte er jemand bestimmen, der nach seiner Rückkehr in den Himmel seine Stelle verträte"[19]. So sollte die Begegnung zwischen Christus und Maria, in der das Erlösungswerk damals geschah, sakramental fortbestehen und dem leib-seelischen Menschen die Möglichkeit geben,

[17] Vgl. J. C. Plumpe, Mater Ecclesia. An inquiry into the concept of the church as mother in early christianity, Washington 1943. — H. Rahner S. J., Mater Ecclesia, Einsiedeln 1944.

[18] O. Semmelroth S. J., Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses, Würzburg 1950.

[19] Leo XIII., Enzyklika Satis cognitum: ASS 28 (1896) 717 und 725.

nicht nur irgendwelche Früchte eines historisch vergangenen Geschehens zu empfangen, sondern dieses Werk als Begegnung mitzuvollziehen. Die Mater Ecclesia findet also, genau gesehen, in der Gemeinde des λαός, insofern sie dem Amt als Repräsentanten Christi gegenübersteht, ihre Verwirklichung. Paulus bezeichnet einerseits die Kirche als Braut Christi[20], ohne an der Stelle die Differenzierung von Amt und Gemeinde genauer ins Auge zu fassen; anderseits aber schreibt er diese Brautschaft deutlich der Gemeinde zu, insofern sie dem Amtsträger gegenübersteht[21], und nennt den Amtsträger Vertreter Christi, des Bräutigams[22]. So hat auch die Tradition an manchen Stellen mehr die Kirche als Braut vor Christus und Mutter vor den einzelnen betont und dabei die sichtbare Repräsentanz Christi im kirchlichen Amt aus dem Blick gelassen, an anderen Stellen dann aber doch deutlich die Funktion des Bräutigams dem Amt und damit die Funktion der Braut der Gemeinde zugeordnet.

Man wird deshalb doch wohl Scheeben, bei allem Respekt vor seiner spekulativ-theologischen Leistung, widersprechen müssen, wenn er sagt, „die Mutterschaft der Kirche eigne den Vätern der Kirche“[23]. „Christus wollte einen Teil der Glieder der kirchlichen Gemeinschaft zu Stellvertretern und Organen seiner eigenen Wirksamkeit auswählen. Nicht bloß wollte er als Bräutigam mit allen in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommenen Menschen sich so vermählen, daß dieselben für ihre Person an seiner Würde und Herrlichkeit teilnehmen könnten; die Kirche sollte in einem Teil ihrer Glieder als seine Braut auch wahrhaft Mutter werden über die in ihrem Schoße für ihn als den Bräutigam wiedergeborenen Kinder. . . .“[24] Hier ist doch wohl der sakramentale Sinn des kirchlichen Amtes verzeichnet. Das Amt ist nicht besondere Verwirklichung der Kirche als Braut Christi, sondern sakramentale Vertretung und Sichtbarmachung des Bräutigams vor der Braut. Gewiß fragt man dann sofort, wo aber das Gegenüber von Mutter und Kindern zu finden sei, das ja im Geheimnis der kirchlichen Mutterschaft enthalten ist. Eine vom Heilsindividualismus der letzten Jahrhunderte distanziertere Theologie sieht wieder deutlicher, daß die Realität der Gemeinschaft, die auch schon im natürlichen Bereich mehr als die Vielheit der einzelnen ist, im übernatürlichen Bereich der Kirche vollendet wurde: Die Kirche — so hörten wir Augustinus sagen — als die Gemeinschaft aller, aus denen sie besteht, ist Mutter; als die Vielheit der einzelnen sind sie Kinder. Die Mutterschaft der Kirche ist also nicht in den Vätern der Kirche, sondern in der Gemeinde realisiert, insofern sie als Gemeinschaft den einzelnen Gliedern vorgeordnet ist; die Funktion der Amtes dagegen ist Fortführung und Versicht-

[20] Eph 5, 21 ff. [21] 2 Kor 11, 2. [22] 2 Kor 5, 20.
[23] Mysterien des Christentums § 80. [24] Ebd. § 79.

barung des väterlichen Prinzips, das Christus, der Bräutigam der Gemeinde, ist. Hier wird die mütterliche Stellung der Gemeinde sichtbar: In ihrer Mutterschaft dem einzelnen gegenüber erscheint sie als Prinzip seines Gnadenlebens. Und anderseits wird durch die Verwiesenheit der Gemeinde auf das Christus repräsentierende Amt ihre ursprunghafte Herkunft aus dem zweiten Adam (wie Eva aus der Rippe des ersten Adam) sichtbar und stets neu in Erinnerung gebracht.

3. Unter diesem im gemeinsamen Bezug auf die erste Eva deutlich werdenden Gesichtspunkt ist nun Maria das Urbild der Kirche. Zwar nicht aus bloßer Analyse des Begriffes „Urbild", wohl aber aus dem, was die Lehre der Tradition über das Verhältnis Mariens zur Kirche sagt, zeigt sich dieses Verhältnis, ähnlich wie wir es zwischen der Kirche, insofern sie Gemeinschaft ist, und ihren einzelnen Kindern feststellen konnten: Als zweite Eva ist Maria, wie die erste Eva im natürlichen Lebensbereich, mütterliches Prinzip dieser Kinder. Diese Bedeutung der empfangenden Mitwirkung Mariens für alle Glieder der Kirche kann menschliches Denken nur in Analogien einigermaßen deutlich machen. Die Theologie hat das bisweilen vergessen, wenn sie aus solchen Aussagen Folgerungen ziehen zu müssen glaubt, deren Unvereinbarkeit mit anderen Glaubenswahrheiten sie dann in Erstaunen setzt. Es sei als Beispiel verwiesen auf die Erklärung, die man der wohl kaum noch bezweifelbaren Tatsache einer universalen Gnadenmittlerschaft Mariens gibt, wenn man sie als Fürbitte bestimmt: Den analogen Charakter dieser Erklärung vergessend, glaubt man die sakramentalen Gnaden aus dieser Vermittlung ausnehmen zu müssen, da diese ja nicht erbeten, sondern ex opere operato erwirkt werden. Schließlich wird aber doch auch Christi Funktion gegenüber der Kirche „fürbittendes Eintreten" genannt[25] und erstreckt sich doch ohne jeden Zweifel auf alle Gnaden ohne Ausnahme. Die Tradition hat nun in den verschiedensten einander ergänzenden Analogien das mütterlich-prinzipienhafte Verhältnis Mariens zu den übrigen Christen ausgedrückt: In mehr physischen Vorstellungen bewegen sich Aussagen wie die vom Aquädukt (Bernhard v. Clairvaux), vom Hals des mystischen Leibes Christi (Bernardin v. Siena), vom Überfließen der Gnade aus der gnadenvollen Maria in die Kirche (Albert d. Gr., Thomas v. Aquin, Bonaventura), oder auch die Vorstellung, daß Maria die bildlich irgendwie dinglich gedachte Gnade als Depositarin (Scheeben) für die Kirche empfing, um sie den Jahrhunderten weiterzugeben (Petrus Chrysologus). Mehr moralisch-juridisch stellt man sich dieselbe Sache vor, wenn man sagt, daß Maria „anstelle des gesamten Menschengeschlechtes" das Jawort sagte (Thomas v. Aquin) oder die

[25] Hebr 7, 25.

stellvertretende Rolle aller anderen ausgeübt habe (personam egit. Leo XIII.); hierher gehört auch die ebenso analoge Aussage, daß Maria durch ihre Fürbitte die Gnaden, die sie damals durch ihr Mitopfer de congruo miteropferte, nun den einzelnen erwirkt. Jedenfalls ist all diesen Vorstellungen gemeinsam, daß Maria, wenn auch als Empfangende dem wirkenden Christus gegenüberstehend (also grundsätzlich in derselben Haltung wie jeder zu erlösende Mensch), doch als Repräsentantin empfing, als Spitze und Zusammenfassung der Empfangenden, so daß ihr Empfangen die Empfangstat der einzelnen zwar nicht überflüssig macht, aber doch in ihrer Gnadengewißheit mitbegründet hat.

Darin ist aber schon das andere mitgesagt: Maria ist zwar den Gliedern der Kirche gegenüber mütterliches Prinzip, wie die Kirche als Gemeinschaft es den einzelnen gegenüber ist. Aber sie hat ihre Gnade ganz von Christus, wie Eva ihr natürliches Leben von Adam hat. Während man Christus in seinem Erlösungswerk weder einfachhin auf die Seite Gottes noch einfachhin auf die Seite der Menschen verweisen kann, da er ja der Mittler ist, der sich menschwerdend von Gott zu den Menschen und opfernd von den Menschen zu Gott bewegt, muß man Maria eindeutig der Seite der Menschen zuweisen; sie hat in personaler Entscheidung zu empfangen: das vom Vater kommende Wort im glaubenden Fiat und das von Christus vollzogene Opfer im Mitopfer. So hört Maria, so sehr sie den einzelnen Gliedern der Kirche prinzipienhaft vorgegeben ist, doch nie auf, selbst empfangender Mensch vor Christus zu sein. Man sollte deshalb auch nicht — selbst wenn man es bei gutem Willen richtig verstehen kann — in einem für Gemeinschaften bestimmten Gebet sagen, daß Maria „allein alle Gnaden verwaltet und verteilt, an wen sie will, wann sie will und in welchem Maß sie will“ [26].

III.

Die Schilderung des ersten Buches der Heiligen Schrift über die Entstehung der Frau aus dem Mann muß eine zeichenhaft-programmatische Aussage über die Stellung der Eva im Ganzen der Menschheit sein. Die Bibel deutet den Namen Eva als Mutter aller Lebendigen. Anderseits ist es Lehre der Heiligen Schrift, daß die ganze Menschheit in Adam ihr Prinzip hat, zeitlichen Anfang und Zusammenfassung [27]. So steht Eva in der doppelten Stellung: Als Mitprinzip der übrigen Menschen ist sie in einem gewissen Sinne aus der übrigen Menschheit herausgehoben. Diese Besonderheit gewinnt ein Zeichen dadurch, daß Eva zwar vom Manne ist, aber nicht wie die anderen Menschen durch Verbindung des Mannes mit einer Frau, sondern in der Art des be-

[26] So im Versprechen der „Legio Mariae“. [27] Röm 5, 12 ff.

sonderen präternaturalen Eingriffes Gottes, den die Bibel als Bau Evas aus der Rippe des Adam schildert. Zugleich aber ist auch die Tatsache, daß Eva nicht erstes Prinzip, ja nicht einmal unabhängiges Mitprinzip „neben" Adam ist, wiederum in dieser besonderen Art ihrer Entstehung zeichenhaft deutlich gemacht: Sie kommt voll und ganz von Adam, dem sie dann bräutlich als „seine Gehilfin, ihm ähnlich" begegnet. Adam ist ihr Prinzip. So gewinnt Eva zwar das gleiche menschliche Leben wie alle anderen Menschen nach ihr. Aber sie gewinnt es doch in besonderer Weise. Und diese besondere Weise, wie sie ins Dasein tritt, kennzeichnet ihre Stellung als „prinzipiiertes Prinzip".

Kann man nicht vielleicht aus diesem Zusammenhang für das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis Mariens einen Platz im Ganzen der Heilsökonomie finden? Wenn die Gottesmutterschaft, die in „Fulgens Corona" das begründende Prinzip der Unbefleckten Empfängnis genannt wird, in ihrer heilsökonomischen Sinnfülle genommen werden muß, dann heißt das, daß die Unbefleckte Empfängnis in dieser heilsökonomischen Sinnbestimmung der Mutter Gottes ihre Begründung hat. Mariens Unbefleckte Empfängnis bedeutet ihre Erlöstheit, ein Erlöstsein im wesentlichen wie das unsere: Gnadenhafte Freiheit von der Sünde auf Grund des Werkes Christi. Und doch eine Erlöstheit von besonderer Art: Nicht Befreitwerden von der Erbsünde, sondern Bewahrtbleiben vor ihr (wobei ja das Besondere im Fall Mariens nicht in dem „propter praevisa merita Christi" liegt, das ja auch für die Gnade der Gerechten des Alten Bundes gilt, sondern in dem Bewahrtbleiben vor der Erbsünde, ohne daß diese erst die Seele Mariens befleckt hätte). Wie die erste Eva im natürlichen Lebensbereich in besonderer, präternaturaler Weise „geboren" wurde, so ist die zweite Eva im übernatürlichen Bereich in einer auch diesem Bereich noch „präternaturalen" Weise „wiedergeboren" (dieses Wort kann allerdings hier nur uneigentlich gebraucht werden, da es ja bei den übrigen Menschen darin begründet ist, daß sie *nach* ihrer natürlichen Geburt „noch einmal" gnadenhaft geboren werden, während Maria vor ihrer natürlichen Geburt im Besitz der Gnade ist). Die Unbefleckte Empfängnis Mariens ist geradezu das σημεῖον Gottes dafür, daß sie, obgleich erlöster Mensch wie wir, doch die besondere Stellung der „Mutter aller Glaubenden" hat, die ihrerseits allerdings ganz von Christus ist wie wir alle.

Zunächst wird ihre Stellung als Prinzip gegenüber den anderen Erlösten deutlich. Wer an die Offenbarungslehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens glaubt, muß dadurch aufmerksam werden auf das Anderssein Mariens gegenüber den anderen Menschen. Keinem sonstigen Menschen ist die Erlösung in der Weise der Vorerlösung zuteil geworden. Keiner sonst ist ohne Erbsünde ins Dasein getreten außer — und gerade das ist wichtig — Christus selbst. Wichtig ist diese

Bemerkung deshalb, weil hier nun doch Maria in einem gewissen Sinne aus der Menschheit herausgehoben und in eine besondere Nähe Christi gestellt wurde; das geschah, wie wir aus anderem Zusammenhang wissen, weil Mariens Erlöstwerden und glaubendes Empfangen Anfang und Prinzip des Eintritts Christi in die ganze Menschheit werden sollte. Vielleicht hätte Gott dieser prinzipiativen Stellung Mariens auch ein anderes Zeichen wählen können. Da er es in ihrer Unbefleckten Empfängnis setzte, werden wir gern zugeben, daß Gott hier ein besonders deutliches und bezeichnendes Zeichen gefunden hat. Wie nämlich kann ihr Charakter als mütterliches Prinzip des Gnadenlebens in den übrigen Gläubigen deutlicher bezeugt werden als dadurch, daß das im Wesen uns gleiche Gnadenleben in Maria in dieser besonderen Weise „wiedergeboren" wurde — wie die besondere Art der „Geburt" der ersten Eva zum Zeichen ihrer Mutterschaft allen Lebendigen gegenüber wurde.

Zugleich wird im Zeichen der Unbefleckten Empfängnis das Zweite bezeugt: Prinzip ist Maria wohl uns einzelnen gegenüber, aber sie selbst hat wie wir alle voll und ganz ihr Prinzip in Christus, dem zweiten Adam. Der Papst wendet sich in seiner Enzyklika zum Marianischen Jahr eigens gegen den Einwand, das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis entziehe Maria der universalen Erlösungsbedeutung Christi für alle Menschen: „Man kann nicht geltend machen, daß so die Reichweite der Erlösung Christi eingeengt werde, indem sie sich nun nicht mehr auf die ganze Nachkommenschaft Adams erstrecke und somit die Aufgabe und Würde des göttlichen Erlösers selber geschmälert werde. Wenn wir nämlich die Frage mit Sorgfalt erwägen, erkennen wir leicht, daß Christus der Herr seine göttliche Mutter auf eine überaus vollkommene Weise erlöst hat, da sie von Gott im Hinblick auf die Verdienste Christi im ersten Augenblick ihrer Empfängnis vor jedem Makel der Erbsünde bewahrt wurde. Daher wird die unendliche Würde Jesu Christi und seine universale Aufgabe als Erlöser durch diese Lehre nicht verringert oder herabgesetzt, sondern aufs höchste gesteigert" [28]. Es wird also die Abhängigkeit der Gnade Mariens von Christus nicht nur nicht angetastet, sondern im Gegenteil durch diese vollkommene Art des Erlöstseins zu besonderer Betonung gebracht. Gewiß bedeutet Steigerung der göttlichen Wirksamkeit nicht notwendig Herabminderung der Aktivität des Menschen, da beide nicht im alternativen, sondern im Sinne einander durchdringender Zusammenarbeit tätig sind. Dennoch läßt die Steigerung der göttlichen Tätigkeit den Menschen besonders stark und deutlich als Empfangenden erscheinen. Je mehr das Wirken Gottes am Menschen die Ordnung des Natürlichen sprengt und präternaturales Geschehen wird, desto

[28] A. a. O. 581.

weniger kann der Mensch übersehen, daß er Empfangender ist. Mariens Unbefleckte Empfängnis, dieses „Wiedergeborenwerden" durch einen selbst der übernatürlichen Ordnung noch „präternaturalen" Eingriff Gottes, erweist in besonderer Deutlichkeit die rezeptive Stellung Mariens dem zweiten Adam gegenüber; diese Rezeptivität ist zwar allen Erlösten eigen, in Maria aber wurde sie besonders bezeugt, weil Maria nicht für sich allein, sondern für alle Kinder der Kirche empfängt. In der Gefahr, über diesem mütterlichen Prinzip — auch diese Gefahr ist Maria und der institutionellen Kirche gemeinsam — das väterliche Prinzip zu vergessen, weist gerade die Besonderheit des Erlöstseins als Unbefleckte Empfängnis in verstärkter Weise auf den empfangenden Charakter Mariens vor Christus, dem gebenden Bräutigam, hin. Es bleibt aber wahr, daß Maria wie die Kirche das „pleroma" Christi ist[29] und daß nur in der bräutlichen „Ergänzung", die Christus durch dieses Pleroma gewinnt, die einzelnen Menschen zum neuen Leben der Gnade wiedergeboren werden.

So dürfte, wenn auch nicht allein und vielleicht auch nicht für rein natürliche Logik stringent, das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis im Verhältnis Mariens zur Kirche begründet sein, und weil die Kirchenurbildlichkeit Mariens nur die Fülle ihrer Gottesmutterschaft bedeutet, in diesem Gottesmuttergeheimnis selbst. Dieses Verhältnis gilt dann auch im Sinne des Ur-*„bildes"*, dessen Züge im Abbild wiedergefunden werden müssen: Auch die Kirche ist vom ersten Augenblick ihres Bestandes ohne Erbsünde; ist doch die Kirche wesentlich die mystische Einheit derer, die durch Christi Werk von der Sünde, vor allem der Erbsünde, frei sind. Mag es auch persönliche Sünde in den einzelnen Gliedern der Kirche geben, Erbsünde kann es in der Kirche jedenfalls nicht geben; denn wo in einem Menschen Kirche verwirklicht ist, gibt es keine Erbsünde. Die einzelnen Menschen zwar, aus denen die Kirche sich zusammensetzt, waren zuvor in der Erbsünde, ehe sie der Erlösung teilhaftig wurden. Die Kirche als solche aber hat nicht zuerst einen Bestand in der Erbsünde, aus dem sie dann erst zur Gemeinschaft der Erbsündenfreien würde; sie ist vielmehr vom ersten Moment ihres Bestehens an die Gemeinschaft der erbsündenfreien, weil erlösten, Menschen.

[29] Eph 1, 23.

Gottes Existenz im Denken Gabriel Marcels

Von Helmut Ogiermann S. J.

Das bewußt aphoristische und essaihafte Philosophieren G. Marcels irgendwie systematisieren zu wollen, muß als gewagt gelten. Er für sich persönlich lehnt Systematik im hergebrachten Sinn des Wortes ab und anerkennt nur die „pensée pensante", den immer wieder ansetzenden, experimentierend vorgehenden Gedankenvollzug selbst, nicht die „pensée pensée"[1], ein für allemal fertige und von nun ab unbefragt als Ausgangspunkt dienende Gedankenergebnisse. Mit einem gewissen Nachdruck nannte er auch in einem Frankfurter Interview 1952 seine Methode „Neosokratismus"; wie einst Sokrates, so möchte er den Menschen unserer Zeit zu einer neuen Erfahrung der Tiefe seines eigenen Selbst und darin zu ursprünglicher Seins- und Werterfahrung verhelfen, in lebendig bewegt fragender, unaufhörlich aus- und zurückflutender, kreisender Denkform. Versucht man es trotzdem, wenigstens einen Themenkreis aus seiner Philosophie, etwa seine mehr oder minder reichhaltigen Meditationen über Gotteserkenntnis, in eine einigermaßen systematische Ordnung zu zwängen, so ergeben sich leicht Über- und Fehlbetonungen, Schwerpunktverlagerungen des Gedankens; denn was für eine systematische Unter-, Neben- und Überordnung wichtig oder weniger wichtig erscheinen mag, das kann im lebendigen Denkvollzug selbst andere Grade und Nuancen der Bedeutsamkeit aufweisen. Immerhin hat auch M. in seinen Gifford-Vorlesungen an der Aberdeener Universität aus den Jahren 1950[2] eine gewisse Zusammenfassung einer Philosophie angestrebt, wenn auch nicht eine regelrechte Systematik, die ihm bei seiner oszillierenden, sich ins Komplexe verlierenden, manchmal fast rein assoziativ vorangehenden Methode auch nicht gelingen konnte. Es liegt ihm augenscheinlich kaum etwas daran, sein Werk für eine schulgerechte und fachliche Behandlung zugänglicher zu machen; es will Appell sein, Strömung, die ergreift und in sich hineinreißt. Freilich geht es auch ihm

[1] Im Anschluß an Blondel, vgl. RI 22. Die damit gemeinte „konkrete" Philosophie orientiert sich in etwa an Bergsons Methode, vgl. ebd. 21. Letztlich wird die pensée pensée deshalb verworfen, weil die den ständigen Bezug zum Sein als dem umfassenden und unerschöpflichen verleugne (vgl. de Corte in der Einleitung zu PA, 15). — Marcels Werke werden zitiert wie folgt: JM = Journal métaphysique, Paris 1935[12]; EA = Être et avoir, Paris 1935; RI = Du refus à l'invocation, Paris 1940[8]; HV = Homo viator, Paris 1944; PA = Position et approches concrètes du mystère ontologique, Louvain-Paris 1949; ME I und II = Le mystère de l'être I—II, Paris o. J.; ExChrét = Regard en arrière, in: Existentialisme chrétien. Gabriel Marcel. Présentation de E. Gilson, Paris 1947.

[2] Veröffentlicht unter dem Titel „Le mystère de l'être" (s. Anm. 1).

um intellektuelle Durchdringung des Erfahrenen, um Reflexion, wie noch genauer gezeigt werden soll, indes um eine solche, der keine Eigenbedeutung zuzukommen scheint; sie führt nur in die Erfahrung ein und in vertiefte Erfahrung hinab, ohne selbst eigene Inhalte zu erzeugen. Im Hinblick auf mögliche Gotteserkenntnis gewinnt das alles ein eigentümliches Relief.

In RI (226ff.) findet sich ein Stück philosophischer Betrachtung, in dem die wesentlichen Grundgedanken Marcels zur Frage der Gotteserkenntnis zusammenlaufen[3]. Diese „Méditation sur l'idée de preuve de l'existence de Dieu" zeichnet einen *Grundriß* seiner Auffassung von der Möglichkeit des Menschen, der Existenz Gottes inne und gewiß zu werden. Zugleich bewegt sie sich in einer typischen Abwehrhaltung gegen die herkömmlichen rationalen Gottesbeweise, so daß deutlich hervortritt, wie der Gegensatz zu verstehen ist, und vielleicht auch, wie zu überwinden. Jedenfalls bietet schon der Grundriß das Ganze. Die nähere *Ausführung* des in ihm Grundgelegten wird auch die übrigen Aussagen M.s zur Gottesfrage einbeziehen müssen. Die *Auswertung* hat schließlich M.s Gedanken aufzugreifen, in etwa weiterzuführen und dabei zu ihnen Stellung zu nehmen.

Der Grundriß

M. beginnt seine Meditation unmittelbar mit der Bestimmung dessen, was „beweisen" heißen soll. Nichts anderes als jemanden erkennen lassen, daß er genötigt ist, einen Satz, den er zunächst als isolierten in Zweifel gezogen hat, zuzugeben, sobald er einen gewissen ersten Satz zugibt. Der zweite Satz stand nur dem Anscheine nach losgelöst vom ersten da; nun ist er, so könnten wir es ausdrücken, vermittelt, d. h. in seinen notwendigen Zusammenhang mit einem ersten, einsichtigen gestellt. Über diese allgemeinste logische Auskunft geht M. gleich hinweg, um eine phänomenologische Beschreibung dieses Prozesses einzuschalten, insofern „beweisen" ja heißt „prouver à . .", *jemandem* etwas beweisen wollen, welcher Jemand natürlich auch je ich selbst sein kann, nur eben in einem Gegensatz in mir selbst zwischen Fragendem und Antwortendem. Schon hier bricht die existenzial-phänomenologische Denkweise durch, die in jedem Begriff und jeder Funktion den „Menschen" eingeschlossen findet, so sehr, daß jede These auf ein Subjekt bezogen wird, für das sie ein Moment seines Lebens ist; ja noch mehr, jede Reflexion speist sich aus der Beziehung auf das Du, auf das Schicksal und Heil „meines Bruders"[4]. Nur so, eingebettet in Leben und Verantwortung, habe Denken Sinn. Aber M. lenkt doch bald wieder zurück und stellt fest, daß die Frage nach Geltung und Gültigkeit (validité) meiner Aussage daran gebunden ist, die organische Einheit der Gedanken, der Urteile, aufzuweisen, gewisse „allgemeine Strukturen" durchsichtig zu machen, die zu erkennen und anzuerkennen seien. Und er fügt hinzu, es sei unmöglich, die Frage nach der (logischen) Gültigkeit nicht zu erheben, sobald man von Beweis spricht; das sei „trop évident". Schon dieser Abschnitt legt also, trotz seiner phänomenologischen Gesamteinstellung, den Ton auf das logische Moment der Reflexion.

[3] Dazu die sich darauf zurückbeziehenden Ausführungen in ME II 175f.

[4] „La réflexion, en tant qu'entité abstraite, n'est rien; ce qui est réel, c'est moi méditant sur le destin de mon frère" (HV 212).

Wie nimmt sich das im Hinblick auf die Idee eines Gottesbeweises aus? Wir haben uns zu vergewissern, „welches die phänomenologischen Implikationen sind, die das Beweisen oder Beweisenwollen der Existenz Gottes in sich birgt". Zunächst handelt es sich um eine zugestandene Ausgangswahrheit (oder gemeinsame Erfahrung). Den Ausgang könnte z. B. die einfache Tatsache bilden: Etwas existiert. Hier denkt M. vielleicht an kantische Formulierungen[5]. Eine solche „affirmation minima" würde sich dann zu der gesuchten erweitern müssen: Gott existiert. Dabei kommt M. auf den logischen Charakter einer allgemeinen Struktur zurück, die den Gedankengang trägt. Beweisenwollen bedeute keine Anmaßung, sondern die Überzeugung von der Einheit der Gedankenelemente auf ontologischem Grunde („ontologiquement"), einer Einheit, die einem Denken, das einen gewissen Grad von innerer Sammlung aufbringt, durchaus aufgehen müsse. Nur befinden wir uns hier im Angesicht eines „Skandals", den manche Philosophen nicht wahrhaben wollen: vor der Tatsache der Unwirksamkeit der Gottesbeweise, des praktischen Fehlschlags einer Argumentation, die doch für sich Allgemeingültigkeit in Anspruch nimmt, eben weil „fondée dans l'être". Woran mag der Gottesbeweis faktisch scheitern? Zwei Möglichkeiten zeigen sich fürs erste: entweder läßt sich in ihm, und zwar ein für allemal, ein Sophisma entdecken, oder er stößt auf bösen Willen, eine nicht rückgängig zu machende Verhärtung des Geistes. Die Anklage auf Sophisterei sei aber sinnlos. Hohe Intellektualität habe sich an diesen Beweisen genügen lassen, und es gehe nicht an, sich für soviel fortgeschrittener zu halten. Aber man könne sich auch nicht dazu verstehen, die klassischen Argumente als vollkommen zugänglich und befriedigend zu bezeichnen. Eher noch — und diese Sicht spielt nachher eine tragende Rolle — ließe sich vermuten, in ihnen l[illegible]ge etwas Wesentliches verborgen, das noch nicht vollständig in die logischen Formeln eingegangen sei, so daß es sich nur darum handeln könne, dieses einschlußweise Mitgemeinte ausdrücklich zu machen. Der Hinweis auf den schlechten Willen der anderen, jene zweite Möglichkeit, kann aber nur mit Vorbehalt aufgenommen werden. Zum mindesten wäre alles aufzubieten, um die Gründe eins solchen Wider-Willens zu würdigen.

Die Weigerung, den Gedankengang der Gottesbeweise mit- und nachzuvollziehen, mag ihren Grund darin haben, daß der andere sich von vornherein nicht auf einen Weg begeben will, der ihn zu einem Zielpunkt führen würde, den er ablehnt. Vielleicht deshalb ablehnt, weil er ihm von vornherein als unverträglich mit gewissen Grunderfahrungen seines Lebens erscheint, z. B. mit der Existenz des Leidens und des Übels in der Welt[6], oder mit dem Elan der menschlichen Freiheit, die sich als unbegrenzte, ungebundene Mächtigkeit begreifen möchte. Gerade der letzte Fall gewinnt für M. eine besondere Bedeutung (abgesehen davon, daß konkrete Philo-

[5] Vgl. Kritik d. r. V. B 612, 616, 632. [6] Dazu ME II 73/74, EA 315 f.

sophien der Gegenwart hier eine ihrer Wurzeln haben), insofern sich da zeigt, daß der eine etwas als Vollkommenheit bejaht, was der andere als Unwert, als Widerstand gegen die eigene Werttendenz empfindet. Es fallen also bereits die Voraussetzungen auseinander, die doch gemeinsam sein sollten. Jeder Beweis ist „un moment dans une éristique intérieure", die von einem bestimmten Wertsystem aus gelenkt wird. Steht dieses dem Gottesgedanken entgegen, dann kommt einem das Argument wie eine petitio principii vor; es will ja etwas als geistigen Wert erschließen, woran man kein Interesse hat, im Gegenteil. Und wo die andere Wertstimmung herrscht, etwa das Bedürfnis nach einem absolut transzendenten „höchsten Gut", dort sind Beweise geradezu entbehrlich. Dazu sagt nun M., daß der Beweis nicht an die Stelle der (wertenden) Gläubigkeit (croyance) treten könne, sondern im tieferen Sinn sie voraussetze und nur einen angeblichen Widerstreit zwischen diesem Glauben und den Eigenforderungen der Vernunft zu schlichten sich bemühe.

Wir leben nicht mehr in einer gemeinsamen Welt; die Einheit des Menschen ist zerbrochen, weil seine Welt aus den Fugen ist; die für einen Beweis notwendige minimale Übereinkunft in einer „affirmation préalable", die zugleich ein Wertnehmen umfaßt, läßt sich nicht erreichen. Ja, der Mensch vermag, in die Relativität der geschichtlich abfolgenden Welt- und Wertbilder verfangen, gleichsam mit sich selbst zu zerfallen, kraft der Freiheit jede Bindung an eine Forderung, auch die nach geschlossener einheitlicher Wirklichkeits- und Wertsicht, auszuschlagen. Daher, so denkt M., der Skandal der in sich als unwiderleglich auftretenden und doch faktisch so wenig überzeugenden Gottesbeweise.

Das Hindernis aber, das dieses Faktum darstellt, kann und muß zu einem Sprungbrett (tremplin) werden. In einer Dialektik, die sich aus der vorgezeichneten Situation entwickeln läßt, sollte es gelingen, diese Situation zu meistern. Man hat den Ungläubigen auf jeden Fall ganz von ihm selbst her zu verstehen; der Versuchung, ihm schlechten Willen und Unaufrichtigkeit vorzuwerfen, darf nicht nachgegeben werden. Dann wird man bald zu der Einsicht geführt, daß ihm etwas fehle, was dem Gläubigen „gegeben" ist; die Gabe, die er nicht besitzt oder nicht zu besitzen scheint, die vorgängige „croyance", müßte in ihrem Wesen erhellt werden. Alles käme darauf an, zu bedenken, unter welchen Bedingungen es möglich sei, ihre Realität aufzufassen und zu erfahren, gerade auch mitten in dem, was der andere Unglauben oder Unfähigkeit zum Glauben nennt. Und damit könnte sich eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen mir und dem Ungläubigen herstellen; auch der Glaube des Gläubigen erhebt sich aus überwundenem Unglauben, hat dialektischen Ursprung. Unter Umständen wird also der noch Ungläubige die Realität dessen, was ich Glaube nenne und zu besitzen meine, eindringlicher und wahrhaftiger erleben als ich, der Gläubige. Er bezeugt den Mangel, die Leere, das Ungenügen, und damit, so ist M. wohl zu verstehen, die Realität dessen, was ihm mangelt; er muß nur, so haben wir gleich zu ergänzen, auf das Bewußtsein dieses Mangels reflektieren, um innezuwerden, daß er darin zugleich eine Realität, die seine Leere transzendiert, dialektisch bejaht. Solche Dialektik wäre aber gleichsam perennierend; hier, in diesem Abgrund,

diesem De profundis, begegnen sich Glaubender und Nochnichtglaubender wie auf gemeinsamer Basis.

„Und hier ist die Stelle, wo sich trotz allem eine Verbindung zwischen der traditionellen Philosophie und der Dialektik der Zustimmung, wie ich sie auffasse, knüpft" (RI 235). „Trotz allem." Ein Satz, der wie von einer melancholischen Ahnung des Gegenteils verschleiert ist. Welches wäre denn der Treffpunkt? Wie der sich anschließende Satz andeutet, verläuft der Zusammenhang zwischen dem herkömmlichen und M.s Denken über den „ontologischen" Beweis; die obige Reflexion, die über das Wesen der Gläubigkeit, rücke in die Nähe des ontologischen Arguments. Näheres wird nicht ausgesagt. Worin diese Nähe bestehe, kann für jetzt nur aus der Parallele deutlich werden, die zwischen Setzung der Realität des Gedachten aus der Eigenart des Gedachten (im argumentum ontologicum aus dem „involvere existentiam") und der Behauptung der Realität des Geglaubten aus der Eigenart des Glaubens — also vom Sinngehalt des „subjektiven", personalen Verhaltens her — zu ziehen wäre.

Die Wirklichkeit, der ich mich im Glauben öffne, ist „Geheimnis", nicht eine Objektivität, die Gegen-stand sein könnte, den ich befrage und dessen Natur ich zu enträtseln unternehme. Diese Wirklichkeit schenkt mich überhaupt erst mir selber, und dies nach Maßgabe meiner Hingabe an sie. Durch Vermittlung des Aktes, kraft dessen ich mich ihr zuwende, werde ich überhaupt erst Subjekt, Person, die aus eigener Mitte lebt. Vor dieser Schwelle bin ich nur „Möglichkeit".

In das Bekenntnis des Selbstwerdens durch die Hingabe an Gott klingt die „Méditation" aus, ein echter Marceltext, fremdartig in Aufbau und Methode, wenn auch nicht ohne innere Linie. Kompliziert durchbrochenes Gedankenwerk, gleichsam spätgotischen Stils (oben sind nicht sämtliche Wendungen und Windungen daraus wiedergegeben!). Aber wie in einem Grundriß zeigen sich hier bereits fast alle Momente, die die Struktur des Gesamtgebäudes bestimmen; sie müssen nur weiter ausgezogen und durch nähere Einträge verdeutlicht werden. Das *Hauptergebnis* der Studie mag man darin erblicken, daß die Notwendigkeit logisch-reflexiven Vorgehens unter Führung einer vorgängigen Gläubigkeit eingesehen wird. Diese croyance entspringt aus der Erfahrung der Not-Wende unbedingter, dialektisch begründeter Hingabe an die absolute Person. Wer Beweise sucht, klammert diese vorgängige Zustimmung zum Absoluten für einen Augenblick aus und versichert sich reflex der „Gültigkeit" seines Glaubens. Etwas beweisen wollen, diese Haltung nimmt (auf der spirituellen Ebene) Bezug auf eine intellektiv-volitive Bejahung, die von irgendwoher in Frage gestellt wurde, bedeutet also Bestätigung-wollen. Andererseits hat die Reflexion ebendiese Erfahrung nur in ihrer ganzen Tiefe zu

erschließen, nicht etwa „Begründungen" an sie wie von außen heranzutragen; es wären also nur die Einzelzüge ihrer Struktur und ihre ontologische Bedeutsamkeit herauszuheben.

Die croyance ist es, die auf dem Grunde der klassischen Beweise ruht und nur nicht völlig in ihre Formeln eingegangen ist; die „Gläubigkeit" aus dem „Bedürfnis" nach dem Absoluten macht ihre Seele aus[7]. Gleichwohl wiederholt der Beweis nicht einfach die Zustimmung zum Absoluten, sondern faßt sie in logische Kategorien.

Die Methode ist die dialektische; M. nennt sie „Dialektik der Zustimmung". Worin sie des näheren besteht, das muß die Auffüllung des Grundrisses vergegenwärtigen.

Zuvor sei jedoch M.s Stellung zu rationalen Gottesbeweisen, also zu denen der scholastischen Tradition, umschrieben. Das letzte Wort kann auch zu diesem Punkt hier freilich noch nicht fallen, nur auf gewisse Formulierungen soll aufmerksam gemacht werden, die an Schärfe z. T. unüberbietbar scheinen. — Schon im JM, dem ersten philosophischen Werk M.s von Bedeutung, finden sich Äußerungen wie folgende: die Gottesfrage lasse sich nur in Ausdrücken der Mystik, der Erfahrung stellen (32); die Idee eines Gottesbeweises sei in sich widersprüchlich, weil von einer Existenz immer nur *ausgegangen* werde. Denken könne Gegebenheit und Existenz in Unmittelbarkeit nie gleichsam ableiten, sondern immer nur, auch in der Reflexion, vor-finden (ebd.); „Existenz" falle mit Dasein in Raum und Zeit zusammen (33, 35), so daß Gottes „Existenz" im streng terminologischen Sinne verneint werden müsse (34). Er fügt aber hinzu, vielleicht lasse sich diese Negation auf irgendeine Weise in Affirmation verwandeln, und deutet damit auf seine „Dialektik der Zustimmung" voraus. Ein erster Schritt wird sofort versucht: Negation von Existenz bedeute vor allem Negation Gottes als „objet empirique" (ebd.), wobei eine solche Negation nicht einfach das Nichts zurückläßt, sondern, hegelianisch gesagt, ein „bestimmtes" Nichts, also das nicht-empirisches-Objektsein; Gott geht so als jedes mögliche empirische Objekt transzendierende Macht auf (35 f.). Der Terminus „Existenz" bleibt hiernach auf den unmittelbaren Erfahrungsbereich beschränkt. Über diesen führt kein anderes Denken hinaus als das dialektische, das aber seinerseits in rein negative Theologie einzumünden scheint, weil nur die Transzendenz Gottes gesichert wird ohne rationale Möglichkeit, sein Wesen auch nur analog auszusprechen[8]. Daher wird auch behauptet, nur wenn es eine Erfahrung von Gott gäbe, könnte man von „Existenz" Gottes reden und müßte diese Existenzerfahrung als Ausgangspunkt von Reflexion ansetzen[9]. — Die Konsequenz: das Gottesproblem wird durch das Problem des „Glaubens" (problème de la foi) abgelöst, und dieses sei das eigentliche Problem (39).

In EA stehen wir vor einer weiteren Stufe der Gedankenentwicklung M.s; schon hier beschäftigt er sich mit der Tatsache des Mißerfolges der thomistischen Gottesbeweise (141) und führt ihn, den oben erläuterten Text aus RI vorwegnehmend, darauf zurück, daß sie ein vorgängiges Kontakthaben mit Gott, ein Beheimatetsein

[7] Die Entscheidung, ob das philosophisch gefundene Absolute „Gott" sei, stehe ohnehin nur beim religiösen Bewußtsein, bei der religiösen Erfahrung; sie sei es mithin, die den reflex Suchenden innerlich steuere und seinen Fund anerkennen werde oder nicht (ME II 8).

[8] Auch eine „essence" Gottes wird abgelehnt (JM 34). Theologie bleibt wesentlich negativ, so ganz ausdrücklich in EA 176.

[9] JM 32/33. Vgl. noch den schwer verständlichen Text ME II 100.

in Ihm voraussetzen und es unternehmen, einen völlig verschiedenen Akt auf das (ihm also fremde) Niveau des diskursiven Denkens zurückzuführen oder zu verlagern. Es sind nicht, wie er formuliert, Wege zu Gott, sondern „faux chemins", blinde Wege, Sackgassen gar, wie es auch blinde Fenster gibt (ebd.). Und wiederum wie oben: jeder Beweis nimmt Bezug auf ein vorgegebenes Phänomen, das hier „croyance en Dieu" heißt (175); er erschöpft sich darin, eine kritische Reflexion (Bestreitung des Satzes) durch eine zweite, die „rekonstruierende", wiederherstellende und den bestrittenen Satz positiv zurückgewinnende Reflexion zu überwinden[10]. Solche Reflexion hängt aber völlig von einer „intuition aveuglée" ab (ebd.); der Beweis könne nur bestätigen, was uns in Wahrheit schon anderswoher geschenkt und gewiß sei. Immerhin wird stärker unterstrichen, daß das reflexive Denken „ontologisch" sei; anders als im JM möchte er in EA dem Seinsdenken Zugeständnisse machen. Das Mißtrauen, das manche jeder echt ontologischen Untersuchung entgegenbringen und das von der kantischen und bergsonianischen Strömung herrührt (146), beginnt er abzubauen. Er bezweifelt es, ob der Widerwille, „nach der Kategorie des Seins zu denken" (38, 168), gerechtfertigt sei; ja, Seinsbejahung scheint ihm, wie sich in der Folge noch zeigen wird, nicht zu umgehen. Auch die Unterscheidung zwischen „Problem" (welcher Terminus an den oben beigebrachten Stellen aus JM noch unbefangen gebraucht wurde) und „Geheimnis" — letzterem gehört das Seinsdenken zu — hilft den reflexen Weg zu Gott bahnen[11]. Trotz allem ist jedoch rationale Diskursivität nichts Eigenständiges; sie vermag aber Licht in jene ursprüngliche Erfahrung zu bringen, die von M. ebenfalls als „blind" bezeichnet wird, also nicht in und aus sich leuchtend. Licht wird erst im Zusammenwirken von Erfahrung und Reflexion.

Daß M. die abschätzige Unterbestimmung der herkömmlichen rationalen Gottesbeweise nicht aufgegeben hat, belegen die Gifford-Vorlesungen mit nochmals betont scharfen Wendungen. Es handle sich um Fehl- und Zirkelschlüsse[12]. Wie so oft bei M.: ein Gedanke scheint bei ihm Höhe zu gewinnen, hier die Einsicht in die ontologische Natur der Reflexion, und fällt dann doch wieder; er rühmt die Philosophen und Theologen, die ihre „Forderungen auf die unzerstörbaren Fundamente des Seins gegründet haben" (HV 34), und weicht dann doch wieder aus. Jedenfalls kommt es ihm nicht in den Sinn, die Überkategorialität des Seins und von daher die Möglichkeit, im Seinsdenken die Erfahrung legitim zu überschreiten, grundsätzlich durchzureflektieren — die Gifford-Vorlesungen stehen an einer Stelle, bei der Auseinandersetzung mit einem Texte von E. Gilson, dicht daran (ME II 21 f.). Mit diesem Hinweis haben wir allerdings schon vorgegriffen.

Beweise werden durch die Dialektik der Zustimmung abgelöst. Wie verläuft sie nun? Als Leitworte mögen uns Termini dienen, die in jener Méditation und den entsprechenden Abschnitten aus EA auftreten: croyance, réflexion, affirmation u. ä. Letzteres Wort, das im Ausdruck „dialectique de l'affirmation" noch offen bleibt, verbindet sich mit dem Sein als Intentionsgegenstand zu „affirmation de l'être" (EA 123), worin sich das „mystère ontologique" ankündigt, das die Herzmitte von M.s Denken ist. Gemeint ist im Grunde, wie sich ver-

[10] EA 171, RI 34. Zur Terminologie „erste" und „zweite" Reflexion vgl. P. Prini, Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable, Paris 1953, 63 f.

[11] Zur Terminologie problème-mystère vgl. Prini a. a. O. 47 f. Auch de Corte in PA 9 f.

[12] ME II 175 f. Stellen der Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen: JM 32 f., EA 38, 141, 175, RI 226 f., ME II 175 f.

steht, das Sein, das Sein selbst, dem wir dann in Gott begegnen. Die zweite, zurückgewinnende Reflexion also, in die eine erste, auflösende und skeptisch fragende Reflexion umschlägt, zwingt in ihrer dialektischen Stoßrichtung zur absoluten Bejahung des Absoluten.

Die Ausführung

Der Grundriß ist nun aufzufüllen. Eine besondere Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß wir die konkreten phänomenologischen Analysen M.s nur schematisch wiedergeben können, wodurch sie fast alles von ihrer Eindringlichkeit und oft auch eigenartigen Schönheit verlieren. Darüber hinaus wird sich unser Augenmerk gerade auf diejenigen Prägungen und Wendungen richten, die eher ins Abstrakte gehen und der aristotelisch-scholastischen Denkweise mehr liegen; es wird sich übrigens nicht nur einmal herausstellen, daß solche abstrakte Formulierungen das Wesentliche und Eigentliche eines Gedankens und auch einer Erfahrung genauer und völliger einzufangen vermögen als noch so kunstvolle phänomenologische Beschreibungen, obwohl diese unentbehrlich sind, will man überhaupt in den Blick bekommen, was M. meint, und will man rein von der Sache her die Möglichkeit und Gültigkeit seines Weges abschätzen.

Den Ausgangspunkt bildet die geistige Erfahrung. Bezeichnend dafür ist es, daß die Gifford-Vorlesungen zunächst den Titel „Untersuchung über das Wesen der geistigen Realität" tragen sollten[13]. Die Reflexion ergeht also über die geistigen Akte, in denen wir „eigentlich" existieren, und sucht ihre inneren Bedingungen aufzufinden. Die metaphysische Besinnung und Vertiefung besteht wesentlich in einer Folge von Schritten, durch die die Erfahrung sich verinnerlicht, in ihr eigenes Innere dringt und sich darin übt, ihre eigenen Implikationen zu begreifen[14]. Es geht um geistige Gegebenheiten wie Treue, Hoffnung, Liebe (EA 173), ja um einfachste menschliche Erfahrungen, die der Philosoph bisher keiner Beachtung gewürdigt hat, wie um das Erlebnis des „Unheimlichen"[15]. Diese Erfahrungen sollen vor unserem geistigen Blick neu erstehen, rekonstruiert werden (RI 158), ohne daß sie durch die Reflexion aufgelöst würden; im Gegenteil, sie werden vertieft, „gereinigt" und zu höchstem Spannungs- und Sättigungsgrad gesteigert (HV 39). Das Wort „creuser" stellt sich in JM und auch sonst immer wieder ein; eine Erfahrung ist „aufzubohren", mit bohrender Energie aufzuschließen, bis man auf ihren Tiefengehalt stößt — wie man durch Bohrung eine Quelle erschließt.

[13] „Recherche sur l'essence de la réalité spirituelle" (ME I 8).
[14] ExChrét 319. Eine Abwandlung der transzendentalen Methode.
[15] RI 122, 192, wobei die Erfahrung „la plus intensément vécue" (ebd. 89) gefordert wird. Bei Blondel zeigt sich ein ähnlicher Ansatz, vgl. Yves de Montcheuil, M. Blondel — Pages religieuses (o. J.) 49, mit ausdrücklichem Verweis auf Marcel.

Von bloßer Phänomenologie aus betrachtet, wirkt hier schon immer eine „überphänomenologische" Reflexion, und sie ist die „Metaphysik selbst" (RI 106). Sie gelangt in die Innen- und Wesensgründe der Phänomene, gibt ihnen also ihr „ontologisches Gewicht" zurück (EA 149). Auf diesem Wege erreicht sie die „Tiefen des Seins, in dem und durch das wir sind" (ebd. 89). So darf M. z. B. auch seinen Essai über die Hoffnung überschreiben: Phänomenologie und Metaphysik der Hoffnung[16]. Doch wäre wiederum zu betonen: das Eindringen in die Erfahrung, der reflexe, sich in sie zurückbeugende Rückgang in ihre sie ermöglichenden Sinngründe entfernt sich nicht von der Erfahrung selbst; so daß M. sagen muß, die Erfahrung verinnerliche sich nur, und in ihr selbst werde die Begegnung mit dem Sein, mit Gott akut. Darum wird sich das „Verlangen nach Transzendenz" letztlich mit dem nach einer „immer reineren Erlebnisweise" decken (ME I 64), weil das Sichhineinfallenlassen in den Grund der Erfahrung, auch in den Grund ihrer Möglichkeit, zugleich nur höchste und reichste Weise von Erfahrung ist, eine Weise freilich, die in Re-Flexion sich vollzieht.

Nun kennzeichnet es nach M. unsere entscheidenden geistigen Erfahrungen, die gewöhnlichen und ungewöhnlichen, daß sie *intersubjektive Verhalte* betreffen. Die Intersubjektivität als Stigma der Existenz kommt in ME II besonders ausführlich zur Sprache[17]. Gegenüber dem „Selbstbewußtsein" im „cogito" charakterisiert sich die menschliche Wirklichkeit grundsätzlich und von vornherein als „Transzendenz", und zwar zur Welt, im eigentlichen Sinne aber zum Du, zum Wir; es entsteht eine „Metaphysik des ‚wir sind' im Gegensatz zu einer Metaphysik des ‚ich denke'" [18]. Wir werden erst Subjekt, Person, indem wir uns öffnen und hingeben; „nous ne sommes pas à nous-mêmes" (EA 165). Wir haben Sein nur, wo wir aufnehmen und empfangen oder schenken und erfüllen. Darum bewegen sich die hohen spiritualen Erfahrungen, von denen M. ausgeht und in die er sich hineinbohrt, auf der ontologisch ursprünglichen Ebene der intersubjektiven Bezüge. Sie werden es sein, die über sich hinaus die letzte und äußerste Transzendenz, zu Gott hin, dem absoluten Du, auslösen, vor dem und in dem der Mensch erst Mensch wird und ist.

Wie es scheint, heben sich da *zwei Wege* ab, die aus dem Grundgeschehen des menschlichen Seins an „die" Transzendenz, an den tran-

[16] HV 37 f. Vgl. auch den Titel: Journal métaphysique.

[17] ME II 5 f. — Die Beziehung des „Mit" ist konstitutiv (ebd. 12). „Esse" ist für M. „coesse" (de Corte in PA 31). Prini a. a. O. 109. — In seinem Bühnenstück „L'Émissaire" heißt es (1. Akt, 7. Szene): „La réalité! Je te demande un peu... Qu'est-ce que c'est réalité? — Un monde où on puisse grandir, aimer, créer...". Diese Auffassung geht bis ins JM zurück (202 u. ö.).

[18] ME II 12. Dies der Angelpunkt einer konkreten Ontologie (ebd. 171). Das konkrete und erfüllte „Selbstbewußtsein" ist „hétérocentrique" (ME II 11), menschliche „Existenz" ist „participation" (RI 36).

szendenten Gott heranführen: die Reflexion über die Sollenserfahrung im Gewissen einmal, und dann über die Erfahrung des unbedingten, ins Unendliche ausgreifenden Strebens. Beide Wege entsprechen denjenigen, die in der neueren scholastischen Philosophie als *argumenta pro Dei existentia ex obligatione morali et ex tendentia in beatitudinem* entwickelt worden sind, mögen sie auch noch nicht zu allgemeiner Geltung gelangt sein. Daß in ihnen etwas aufbricht, was in den Tiefen der Menschenseele wie vulkanische Lava wühlt und ans Licht drängt, das dürfte im Ernst niemand bestreiten. Die Frage ist nur, ob das glühende Element sich in strenge Formen zu ergießen bereit ist, die es erlauben würden, sein Geheimnis zu entziffern und in logischen Formeln darzustellen. Hat M. zu diesem Anliegen einen Beitrag zu liefern, dann greifen wir mit beiden Händen zu; und jede Methode, die sich der Sache annimmt, ist uns recht, wofern sie nur Methode im philosophischen Sinn des Wortes ist, d. h. ontologische Reflexion, und das will sie bei M. ja sein. Freilich droht hier jene Gefahr einer Vergewaltigung des an sich so unsystematischen Denkens unseres Philosophen, vor der eingangs gewarnt werden mußte.

Die Zurückführung seiner Gedanken zur Gotteserkenntnis auf die beiden Wege und ihre Parallele zu neueren scholastischen Versuchen soll nicht den Anspruch erheben, durchaus jeden einzelnen Hinweis M.s erfaßt und einbefaßt zu haben. Immerhin kann man ruhig behaupten, daß andere Sinnrichtungen seines Transzendierens im wesentlichen nicht zu verzeichnen sind. Und was an Texten zu jenen beiden Wegen aus seinem Werk herangezogen wird, soll unbedingt dem jeweiligen Kontext und der Gesamtintention M.s genügen. Freilich kommt dabei das ganz Persönliche und das irrationalistische Moment seiner Methode weniger stark zu Wort und Geltung. Das Eigentümliche des betont Existenzialistischen in Methode und Ergebnis um seiner selbst willen herauszuarbeiten und dabei zugleich die Eigenart so gewonnener Evidenzen, das ist nicht Absicht dieser Untersuchung. Sie beschränkt sich, wie gesagt, gerade darauf, das bei M. mitgehende rationale Element aufzugreifen und auch auszuwerten.

Im Gewissen entzündet sich die Sollenserfahrung aus dem Kontakt mit dem Du, der Mitperson; dort, wo unbedingte Bindung an das Du verwirklicht wird, offenbart sich das Sein. „Das Sein ist der Ort der Treue."[19] Treue knüpft sich an das „versprechen", das ja Einstehen für „meine Zukunft" bedeutet, indem ich über sie vorwegnehmend verfüge, und zwar in Verbindlichkeit[20]. Treue schließt ein Bleibendes ein. Zunächst eine Transzendenz meiner eigenen Augenblicke und Zustände, also das Eingeständnis, daß das Ich nicht in seinen

[19] EA 55. Hier liege der Zugang zur Ontologie (ebd. 36), wie überhaupt im „Mit" (JM 274). „Auf der ontologischen Ebene ist es die Treue, die das Meiste bedeutet" (EA 173, cf. RI 194). „Là est le centre de tout mon développement métaphysique récent" (EA 137).

[20] EA 56. Dazu der Verweis auf Th. Lipps bei O. F. Bollnow: Die Sammlung 3 (1948) 554 Anm. 3.

Akten und Phasen aufgeht, in bloßem Wandel und Werden — der reine Phänomenalismus widerlegt sich selbst (EA 58 u. ö.). Diese Anerkenntnis eines „permanent ontologique" (ebd.), eines nicht nur ideenhaft abstrakten, sondern seinshaft-konkreten, das wir je selbst sind, das erst „Geschichte" ermöglicht und nicht wie eine ideale Wesenheit, eine „Geltung", ein „Gesetz", Beständigkeit und Dauer hat[21], diese Anerkenntnis umgreift Ich und Du; wir sind in *eine* Situation verwoben und verspannt; das Füreinander- und Miteinandersein fordert als Bedingung seiner Möglichkeit unser gemeinsames Eingelassensein in eine Wirklichkeit, an der wir „teilnehmen". Wer Treue verspricht, verpflichtet sich nicht so sehr dem anderen oder gar nur sich selbst gegenüber, sondern gegenüber dem „Sein": „nous sommes engagés dans l'être"[22]. Daher erfahren wir in der Treue das Sein. Selbstverständlich entspringen Akt und Haltung der Treue aus der personalen Freiheit; die Erfahrung der Treue hängt darum an der Erfahrung der Freiheit. So wurzelt denn Seinserfahrung in Freiheitserfahrung (vgl. RI 222); nur dort stoßen wir auf Sein, wo wir uns entscheiden. Man bemerkt sofort, daß „Sein" hier in einem vollen, reichen Sinne genommen wird; wenn Akte und Phänomene auch irgendwie „Sein" haben, so „ist" doch eigentlich das Grundbeständige, Umgreifende, an dem wir teilnehmen und von dem her wir erst sind. Das Sein wird durch die Akte der Person nicht etwa erst gestiftet, vielmehr ermöglicht es solche Akte. Auch sind die Personen, Ich und Du, nicht zunächst hermetisch voneinander abgeschlossen und entschließen sich nicht erst nachträglich zueinander, sie gehören in einer ontologischen Tiefe zueinander, und diese ontologische Zusammengehörigkeit scheint in Akten wie dem der Treue nur in besonderer Klarheit auf. Darum kann sich das Phänomen der Treue auch nicht durch sich selbst begründen; also weder vom Ich noch vom Du her, sondern aus dem das Ich und Du personal konstituierenden und zu ihren Akten ermächtigenden Sein.

Der Überschritt zu Gott liegt nun darin, daß Treue im *Absoluten* verankert sein muß. Mit dem Stichwort „absolut" ist gleichsam ein terminus medius gegeben. Treue als absolutes, absolut setzendes Verhalten bedingt „engagement" im Absoluten, zutiefst in einer absoluten Person.

Und zwar beanspruchen Versprechen und Treue, dann aber auch alle weiteren personalen Vollzüge, absolute Geltung, weil sie sonst sinn- und wesenlos wären. „Absolut" meint hier fürs erste nur dieses

[21] EA 57 f., 173 f. PA 77. Gegen das Wort „Substanz" wendet sich M. noch in ExChrét 318.

[22] EA 47. „Je ne me soucie de l'être que pour autant que je prends conscience plus ou moins distinctement de l'unité sous-jacente qui me relie à d'autres êtres dont je pressens la réalité" (ME II 20).

Einfache, daß ethische Verhaltungen nicht auf das Belieben des freien Menschen hin relativiert werden können und ebensowenig in sich selber einer Bedingung unterliegen können, die nicht nur ihre Materie anginge („wenn ich einem Notleidenden begegne, will ich ihm helfen" o. ä.), sondern ihre Form antasten würde („wenn ich mag — wenn man es von mir erwartet — oder wenn es mein Gefühl anspricht usw., dann werde ich helfend eingreifen"). Der kantische kategorische Imperativ zielt auf dasselbe. Jede ethische Erfahrung, sofern sie nur in ihrer Reinheit heraustritt, macht das unmittelbar evident; sonst haben wir es eben nicht mit dem Ethischen, sondern vielleicht mit dem Ästhetischen oder ähnlichem zu tun. Damit ist nicht gesagt, daß jeder ethische Wert als notwendiger, in einer bestimmten Situation unerläßlicher gedacht werden müsse (wie z. B. Ehrfurcht vor der Menschenwürde). Freigewählte sittliche Handlungen, Werke der „Übergebühr", durch nichts, auch nicht durch eine bestimmte Situation auferlegte Möglichkeiten der Hingabe an das Du, des Vertrauens, der Liebe, des Treueversprechens (vgl. HV 184), alle diese sittlichen Entscheidungen tragen an ihrer Stirn jenes Unverwechselbare „absoluter" Geltung, da sie, wenn einmal getroffen, unbedingt binden, ihrer Intention und ihrem Sinn nach, und nicht etwa eine beliebige Stellung des ethisch sich selbst dazu Bestimmenden freigeben. Natürlich vermag ich mich von einem Versprechen dispensieren, von einer Zusage entbinden zu lassen; diese oft genug mit eingerechnete Möglichkeit hebt aber nicht den ursprünglichen Sinn der Entscheidung auf; sie verliert ihre Unbedingtheit nicht, wenn sie Möglichkeiten der Entpflichtung offenläßt; diese Möglichkeiten nehmen selbst an der Unbedingtheit teil, insofern sie zu ihrer Verwirklichung einen aus dem Ganzen der gestifteten Ich-Du-Beziehung sie rechtfertigenden, „zureichenden" Grund verlangen. Ein „engagement purement gratuit" ist jedenfalls sinnlos (EA 63). Personaler Eingriff erfolgt daher immer unter dem Zugriff des Absoluten. Dieser Griff muß aus dem kommen, was Ich und Du umgreift und konstituiert, irgendwie aus dem „Sein" selbst[23]; die Person ist vom Sein in Anspruch genommen.

Solches Ergriffensein aber enthüllt sich als Angesprochensein durch *Gott*[24]. Erst in bezug auf den Griff Gottes nach mir, auf mein Michwissen vor Gott, auf mein Stehen Aug in Aug zu ihm, ordnet und bestimmt sich meine Freiheit. Treue ist ja niemals nur Treue gegen sich selbst, sondern bezieht sich auf jene „prise" (EA 64), die den Willen polarisiert. Nun hat aber solches Gebundensein nur einer Person gegenüber Sinn, nicht im Hinblick auf eine bloße Idee, ein Ideal, eine

[23] „Une certaine prise de l'être sur nous. Tout engagement est une réponse" (EA 63). Daraus existiert der Mensch als „un être engagé" (PA 90).

[24] „Nécessité de partir de l'être même — de l'engagement envers Dieu ... La prise de Dieu sur moi ..." (EA 76).

„Geltung", ein „Gesetz". Also geht absolute Treue auf eine absolute Person, „une fidélité absolue enveloppe une personne absolue" (ebd. 139, RI 216); sie setzt Gott voraus, vor dem ich mich binde („devant qui je me lie", ebd.).

Auf die Spannkraft meiner eigenen Akte kann ich Treue also nicht gründen (EA 76), weil sie ein „permanent ontologique", und zwar als dem Ich und Du gemeinsames, als Bedingung ihrer Möglichkeit fordert; sie läßt sich auch nicht auf ein Sichklammern des Bewußtseins an sich selbst zurückführen (RI 216) — ihre „contre-partie ontologique" (EA 76) ist der Anspruch Gottes auf mich. Sie bedeutet also Stand- und Grundfassen im absoluten Gott selbst, „dem" ich in aller Treue eigentlich Treue weihe (RI 216). Die Hingabe an Ihn verbürgt mögliche Transzendenz der eigenen Wandelbarkeit und Unzuverlässigkeit, also ontologische Mächtigkeit zu unbedingtem Einsatz seiner selbst. Das wird wohl nicht nur dahin auszulegen sein, daß der Mensch nicht genug „Substanz" sei, um für etwas Zukünftiges einstehen zu können; Notwendigkeit der Hingabe an Gottes Absolutheit sichert meiner Entscheidung ihren spezifischen ethischen Charakter. Die einzige Stelle, die das klar ausspricht, scheint folgende zu sein: „Es bedarf der ursprünglichen Erfahrung eines Auftrags; etwas ist uns anvertraut worden, so daß wir nicht mehr uns selber gegenüber verantwortlich sind, sondern einem aktiven und höheren Prinzip gegenüber" (EA 16). Mein Tun und Lassen ist also keineswegs meinem eigenen Willen anheimgestellt, es betrifft einen Anruf, eine Anforderung, eine Übernahme von etwas, das mir wie zu treuen Händen übergeben ist; jede ethische Entscheidung ist „Antwort" (ebd. 63). Wer aus ethischem Sein und Sollen lebt, hat Wesen und Sein nicht aus sich selbst; sie sind ihm gegeben, sind „Geschenk" (ME II 174 u. ö.), das er zu verantworten hat, und zwar grundlegend in seinem gesamten Verhalten, und das heißt: in Rückbindung an Den, von dem er sein Wesen hat. Der Mensch ist also nicht „par soi" (ebd.), sein Menschsein gravitiert zu einer absoluten Person, transzendiert zum absoluten Du, zum „unvorstellbaren, uncharakterisierbaren Wesen, das uns als Existierende begründet" (ebd. 171). Aus der Erfahrung des Gewissensanrufes erwächst also die Zustimmung zu Gott als unserem „Grund", von dem wir uns in unserem Sein „geschaffen" wissen (er ist „créateur", ebd.). Ein Text aus EA läßt sich hier anschließen, weil er den Terminus „principe supérieur", dem wir eben begegnet sind, aufnimmt: die Seele anerkennt „das höhere Prinzip, das sie in jedem Augenblick schafft, sie ins Sein hebt, und durch das sie ... durchlässig wird für eine zugleich innerliche und transzendente Handlung, außerhalb der sie nur ein Nichts ist" (EA 318). Aus dem Zusammenhang: durchlässig für die „foi", für die „attestation" der religiösen Wirklichkeit durch die

„fidélité"; ohne diese ist sie sinn- und seinslos, kann aber sinn- und wesenshaltig werden kraft jenes personalen Urgrundes, zu dem hin die innerliche Handlung der Person, ihr ethisches, spirituales Tun transzendiert[25]. Treue ist daher Bezeugung von und Gehaltensein an mehr als Menschliches, an einen unbedingten Willen, der in uns Forderung und Anzeichen des Absoluten selbst ist (HV 185).

Diejenigen Gedankenelemente, die das Argument für Gottes Existenz aus dem Gewissen in neueren scholastischen Darstellungen aufzubauen pflegen, klingen bei M., wie man sieht, immer nur an; der einzige Text, der auch terminologisch in die Nähe rückt, ist jener aus EA (16) — doch auch er äußert sich nur in einer vagen Weise. Schwerlich aber wird man leugnen können, daß der Leitgedanke des Arguments überall wirksam ist; obzwar nicht in einer Prägnanz, die jeweils schon auf den ersten Blick überzeugen würde. Nimmt man die angeführten Texte zusammen, so ergibt sich jedenfalls, daß der Mensch in seinen höchsten und eigentümlichsten geistigen Erfahrungen zugleich dem Absoluten verhaftet, „vor ihm" „gebunden" und „verantwortlich" ist und nur so dasjenige verwirklichen kann, was sein Leben sinnvoll macht[26].

Wenn Sinnvollzüge mit absoluter Geltung eine absolute Person als ihren Sinngrund offenbaren — gibt es wirklich „Sinn" von unbedingter „Geltung"? Woher entnehmen und erfahren wir, daß personale Akte wie Ehrfurcht, Treue, Liebe usw. sinnvoll *sind?* Und zwar wäre die Einsicht in ihre unbedingte Sinnhaftigkeit irgendwie aus ihrer unmittelbar gegebenen ontologischen Struktur zu gewinnen, aus den „Phänomenen" selbst. Diese Frage, die sich seit den ersten Versuchen, einen Gottesbeweis aus dem Gewissen durchzudenken,

[25] Die Treue ist „comme enracinée en Dieu" (RI 205). Cf. EA 139.

[26] Vielleicht noch plastischer erscheint bei M. ein anderes Motiv, das in das Thema „Gewissen und Gott" hineingehört und es variiert. Es hat in seinem Bühnenstück „Un homme de Dieu" seinen konkreten Niederschlag gefunden; doch auch philosophische Meditationen greifen es auf, vgl. EA 181 (wiederholt RI 92f.), RI 217, ME I 168. Nur im Angesicht des absoluten Gottes vermag der ethisch handelnde Mensch zu bestehen, insofern nämlich sein guter Wille, seine innere Offenheit und Bereitschaft zum Guten, auch in Augenblicken der Verkennung und in seelischen Krisen gleichsam dem Urteil Gottes anheimgestellt bleibt: Du weißt, wer ich bin, Du meine einzige Zuflucht! Ohne die Möglichkeit dieses Rekurses auf eine absolute, allwissende und alliebende Person, der ich unverhüllt gegenwärtig bin, gegenwärtiger als mir selbst, wäre mein gutgemeintes sittliches Tun letztlich in seinem Sinne doch bedroht und aufgelöst; es fände u. U., ja, tiefer gesehen, niemals seine letzte und eigentliche Rechtfertigung, weil das menschliche Du, demgegenüber ich handle, mich nie rein durchschauen kann und weil ich selbst, der in Frage stehende, mir in meinem Tun immer fraglich bleibe. Dieses könnte also doch ganz umsonst sein, wie ein Schlag ins Leere, und damit die Person selbst in ihrem Eigensten, der Bindung ans Unbedingte und Heilige, der Sinnlosigkeit ausliefern. Der Mensch ist also aufgerissen von einem „besoin d'une évaluation" (EA 126). Gott als einzige Zuflucht ist zugleich „témoin absolu" (JM 255) — Gegenzug und Gegenbild zu Nietzsche, der „keinen Zeugen seines Inneren" will. Gott ist also auch als Zeuge und Mitwisser des sittlichen Handelns dessen Möglichkeitsgrund.

noch nicht beruhigt hat, müßte doch auch M. bedrängen. Es scheint jedoch, als sei es für ihn ohne weiteres evident, daß solche personale Realitäten sinnvoll sind und gar nicht anders als erfüllt von objektiver Bedeutung und Geltung gedacht werden können. Wer das nicht sieht, dem würde M. wohl entgegnen, er müsse erst einmal zu dem, was er mit solchen Akten meint und verwirklicht, ganz erwachen; ein solcher scheint eben noch nicht zu eigentlichem Mensch- und Personsein erstanden zu sein, ähnlich wie ein Unmusikalischer und Farbenblinder nicht zur unmittelbaren und sich durch sich selbst klar bezeugenden Sinnfülle von Ton und Farbe gefunden hat. Es *gibt* eben Treue, Liebe und Hingabe, aus meiner Freiheit heraus verwirkliche ich sie! Und sie *haben* evidenterweise jenen unbedingten Sinn. Sagen zu wollen, sie hätten aus sich nur einen relativen, subjektiven Wert, eine bedingte Geltung, und nicht jenen eigentümlichen absoluten Charakter, der sie gerade zu spezifisch ethischen Werten formt, das wäre Blindheit gegenüber unmittelbarer Evidenz. Dagegen, daß man aus irgendwelchen Gründen „gewisse offenkundige Gegebenheiten der intimen Erfahrung bestreitet" (RI 211), wendet sich M. prinzipiell.

Eine solche Evidenz ist aber bei aller Unmittelbarkeit einer *dialektischen Vermittlung* fähig. Hier schaltet sich also dasjenige ein, was Dialektik der Zustimmung heißen darf. Auch wenn M. diese einigermaßen systematischen Zusammenhänge nicht ausdrücklich als solche bezeichnet, faktisch dürfen wir ohne Zweifel seine mehr oder weniger aphoristisch da und dort ausgestreuten Gedanken, wofern sie eine Eigentümlichkeit seiner Methode und einen festen Besitzstand seiner Metaphysik ausmachen, überall heranziehen, wo sie fruchtbar werden können. Andererseits liegen sie vom Ort, an dem wir stehen, auch wieder nicht so weit ab, daß es einer gewaltsamen Konstruktion bedürfte.

Vermag einer den Aufschwung seiner Freiheit zum Absoluten nicht zu leisten, dann fällt er in absolute Verzweiflung; sie bedeutet für M. gleichsam den negativen Pol seiner Ontologie[27]. Ganz allgemein ist die Verzweiflung „le choc ressenti par l'âme au contact d'un: il n'y a rien d'autre" (EA 148). Es gehört zum Wesen der Freiheit, sie wählen zu können (ebd. 138). Sie treibt dem Selbstmord zu, der als ihre echte Konsequenz mitbejaht wird, sobald der Mensch sich ihr ergibt. Der Mensch, der sich so fallen läßt, vollzieht die „Systematik der Verzweiflung" (RI 185), sie ist Ausdruck der Selbstverneinung (ME II 174), dabei zugleich Selbststeigerung, d. h. Konzentration auf sich allein — in diesem Sich-an-sich-selbst-genügen-wollen steckt gerade die Verzweiflung (RI 188)[28]. Nun aber hebt sich ein Akt der

[27] EA 126, 150. RI 224. PA 68, u. ö.
[28] Vgl. Kierkegaards „verzweifelt-man-selbst-sein-wollen".

Freiheit, der die Selbstverneinung will, dialektisch auf; er schlägt in einen Akt der Zustimmung um, d. h. er ist überhaupt nur möglich als Akt der Zustimmung und widerspricht sich daher in seinem eigenen Vollzug. Die Kraft, die die Wunde schlagen will, verwandelt sich in Heilkraft, wenn es ontisch auch oft zu spät ist, diese Wandlung zu erfahren, nämlich im faktischen Selbstmord oder Selbstmordversuch; in einer Art prophylaktischer Reflexion auf den möglichen Akt aber ist es (philosophisch) möglich. Der freie Akt der negativen Wahl ist nämlich auch ein positiver Akt, trägt in sich positive Sinnrichtung, insofern auch der Selbstmörder einen Sinn zu verwirklichen vorgibt, aus Sinnverlangen, freilich aus enttäuschtem Sinnverlangen heraus handelt und in seinem Akt die sinnvolle Reaktion auf die Sinnlosigkeit des Daseins demonstrieren möchte. So widerlegt er die allgemeine Sinnlosigkeit zugleich. Selbstmord als sinnvolle Konsequenz offenbart und bezeugt Sinnwillen und Sinngehalt auf dem Grunde der menschlichen Freiheit.

Schon im JM hat M. diesen „suicide d'une liberté qui ne peut se nier qu'en s'exerçant" (57) in seiner dialektischen Struktur angedeutet. Die Stelle spricht davon nur nebenbei, enthält aber den wesentlichen Gedanken, der für M. eine gewisse Selbstverständlichkeit zu besitzen scheint. Ganz allgemein ist für M. die Ablehnung des Seins (refus) „die Unwahrhaftigkeit und Absurdität selbst" (ME II 174), weil sie sich dem Sein widersetzt durch einen, der doch ist, sie sich also gleichsam dessen, was sie verwirft, zum Akt des Verwerfens selbst bedient — mithin dieses Etwas, das Sein, im Vollzug anerkennt. Im Augenblick der höchsten Negation ist somit die höchste Affirmation wiedergewonnen, der Tiefpunkt menschlicher Existenz ist zum „tremplin de la plus haute affirmation" geworden (PA 70), und ganz allgemein der „refus" zur „invocation"; der Buchtitel, auf den angespielt ist, spiegelt M.s innerstes Denken in seiner dialektischen Dynamik ungemein genau wider[29]. So wie das Sein selbst Positivität ist[30], so gründet auch alle Reflexion, Analyse, Kritik in einem positiven Akt, der aus der Gegenwärtigkeit des Seins lebt, ja dieser Akt der Bindung an das Geheimnis des allgegenwärtigen Seins ist der positive Akt schlechthin (ME I 228). Wohl tut sich diese Dialektik nicht wie von selbst; sie erfolgt aus der Freiheit, bestimmt sich also auch als „option"[31], eben als die eigene Positivität bejahende und umfangende Freiheit. Sie ist „choix de l'être"[32], indem sie sich für das Positive, das sie auch in negativer Wahl auf ihrem eigenen Grunde wählt, unbedingt entscheidet: für das Sein. Freiheit ist daher Position, Hingabe, Transzendenz, Partizipation, Antwort, und das Sein, dieses Meta-Problematische, begründet meine Freiheit in ihrer Möglichkeit, somit mich selbst als Sub-

[29] Sartres Werk wird als „refus" gekennzeichnet in HV 256 f.

[30] ME II 19. Cf. PA 57. Daher ist der Sinn der „zweiten" Reflexion die Wiedergewinnung der Positivität aus dem Abgrund der analysierenden Skepsis. Philosophische Existenz ist nach M. „moins caractérisée par son pouvoir de rupture avec le monde, avec autrui, avec Dieu ou son ombre, que par la récupération en tous sens de ces liaisons vivantes. Le dépassement de l'existence est un geste de réconciliation" (P. Ricoeur, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, 1947, 27).

[31] Vgl. EA 160, RI 187. Zum Terminus „option" bei Blondel cf. z. B. Taymans d'Eypernon S.J., Le Blondélisme (1933) 73 f.

[32] Prini a. a. O. 75. Er betont die Notwendigkeit der „option" wohl zu stark, bei M. ist der Akt der Entscheidung gegen das Sein usw. nicht etwa „ebenso gut" möglich, sondern Verkennung des Wesens der Freiheit in ihrer Sinntendenz.

jekt und Person (vgl. EA 165). Wo Freiheit erfahren wird, verfängt sie sich nicht in sich selbst, in ihre eigene Spiegelung, wie ein Strahl zwischen zwei Spiegeln sich reflektiert; sie transzendiert sich, und das einfach deshalb, weil sie am Sein teilnimmt.

Die Verweigerung und Verneinung erweist sich als Verstümmelung des Lebens an seiner Wurzel (PA 53). Und umgekehrt hat sich uns ergeben, daß Sinn und Geltung der hohen geistigen Realitäten nicht geleugnet werden können; es gibt diesen Sinn, und er bewahrheitet sich auch bei angeblicher Tendenz ins Sinnlose. Rückwirkend fällt aus dieser Einsicht das notwendige Licht in die Vordersätze unseres systematischen Gedankenganges und erhellt den Weg zu Gott aus der Sollenserfahrung im Gewissen in seiner Gangbarkeit.

Das Gewissensargument wird nun von einer Denkströmung aufgenommen, die M.s eigentlichste Ontologie ausmacht. Schon unsere letzten Bemerkungen zur Seinsgebundenheit der menschlichen Freiheit ließen zugleich einen Blick in diese Tiefe werfen. Sobald man genauer zusieht und die von M. selbst immer wieder gewobenen Zusammenhänge mit der Frage der Gotteserkenntnis stärker profiliert, tritt ein Weg zu Gott in Erscheinung, der mit dem „argumentum ex tendentia in beatitudinem" kommuniziert.

Die Seinsforderung[33], die sich in den höchsten geistigen Akten des Menschen ausspricht und bezeugt, ist im einfachsten Akt des Denkens vorgezeichnet: „jeder Gedanke ist einem Anderen zugewendet, ist Sichausstrecken nach einem Anderen" (EA 40). Und wenn an dieser Stelle hinzugefügt wird, die Frage sei nur, ob dieses „Andere" das „Sein" sei, dann ist die Antwort aus dem Ganzen der Marcelschen Metaphysik nicht zweifelhaft. Das gleiche gilt vom Begriff des Menschen: die Frage „Wer bin ich?" schwingt über den Fragenden hinaus; er kann sie nicht selbst beantworten, er bedarf dazu eines Seienden, „qui me connaît et m'évalue" (RI 189). So trägt auch Seinsforderung schlechthin, in ihrem reinsten Wesen gefaßt, über bloße Transzendenz zur Welt und Gemeinschaft weiter hinaus zu *dem* Transzendenten, zu Gott (vgl. schon ME II 7).

Wie äußert sich die Forderung nach dem Sein? Bereits im JM klingt das Motiv auf, das durch alle anderen Schriften M.s hindurchgeht und variiert wird: der Mensch ist „metaphysische Unruhe" (JM 284), alle Metaphysik geht darauf aus, diese innere Unruhe zu stillen (ebd. Anm. 1; HV 191 f., u. ö.), dieses „metaphysische Bedürfnis" (JM 279, 281), dieses „Verlangen nach dem Sein" (ebd. 279) zu erfüllen. Wir tragen in unserer Wesensmitte diese zentrifugale Kraft, die wiederum nicht als bloße Fliehkraft, im Sinne eines bloßen Vonsichwegstrebens ausgelegt werden darf, sondern als Ausdruck der Suche nach Zu-Flucht, als Ahnung einer Heimat. Der Buchtitel „Homo viator" steht damit in vollem Einverständnis: Menschsein

[33] Hanns v. Winter übersetzt durchgängig „Seinsverlangen", was dem französischen „exigence" nicht ganz, an vielen Stellen überhaupt nicht entspricht; es handelt sich um echte ontologische „Forderung", seinsgegründete Notwendigkeit. — Das Wort „exigence" (de l'être o. ä.) fehlt wohl in JM, findet sich aber bereits in RI (192) und wird führend in ME.

heißt auf dem Wege sein, Überhängen ins Zu-Künftige, dieses aber ontologisch als das An-Kommen, das Entgegenkommen Gottes gedacht. Bedürfnis, Verlangen verrät Ungenüge („insatisfaction", ME I 50), und diese ist es auch, die auf seinem Grunde ruht und wirkt; ein Ungenügen treibt zum Transzendieren. Wiederum: schon im ersten Ansatz dieser phänomenologischen Ontologie erkennt sich das Ungenügen als treibende Kraft: die Frage „Wer bin ich?" sucht ihre Antwort nicht im Fragenden, weil er sich für eine Antwort nicht genügt — er würde sonst ja gar nicht fragen; er erfährt sich darum als „appel", als Ruf und Anruf (RI 189). — Hier wird es nun notwendig, sich zu überzeugen, daß die Werte innerhalb des Erfahrungsbereiches das ontologische Verlangen nicht zu erfüllen vermögen. „Was immer auch sein letzter Sinn sein mag, das Universum, in das wir geworfen sind, kann uns nicht Genüge verschaffen; haben wir den Mut, das ein für allemal zu erklären (ExChrét 315). Die Entbehrung des Seins in uns verschmäht jedes Angebot endlicher Befriedigung und Beschwichtigung. Rufen wir uns ins Gedächtnis zurück, daß für M. Sein und Wirklichkeit aus der Intersubjektivität zu bestimmen sind; für das existierende Ich, das wir je sind, nimmt „esse" die Weise des „coesse" an (letztlich in Treue, Hingabe und Liebe). Eine Meditation aus JM, auf die M. in HV zurückkommt, deutet die metaphysische Unruhe als Erwartung des geliebten Wesens, das mit seinem Erscheinen zögert — und zwar liegt die Erfahrung so, daß alle, die Gemeinschaft der Menschen, sich in dieser Erwartung wiedererkennen (HV 193 f.), und nicht etwa gegen- und wechselseitig dieser Erwartung entsprechen. Sie transzendiert Ich und Du.

Die ontologische Forderung bezieht sich nun nicht auf irgendein Sein, sondern auf *das* Sein, auf das Sein selbst, in seiner „Fülle" (ME II 47). Ist Sein reine Positivität, dann schließt es wesenhaft alle Ur-Negativität aus, die sich in Endlichkeit kundtut, das Nichtsein, das das Sein durchnichtet und zu endlichem Sein ver-nichtet. „Sein" bedeutet daher „Erfüllung" (ebd. 46 u. ö.), erfüllte Erwartung (ebd. und bereits JM 202); es kündigt sich an als „Dichte" (ebd. 19), als verdichtete Eigentlichkeit. „Sein", dieses Wort ist „Träger von Forderungen" (ME II 30), also komparativisch, ja man möchte sagen, superlativisch zu verstehen. Vom Sein trennt mich deshalb immer ein Abstand, ich falle nie mit meinem Sein, das der Forderung nach Sein im Vollsinne wäre, zusammen (ebd. 33), ich bin Sein der Hoffnung nach; aus diesem „Stoff", der Hoffnung, ist „die Seele gemacht" (ebd. 163). Sie ist das „unüberwindliche Streben, die besonderen Objekte, an die sie sich zunächst zu hängen scheint, zu transzendieren" (HV 43), und darum erfaßt sie sich nicht so sehr als Sein, sondern vielmehr als „Wille, alles das zu übersteigen, was sie ist und was sie nicht ist, alle Wirklichkeit . . ., die sie nicht befriedigt, weil sie nicht dem Maß des Wollens entspricht, mit dem sie (die Seele) sich identifiziert" (ebd 32)[34]. Einzelwerte, endliche Verwirklichungen auf

[34] HV 42. Vgl. die ähnlichen Ausdrücke bei Blondel, L'Action t. II (neue Bearbeitung 1937), 350, 351, 353. Dazu H. Bouillard S. J., L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la Théologie: RechScienceRel 36 (1949) 321—402, bes. 326 f. (Die Übersetzung in: Symposion 3 [1952] 403 f.); Hinweise auf Parallelen bei Marcel 332, 342 f., 387.

ihrem Wege zu sich selbst füllen ihre Möglichkeiten nicht aus, lassen immer noch das Gefühl zurück, nicht gesättigt zu sein und am Endlichen prinzipiell nicht genug zu haben, am Einzelnen, das nur wie „zitternde Vorwegnahme einer Fülle, eines Pleroma" erlebt wird (ebd. 170). Ihr Wahlspruch heißt darum nicht „sum, sondern sursum", wie M. etwas gesucht formuliert[35]. Insofern kann Sein nicht von „Wert" getrennt werden (ME II 62); „Wert" hat hier einen Inhalt, der in der scholastischen These „omne ens est bonum" verflüchtigt erscheinen könnte; mit Wert zur Deckung gebracht, meint Sein bei M. gerade etwas Hocherfülltes, Kostbares, Vollkommenes, also nicht ohne weiteres einfachhin alles Sein als solches. Seinserfahrung widersetzt sich einer Spaltung zwischen Gegebenheit und Streben-nach-Fülle (donné und aspiration, ME II 46), Sein ist also immer und wesentlich das seine möglichen Grenzen absolut Transzendierende. Darum gibt sich Hoffnung ebenso unbedingt; alles Nächstliegende, alles Endliche fraglos überschreitend (HV 62/63), erstreckt sie sich wesensmäßig ins Unendliche hinein, eben weil alle „conditionalisation" überspringend, bis hinein in die letzte „Zuflucht" des Menschen, zum absoluten Du.

Nimmt das alles in unserer Wiedergabe ein stark begriffliches Gepräge an, so ist nachdrücklich zu betonen, daß M. nur die Tiefe der Erfahrung selbst ausloten möchte; dabei wird aber Gott nicht in unmittelbarer Ansichtigkeit, in schleierlosem Gegenüber erlebt; wohl ist er „présence absolue" (EA 105 u. ö.), doch nur wie aus einer unendlichen Ferne sich fühlbar machende Gegenwärtigkeit, „wahrnehmbar" wie ein Ruf und Anruf, Zug und Sog, wie eine Schwerkraft, die am menschlichen Wesen angreift. Der Ausdruck „appel" hat den Vorrang, weil er das Personale dieses Bezuges nicht unterschlägt. Freilich behält auch er eine Aura des Geheimnisvollen, dem Unbeteiligten und Uneingeweihten nicht Zugänglichen. Wer da fragt: „Mais enfin quelle évidence, quel appel?", erhält zur Antwort: „Comment voulez-vous, que je réponde? Vous n'êtes que refus . . ."[36], d. h. wer sich dagegen entschieden hat, kennt es nicht eigentlich, da er zu wissen meint, es habe damit nichts auf sich; wer es wirklich erfahren hat, weiß aber, daß Verweigerung vorliegt . . . Hier mündet der Gedankengang in die Einsicht zurück, daß nur in der Freiheit, in der „option", die Wahrheit sich erschließt. Wer es wagt, weiß es.

Da nun „Sein" diese superlative Bedeutung hat, erklärt es sich auch, daß in der Dialektik der Selbstverneinung, deren Konsequenz der Selbstmord ist, die seinshafte Positivität des Aktes nicht nur irgendwie Sein bezeugt, sondern „das" Sein, das unendlich erfüllte, letztlich also Gott, aus dessen Sein alles ist, und der in allem gegenwärtig ist.

[35] HV 32. Cf. Blondel a. a. O. 309. Man muß dazunehmen, daß M. immer „im Namen tiefster Eigenerfahrung" spricht (ME I 229).

[36] L'Émissaire, 2. Akt, 4. Szene.

Nochmals: es kann sich bei der „Erfahrung" des Seins und Gottes nicht um eine Intuition im Vollsinne des Wortes handeln, höchstens um jene „intuition aveuglée", von der M. gesprochen hat. Er nennt sie auch „intuition réflexive" (EA 141, 170/171), um an ihre Verwurzelung in der (zweiten) Reflexion zu erinnern. Wenn schon, dann ist es jedenfalls eine sehr eigenartige Intuition, eben keine unmittelbare. Soll man dergleichen noch Intuition und Erfahrung nennen? Auch M. schwankt in seiner Sprechweise. Er empfindet diesen Punkt als schwierig und möchte statt Intuition doch lieber „assurance" sagen, Gewißheit, Sicherheit, oder wie man übersetzen will (PA 65). Dennoch spricht er von Erfahrung Gottes (ME II 177) und des Transzendenten (ME I 55); es gebe Seinserfahrung (ME II 45) und es gebe sie nicht (EA 37)[37]. Vielleicht handelt es sich auch nur um Abschattungen des Wortsinnes, die aus dem Kontext deutlich werden könnten. M.s hochkomplexe, fast überempfindliche Schreibweise verführt wohl manchmal zu Unbestimmtheit der Termini; bei aller Sensibilität, mit der jedes entscheidende Wort immer wieder überprüft wird, scheint es ihm doch nicht so sehr darauf anzukommen, die Termini zu schärfen, sondern eher zu entschärfen, zu verflüssigen. Das gehört mit zu seiner „méthodologie de l'invérifiable". Unsere tiefgekühlten scholastischen Begriffe haben bei M. allerdings wenig Gegenliebe gefunden.

Derjenige Akt, mit dem der Mensch die Transzendenz, das Sein und das absolute Du intendiert, heißt „Glaube" (passim), wobei nicht etwa ein bestimmter religiöser Glaube gemeint ist, sondern ein Verhalten „dans l'économie métaphysique et spirituelle"[38]; ganz allgemein: Glaube besagt „puissance d'adhésion à l'être" (JM 228), und er unterscheidet sich insofern von Wissen, als nach M. alles eigentliche Wissen kategorial, verifizierbar, ans raumzeitliche Materielle gebunden ist. Das Sein aber,

---

[37] Auf keinen Fall ist sie empirischer Erfahrung gleichzustellen (EA 308), keinem „objektiven Erfassen" (ME II 54, nicht „verifizierbar" (ebd. 127 u. ö.). Als „expérience" oder „Erlebnis" (deutsch bei M. selbst in PA 65), als Erlebnis (empirisch-individuell-subjektiv genommen) im Gegensatz zu Anerkennung einer „situation fondamentale" (RI 190), darf sie nicht gelten. Immerhin fragt M., ob letzten Endes zwischen Metaphysik und Mystik eine genaue Grenze angebbar sei (ebd.), will also wohl darauf hinaus, daß wir es bei der Innewerdung der göttlichen Gegenwart mit einer Gewißheit zu tun haben, die eher ans Mystische grenzt und daher nur in gewisser Analogie zu Erfahrung und Intuition (im empirischen) Sinn) umschrieben werden könne. Diese Termini lassen sich nicht entbehren, wenn jener Gewißheitsmodus von intellektuell-begrifflicher und diskursiver Erkenntnis abgehoben werden soll und muß.

[38] RI 219. Ähnlich liegt der Glaubens-Begriff bei Jaspers u. a. Für einen solchen Gebrauch bezieht sich M. selbst auf Maine de Biran, „à la philosophie catholique en général", auf Péguy, Claudel (ebd. 220). Blondel verwendet „foi" im gleichen noch nicht offenbarungsbezogenen Sinn, ebenso wie den Ausdruck „surnaturel" (vgl. L'Action t. II 509, 519f.). Bei anderen Autoren, die solche Worte einführen, heißt Glaube allerdings nur ein Meinen, dessen Fundament nicht „objektiv" aufweisbar ist, das jedoch aus einem „existentiellen" Impuls heraus für den Menschen unumgänglich wird; vgl. zu solcher Grundeinstellung z. B. E. Spranger, Die Magie der Seele (1947), 17f., 100.

das sich mir im Glauben öffnet, durchbricht alles Kategoriale, Verifizierbare, begrifflich Charakterisierbare. Glaube wendet sich an die „totalité de l'être" (EA 63), schließlich an das absolute Du. Er „gründet" in seiner Sicherheit „auf dem Sein selbst" (RI 179), dessen Gegenwart er in jener Unmittelbarkeit vernimmt, die zwischen Intitution und Reflexion oszilliert.

Marcel selbst darf davon sprechen, daß ihm die eigentümliche Erfahrung der göttlichen Gegenwart in einer Weise geworden sei, die über alle Greifbarkeit und Allgemeingültigkeit hinausliegt. Und in der Kraft dieses Erlebnisses philosophiert er; die ganz konkrete christliche „Konversion" bildet Anfang und Ende all seiner Meditationen, obzwar auf allgemein-existentielle, menschliche Möglichkeiten hin projiziert. Für ihn persönlich hat alles seine Quelle, eine nie versiegende, in jenem Gnadenaugenblick des 5. 3. 1929, von dem er uns in EA berichtet[39]. Das Beste seiner selbst ginge ihm verloren, wenn er nicht glauben dürfte, wie ja auch prinzipiell die Seinsverweigerung einen „monde atrophié" zur Folge hat, der deshalb sinnlos ist, weil er das Beste in uns zerstört, wie M. gegen Sartre bekennt (HV 255), weil das Leben (ohne jenes „mystère") uns ersticken würde (RI 198), weil die Gewißheit des Seins nicht irgendeine ist, sondern geradezu ich sie bin, ich mit ihr in meinem tiefsten Wesen identisch bin (ME II 130). — Solche Überlegungen und Bekenntnisse wollen indes wohl nicht aussagen, daß die Entscheidung gegen Gott und Glaube sich deshalb als unhaltbar erweise, weil sie etwas in uns vorgängig zum Glauben Vorfindliches und zu Bewahrendes zersetze; das Beste in uns ist eben diese Möglichkeit des Glaubens, dieser „option" aus Freiheit für das Sein selbst. Und sie bezeugt sich als identisch mit meinem Wesen schon darin, daß sie auch im Akt der Verweigerung auflebt. Erst im Akt der transzendierenden Gläubigkeit erkennt der Mensch sein eigenes Antlitz.

Es hat sich ergeben: auch jener Gedankengang, der zum neueren scholastischen argumentum „ex tendentia in beatitudinem" parallel geführt werden konnte — zurückhaltender: in gewisser Nähe und in teilweiser Entsprechung entwickelt wurde, verdankt seinen Kern einer „dialectique de l'affirmation", die eine Zustimmung zum Sein in seiner unbegrenzten Fülle ist, eine Wiedergewinnung des Seins, das jedoch in sich selbst nichts anderes zum Inhalt hat als die Wirklichkeit des Du, der höchsten personalen Beziehungen, letztlich des absoluten Du. Was sich in jener „méditation" aus RI verdichtet, hat sich nun ausgeführt und vertieft.

Die Auswertung

Die Gedankenmotive M.s, die sich in seinem Gesamtwerk nicht in obiger Weise aufgereiht, sondern weit zerstreut finden, lassen sich für einen an systematischeres Denken gewohnten Beobachter mit einiger Nachhilfe aus eigenen Beständen wenigstens zu dieser lockeren Kette zusammenschließen — je lockerer sie bleibt, desto eher läßt sich in ihr M.s Geistigkeit wiedererkennen. Wir werden zugeben müssen, daß diesem Denken für uns eine gewisse Fremdartigkeit anhaftet, zumal

[39] EA 17. Die Rolle des Willens dabei und zugleich die Erkenntnis, daß solche Glaubenshingabe wesentlich „fidélité" sei, geht M. später mit „une netteté foudroyante" auf (ebd. 27).

es ihm nicht zu gelingen scheint, Erfahrung und rationale Reflexion im rechten Gleichgewicht zu halten. Das volitive, „existenzielle" Moment dominiert durchaus. Es kann jedoch wohl keinem Zweifel unterliegen, daß ein Denktyp, der ja nicht einzig dasteht und in der Geschichte der Philosophie sich immer wieder einmal in den Vordergrund spielt, an bestimmten seelischen Erfahrungen erwacht, die in anderer Atmosphäre vielleicht nicht in demselben Maße ausschwingen dürfen oder wenigstens oft allzu schnell von intellektuellen Schemata überlagert werden. Ein kritischer Rückblick wird da an manchem hängenbleiben, was aufzugreifen und weiterzuführen sich verlohnt, immer mit der Absicht, dem rationalen Moment, wo es zu kurz gekommen sein mag, zu mehr Recht zu verhelfen und damit das Ganze des Marcelschen Philosophierens fruchtbarer zu machen. Es wird sich darum handeln, die Erfahrungsgrundlage, von der M. ausgeht, genauer in den Blick zu bekommen, und dann die Reflexionen, die in den Gottesbeweisen aus dem Gewissen und dem Unendlichkeitsstreben leitend sind, aus der Begegnung mit M.s Einsichten im Sinne möglichst hoher rationaler Ansprüche zu entfalten. Wenigstens sollen einige Anregungen gegeben werden. Im wesentlichen haben wir ja mit Problemen und Schwierigkeiten zu tun, die aus der Diskussion jener Argumente geläufig sind, nur daß sie von M. her da und dort in anderer Beleuchtung erscheinen. Übrigens ist damit die Einschränkung verständlich, daß Fragen und Teilprobleme, wie sie in diesem Zusammenhange auftreten, eben nur so weit in Betracht gezogen werden, als sie von M. her akut werden, und das sind gewiß nicht alle einschlägigen.

Bringt M. Hinweise auf die Erfahrungsgrundlage der Gotteserkenntnis, Hinweise, die das scholastische Denken befruchten könnten? Und wie ließen seine Beobachtungen sich diesem anverwandeln? Liegt in der menschlichen Erfahrung, wie sie etwa im Gewissensargument befragt wird, nicht doch noch etwas von uns Ungehobenes und bei M. vielleicht bereits energischer ans Licht Gehobenes?

Zunächst läßt sich nicht einfach darüber hinweggehen, daß eine personale Ontologie, wie M. sie entwirft, tiefer anspricht, als eine abstrakt-allgemeine es vermag, solange allgemeine Ontologie nicht bewußter im personalen Sein Stand faßt und die weiteren Seinsbereiche nur in Analogie, in oft sehr ferner Analogie zu ihm zur Gegebenheit bringt[40]. Selbstverständlich genügt es nicht, die unterpersonalen Stufen in reiner Apriorität und gar noch rein negativ vom personalen Sein aus zu bestimmen; das verbliebe in allzu blasser Unterbestimmtheit. Die Hinwendung zur Erfahrung wird hinzutreten müssen und wird es erlauben, positiver und differenzierter zu beschreiben (z. B. die dem ungeistig Lebendigen oder dem Materiellen eigene Weise der Substantialität aus den je eigenen Wirkweisen), wobei die Gefahr eines ontologischen Agnostizismus den untermenschlichen Seinsschichten gegenüber

[40] Vgl. die Methode A. Brunners in „Der Stufenbau der Welt" (1950). Ebenso J. Lotz — J. de Vries, Die Welt des Menschen (1951 ²), 164.

freilich nicht schon völlig ausgeschlossen ist. Aber was uns hier beschäftigt und interessiert, das ist die Notwendigkeit, Sein und Seinseigentümlichkeiten in ihrer erfüllten Bedeutung aus der Personerfahrung zu gewinnen. So erst werden die betreffenden Begriffe sich mit einem Inhalt anreichern, der uns wirklich etwas sagt und von dem die der Seinsidee immanente Dynamik überhaupt erst an- und einsichtig wird, nämlich die Dynamik ins Uneingegrenzte hinauf; denn „Sein" offenbart sich dann sehr bald als der Grund, der Erkennen und Lieben mit ihrem uneingegrenzten Formalobjekt und ihrem Ausgriff ins Absolute ermöglicht und sinnvoll macht.

Verweilen wir zunächst bei demjenigen, was von M. her die *Erfahrungsgrundlage des Gewissensargumentes* auffüllen könnte. Es hatte sich herausgestellt: in der Hauptsache kommt da die Unmittelbarkeit des Sollenserlebnisses zum Austrag. Hat M. das Sollensbewußtsein so genau und streng umschrieben, daß demgegenüber die üblichen und z. T. sehr berechtigten Einwände verstummen müssen?

Nie bringt er die Sprache auf diejenigen Fälle und Beispiele aus dem sittlichen Leben, in denen das Sollen als solches mit voller Wucht aufstößt, man denke an die allgemeinsten Situationen des Respektes vor der Menschenwürde oder vor fremdem Leben. M.s Beispiele verraten viel mehr esprit de finesse; an ihnen, wie am Treuversprechen, geht in aller Evidenz auf, was es um den Wert sittlichen Einsatzes ist; das blanke und unerbittliche Sollen erscheint da in einer Apodiktizität, die für den seelisch und geistig reifen Menschen ohne weiteres höchste Durchschlagskraft besitzt. Es handelt sich in Wahrheit um das Sollen, und jene Beispiele aus der Sphäre der feineren, jedenfalls nicht vordringlichsten ethischen Werte sind geradezu eher als die aufdringlicheren dazu angetan, das Wesen des Sollens zu enthüllen. Wo jemand eine sittliche Bindung frei wählt, wie im Treueversprechen, in der personalen Liebe, dort kristallisiert sich das Sollen in größerer Reinheit heraus: ich bin gebunden, obwohl ich mich selbst in diese Situation begeben habe; Treue „soll" sein, dessen bin ich gewiß, wofern ich überhaupt weiß, worum es sich in dieser Situation handelt. Der innere Sinn des Ethischen, der sich so dem geistigen Auge darbietet, hängt also an jener Unbedingtheit, mit der ich mich gebunden weiß, ohne daß ich auf den Ausweg verfallen könnte, meine Freiheit habe sich ja selbst gebunden. Dürfen und Nichtdürfen ist eben etwas qualitativ ganz anderes als Können und Nichtkönnen, welche ontische Doppelmöglichkeit ja immer in meiner Macht steht. Deshalb wird man sagen müssen, daß die Phänomenbasis M.s (fidélité) für das Gewissensargument das Entscheidende trifft, zumal eben für die phänomenologische Beschreibung, die ja im Rahmen der Ausarbeitung einer philosophischen Frage von manchen immer noch unterschätzt wird.

Der Einspruch aber, der von gewisser Seite laut wird, ein echtes Sollen als unbedingte Bindung der Freiheit könne gar nicht evident

gemacht werden[41], findet bei M. kein Gehör; für ihn, wie oben bemerkt, läßt sich der von nirgendwoher erklärbare, auf nichts anderes zurückführbare, in Psychologie oder Soziologie niemals auflösbare Eigencharakter des ethischen Sollens anscheinend überhaupt nicht übersehen. Muß es aber nicht doch bedenklich stimmen, wenn der Philosoph sich auf „unmittelbare Evidenz" zurückzieht? Und was soll denn Sollens-*Erfahrung* heißen? Sicherlich nicht Erfahrung in dem Sinn, daß eine sich an sich selbst zeigende Wirklichkeit ansichtig würde, wie im Phänomen der Farbe, des Tons, oder der Freude, der Zuneigung — wo etwas Akthaftes erscheint, dessen ich unmittelbar innewerden kann. Auch eine Wertqualität, sogar die ethische, kann wohl ansichtig werden, eben als eine Qualität, die ich im unmittelbaren Anblick von einer andersartigen unterscheide, so der Wert frei gewählter selbstloser Tat im Gegensatz z. B. zum Wert naturhafter seelischer Harmonie usw. Aber ist das „Sollen" so etwas wie eine am ethischen Wert aufscheinende Qualität? Doch wohl kaum. Es gehört in die Sphäre des „Verstehens", der Einsicht, die mich eine Qualität in ihren wesenhaften Eigentümlichkeiten, ihren „propria", auffassen läßt. So ähnlich wie der Ausschluß des Nichtseins als mit dem Sein von Seiendem gegeben „verstanden" wird, in unmittelbarer Evidenz, und wie die Zugehörigkeit eines zureichenden Grundes zum Sein des Seienden aus dem „Wesen" des Seins in ihrer Notwendigkeit verstanden wird, so mag man davon sprechen, daß sittliche Werte, sobald sie in ihrem besonderen Charakter vom intellektuellen Blick getroffen werden, als „unbedingt gesollte" verstanden werden. Auch diese Einsicht mag man eine Erfahrung nennen, nämlich eine Erfahrung, die das Denken mit sich macht, wobei es wesentlich zugleich begreift, daß es sich darin vom Phänomen, vom sich an sich selbst Zeigenden, führen und normieren läßt: in diesem weiteren Sinn geht die Rede von unmittelbarer Sollens-„Erfahrung" an. Natürlich meldet sich sofort die Kritik mit dem Hinweis auf mögliche prinzipielle Täuschung; was ich Evidenz nenne, könnte rein subjektives Meinen sein. Verfügen wir über ein zusätzliches Kriterium, das uns gestatten würde, subjektive und objestive Evidenz auseinanderzuhalten? Es scheint verlorene Liebesmüh, nach einem derartigen Kriterium zu fahnden. Vielleicht tut man besser daran, Menschen hochentwickelten Geistes und Herzens die Möglichkeit reinen Verstehens in der Sphäre der geistigen Realitäten nicht in Abrede zu stellen; es wird Spitzenleistungen geistiger Anschauung und Durchdringung geben können,

[41] S. Bertrand Russell — Frederic Copleston, Gespräch über die Existenz Gottes (dt.: Merkur 1950, bes. 397 f.). — M. bezieht sich nicht auf die Thesen Blondels (vgl. L'Action t. II 506) oder von Le Senne, Traité de morale générale (1947²), Le devoir (1931), obwohl Blondel sich wie M.s unmittelbarer Vorgänger und auch Weggenosse ausnimmt und Le Senne von ihm wenigstens sonst zitiert wird.

die nicht jedem erschwinglich sind und nicht jedermanns Kritik unterliegen, hier wie z. B. auch auf dem Felde künstlerischen Verstehens. Insofern mag es sich nicht um restlos objektivierbare Einsichten handeln. Mit einem bloßen „argumentum ad hominem" hätte das aber nichts zu schaffen, obgleich es nicht für jedermann wäre. Übrigens darf man darauf verweisen, daß in jedem Gespräch, auch und manchmal erst recht in jedem Selbstgespräch, beim Aussprechen jedes Urteils, soweit die Stellungnahme, die es enthält, ernst gemeint ist, das ursprüngliche Sollen in seiner Unbedingtheit als Voraussetzung erfahren wird; Gespräch, Bejahung usw. wäre sinnlos und prinzipiell unmöglich, falls die Bindung meiner Freiheit an das, was ich tatsächlich sehe und erkenne, nicht als unbedingtes Sollen aufträte; jede Diskussion um diese Dinge würde sich selbst aufheben. Ein solches Argument ist auch mehr als ein bloßes ad hominem, da hier die prinzipielle Möglichkeit geistiger Kommunikation überhaupt und nicht nur ein Problem in Frage steht, dessen Lösung auf dem Boden geistiger Kommunikation gesucht wird[42].

Nun aber verlangt unbedingtes Sollen einen zureichenden Grund, der nur in der absoluten Person liegen kann. Würde ich meinen, mich aus meiner eigenen Freiheit heraus selbst zu binden, so wäre ich faktisch und prinzipiell *nicht* gebunden, denn ich könnte mich kraft derselben Freiheit auch wieder von aller Bindung lösen. Das, worauf es vom Phänomen des sittlichen Wertes her gerade ankommt, wäre nicht gewahrt: die Absolutheit, die Unbedingtheit des Anspruchs, der Forderung. Und der sittliche Wert, rein in sich als Wert genommen, reicht ebenfalls nicht aus Eigenem hin, um die spezifische Gesolltheit zu erklären und zu begründen, die aus ihm ins Gewissen einstrahlt; wer glaubt, der sittliche Wert rein als solcher, als Idee oder Ideal oder „Geltung" oder „Sein" gleich welchen ontologischen Status, vermöge absolute Verpflichtung aufzuerlegen, d. h. die menschliche Person in ihrer Freiheit zuinnerst einzuschränken — der ethische Wert als solcher

[42] Die Forderung eines absoluten Werturteils, die mit dem sittlichen Phänomen nach M. wesensmäßig verknüpft sein soll und auf das absolute Du hinausführt (vgl. oben Anm. 26 und auch S. 190), kann auch nur, wenn überhaupt, in unmittelbarer Evidenz eingesehen werden. Der sittliche Werte verwirklichende Mensch fiele in radikale Verzweiflung über die Sinnhaftigkeit seines personal-ethisch bestimmten Daseins, falls er nicht die Gewähr absolut gültigen Urteils über sein Verhalten besäße, ganz prinzipiell auch sich selbst gegenüber (wenn ihn nicht Einer absolut durchschaute). Ja, der sittliche Wert selber wäre in seinem Wesen bedroht, denn er käme u. U. nie zur vollen, seiner Unbedingtheit gebührenden Geltung; er verlangt also von seinem Wesen her, als Bedingung der Möglichkeit seiner Struktur und Sinnhaftigkeit, ein absolutes Du, das ihn absolut bestätigt und in sein fragloses Recht einsetzt, sein Recht im Ganzen der Wirklichkeit absolut durchsetzt. Sonst könnte er nicht als höchste Möglichkeit der höchsten Seinsstufe aufgefaßt werden (und zwar in echt ontologischer, d. h. Wirklichkeitsbedeutung), wie er doch aufgefaßt werden muß. — Wieweit M. hier etwas Richtiges sieht, das läßt sich schwer entscheiden und darf offen bleiben.

führt ja wesentlich mit sich absolute Bindung, dieses „Ich soll", „Du sollst" —, der denkt unter seiner Würde; die menschliche Person läßt sich in ihrem Eigensten und Tiefsten nicht bestimmen oder gar einschränken durch etwas, das ontologisch unter ihr steht — und alles nur Ideen- und Geltungshafte, alles ontologisch Apersonale bleibt nun einmal hinter ihr zurück, denn sie ist in ihrer lebendigen, frei in sich schwingenden Einzigartigkeit und Selbstgehörigkeit jedem anderen ontologischen Status schlechthin überlegen. Es ist daher für ontologische Reflexion unmöglich, die ethische Gesolltheit nicht von einer bindenden Person her zu verstehen, und letztlich adäquat natürlich von einer absoluten Person. Das soll nicht heißen, daß ethische Werte erst durch den göttlichen *Willen* unbedingt werden oder daß ihr Gesolltsein ihnen wie von außen aufgeprägt werde. Es zeigt sich eben, wie sehr das sittlich Gute in sich selbst Verhalten zu Gott ist, Hingabe an den Anruf Gottes, also Gott selbst zu seinem Inhalt hat und alles andere in innigem Bezug zu ihm — und das zeigt sich gerade darin, daß der ethische Wert ein solcher ist, der unbedingt gilt. „Inhalt" und „Form" des Sittlichen gehen dialektisch ineinander über.

Der Terminus „Erfahrung" wurde im Vorstehenden sehr weit genommen, so daß er auch die intellektuelle Erfahrung unmittelbarer Relationsevidenzen mit einschloß, also Erfahrung des Denkens mit sich selber, mit sich als dem Vermögen des Einblicks in die „propria" von Gegebenheiten. Will man die bloße Gegenwärtigkeit von Gegebenem, die reinen Qualitäten des Sichzeigenden, strenger von dem abheben, was darüber hinaus intellektuelles Verhalten ist, also die Erfahrung des sittlichen Wertes von dem, was ihm wesenhaft zukommt, nämlich der unbedingten Gesolltheit, so wäre die intellektuelle Einsicht bei all ihrer Unmittelbarkeit eben doch nicht mehr eigentlich Erfahrung, sondern *Verstehen* von Erfahrenem; sie wäre also eine eigentümliche, dem „intellectus" (von intus-legere oder inter-legere) zuzuordnende Funktion am Erfahrungsgegenstand. Wir befinden uns mit unserem Thema also nicht nur vor einer immer tiefer und reiner erfahrenen Erfahrung, wie M. es terminologisch möchte, sondern vor intellektuell verstandener Erfahrung — und seine Methode weicht tatsächlich davon nicht sehr ab.

Jene „Dialektik", die M. in der Verneinung und Verweigerung (bis zum Selbstmord) sieht, „vermittelt" in gewisser Weise die Erfahrung der Positivität und Absolutheit des Seins, seine unbedingte Werthaftigkeit. Es läuft dabei auf eine Art formaler Widerlegung der skeptischen Position hinaus, auf die Diagnose: impliziter Widerspruch. Ein solcher Widerspruch besteht zwar nicht zwischen Begriffsgehalten, wie beim bekannten Argument gegen den radikalen Skeptizismus, sondern „zwischen dem Impliziten und dem Expliziten des

tatsächlich vollzogenen Denkens“ [43]; der die Zustimmung zum Sein verneinende Akt setzt das Sein und stimmt ihm zu als der Bedingung seiner Möglichkeit; die Verwerfung des absoluten Sollens kann ernstgenommen werden nur bei gleichzeitiger Anerkennung des Gesolltseins etwa der Wahrhaftigkeit in meiner Aussage, der sinnvollen Übereinkunft zwischen Erkenntnis und Ausdruck. Solange Dialektik nichts anderes als diesen, wie man auch sagen könnte, „praktischen“ Widerspruch namhaft macht, läßt sich gegen sie kaum etwas einwenden; mehr erwartet M. von ihr wohl auch nicht. Ob allerdings der auch in der Bestreitung einer Kategorie notwendig werdende Gebrauch dieser Kategorie (z. B. Sein, wahr, gesollt) sogleich die ontologische Geltung dieser Kategorie ausweist, das bedürfte noch genauerer Analyse. Zunächst scheint sich darin ja nur der notwendige Zirkel in all unserem geschöpflichen Erkennen und Wollen zu bekunden.

Wenden wir uns nun der *Erfahrungsgrundlage des Strebeargumentes* zu. Auch hier verdient dasjenige, was M. an Eigenem beizubringen hat, eingehende Erörterung. Es liegt ihm daran, den Bezug des menschlichen Willens über seine möglichen endlichen Materien hinaus auf die Totalerfüllung im unendlichen, absoluten Du zu bedenken. Gibt es aber überhaupt eine solche Erfahrung? Eine Erfahrung des Ungenügens im Erstreben und Besitzen eines endlichen Wertes, und zwar eines jeden beliebigen endlichen Gutes? Wird der menschliche Wille sich einer Nichterfüllung durch relative Objekte irgendwie bewußt? Einer derartigen Meinung scheint entgegenzustehen, daß Erfülltsein durch einen endlichen Wert, Ruhen in einem erstrebten endlichen Gut, für eine endliche Willenskapazität, die der menschliche Wille doch zweifellos darstellt, keinen Widerspruch einzuschließen braucht. Außerdem dürfte man sich nicht so leicht davon überzeugen lassen, daß indefinites, ohne Grenze nach oben hin verlaufendes Streben mit der Möglichkeit immer höherer und reicherer Erfüllung einem endlichen Willensvolumen nicht genügen könnte, sondern unbedingt ein letzter absoluter, echt infiniter Wert gefordert werde. Und selbst wenn es zum Wesen personalen Strebens gehören sollte, alle Relativität und Endlichkeit zu überschreiten, d. h. sich nur am Absoluten, Unendlichen genugtun zu können, wie will man das in und an der Strebestruktur des menschlichen Willens aufdecken?

Bei M. stößt man — salvo meliore iudicio — auf keine näheren Angaben; die Transzendenz der endlichen Willensgegenstände, ja der endlichen Welt im ganzen, und damit die Hinordnung des personalen Willens aufs Absolute scheint ihm in unmittelbarer Erfahrung offenbar zu sein. Dürfen wir also mit der Möglichkeit einer solchen Er-

[43] K. Rahner, Geist in Welt (1939), 90 Anm. 27.

fahrung rechnen? Auch wenn jemand die Tatsächlichkeit solcher Erfahrung für sich selbst nicht zugeben würde, vielleicht bleibt ihre Möglichkeit aus gewissen allgemeinen Strukturen des personalen Strebens aufweisbar und u. U. für feiner organisierte Naturen wahrnehmbar. Um das Wie zu verdeutlichen, läßt sich sogar von einigen Texten des hl. Thomas ausgehen, versuchsweise, ohne den Anspruch auf Unwiderleglichkeit, und nur um uns zu einer anfänglichen Auseinandersetzung mit M.s Gedanken anzuregen.

Thomas erkennt nicht nur dem Intellekt, sondern auch dem Willen die Kraft zu, auf seinen eigenen Akt, auf die „Fähigkeit", die er ist, und auf die essentia animae, der sie entspringt, zu reflektieren, sich gleichsam auf und in sich zurückzubeugen: „Potentiis animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super se ... voluntas vult se velle, et intellectum intelligere et vult essentiam animae, et omnes animae vires."[44] Was ist darin eingeschlossen? Zunächst bezieht sich der Text offenbar auf die dem Willen möglichen Objekte. Im reflectere oder reflecti super se ereignet sich aber implizit dieses Merkwürdige, daß der Wille, besser: das Ich als wollendes, in einem spezifischen Bewußtseinsmodus seiner inne wird; es wird sich seiner selbst in einem eigentlichen Wollensbewußtsein bewußt, in einem Eigenbewußtsein von Wollenscharakter; und das hat zur Folge, daß nicht erst der Strahl des Erkenntnisvermögens in seinem Akt benötigt wird, um das Ich in seinem Wollen aufleuchten zu lassen, es leuchtet sich von innen her in jenem Wollensbewußtsein auf, das kein Erkennen im strengen Sinne des Wortes ist, sondern vielmehr und in reiner, besonderer Eigentümlichkeit, wie wir betonen möchten, gerade ein Sicherfahren im Wollen, also eine unmittelbare Erfahrung des Selbst als des strebenden, Werte ergreifenden. Man darf also behaupten, daß die von Thomas gemeinte Willens-Reflexion etwas gegenüber der möglichen Reflexion des Intellekts auf den Willensakt und den Willen spezifisch Neues und Eigentümliches ins Licht rückt[45]. Nun reicht aber diese Fähigkeit des Willens, sich über sich selbst zurückzubeugen, bis in seine Wesensstruktur hinein, er dringt bis zur essentia animae durch, die sich in ihm aktuiert; darum vermag er ähnlich wie der Intellekt in eigentlicher Gegenwärtigkeit (wenn auch durch Objekte und Akte vermittelt) zur natura jenes principium zu stehen, aus dem er entspringt. Nach De ver. q. 1 a. 9 erkennt der Intellekt von der Natur seiner selbst her, daß er eine conformitas ad res besitzt. Wie dieser Text des näheren zu interpretieren ist, dem nachzugehen kann hier nicht die Aufgabe sein[46]. Aber es legt sich nahe, in Parallele dazu, wie ja auch die Reflexionskraft des Willens in Parallele und Analogie zu der des Intellektes gefaßt werden muß, auch dem Willensakt zuzugestehen, was dem intellektiven Akt in dieser Sphäre zukommt, nämlich eine Erfahrung (aber sui generis) der natura jenes principium, das er ist und das in den actus eliciti sich aktuiert; er wird sich also nicht nur einfachhin seiner Akte bewußt und dessen, daß es die seinigen sind; sondern in diesem Bewußtwerden, das da vor sich geht, wird jenes principium sich seiner bewußt, ja das Ich, der Mensch selbst, wenn auch nur im jeweiligen Aufblitz eines Akzidens, das ein actus elicitus je ist. In der Rückwendung des Willens auf sich selbst erfährt sich dann jedoch der Wille in einer

[44] De ver. q. 22 a. 12; cf. ibid. q. 1 a. 9.

[45] Wenn Thomas anderswo davon redet, daß der Intellekt auf den Willen reflektiert und ihn erkennt (S. Th. I q. 87 a. 4 c. und ad 1), dann kann das eben nicht heißen, daß diese intellektuelle Reflexion die einzige und ursprüngliche sei.

[46] Vgl. J. de Vries, De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis (Opuscula et textus, series schol. 14), Münster i. W. 1953², 3 sqq.

eigentümlichen proportio ad bona, sonst würde er sich, ähnlich wie der Intellekt, gar nicht als natura und principium, d. h. in seiner dynamischen Struktur, erfahren. Was kann nun die proportio des Willens zu seinen Gegenständen anderes sein als die Erfahrung eines Angezogen-, Angesprochenwerdens (attrahi, allici), und damit zugleich des Erfüllt-, Gesättigtwerdens (satiari, repleri)? Die formalen Verhaltungen und Vorzeichnungen in bezug auf das Formalobjekt leuchten auf, aber so, daß sie als Wesensstrukturen im akzidentellen Akt mitbewußt werden, weil es ja der Wille selbst ist, der im Willensakt zum Bewußtsein kommt. Das kann nicht nur heißen, daß der Wille sich irgendwie in abstracto seines Gegenstandes und Formalobjektes bewußt wird; er ist ja kein Erkennen, erst recht kein abstrahierendes. Holt er in seinem Akt sein principium als natura mit herauf, dann wird es nur so sein, daß er die konkrete Fülle und Mächtigkeit seiner Potentialität miterfährt; also erfährt er jenes Ansprechen und Anspringen auf ..., aber nicht nur sein jeweiliges Erfülltwerden durch den konkreten, hier und jetzt erlebten Wert, sondern vor allem auch im jeweiligen konkreten Erfülltwerden seine eigentliche, totale Mächtigkeit und Offenheit auf Erfüllung hin, mithin auch die Spannung zwischen sich und dem jeweiligen endlichen Wert. Sollte es von vornherein ausgeschlossen sein, daß die dynamische Urkraft und Vollkraft personalen Wollens und damit seine Transzendenz über je nur mögliche Objekte miterfahrbar sei? Klingt dem Menschen sein eigener Akt, der in einem endlichen Gegenstand terminiert, nicht hohl und unerfüllt? Geistig feinfühlige Menschen mögen das in aller Schärfe und Unerbittlichkeit erleben. Und dieses Willensbewußtsein wäre dann Ausdruck und Echo der Seinsstruktur selbst, ein Bewußtwerden und Bewußtsein der natura in ihrer ursprünglichen Dynamik. Man hüte sich, dieses Innewerden unbesehen mit „Gefühl" gleichzusetzen, sofern man Gefühl als Reaktion auf ..., als etwas auf einen Erkenntnis- oder Willensakt zuständlich Erfolgendes, durch solche Akte ausgelöste Gestimmtheit umschreibt. Auch braucht es sich nicht um „intentionales Fühlen" oder „emotionale Gegenstandserfassung" zu handeln; es wird darin nicht eigentlich ein Gegenstand gegeben, sondern ein Verhältnis der personalen Kraft und Dynamis im Akt ihrer Leistung gegenüber dem Geleisteten wahrgenommen; die Last, die zu tragen ist, füllt die Kraft nicht aus, ist ihr nicht adäquat, die Leistung erschöpft nicht das Vermögen, man vermöchte viel mehr. Oder es empfindet ein Hungriger, daß er nicht gesättigt ist, und dies erfährt er nicht etwa erst aus abfolgenden Stimmungen und Gefühlen, sondern vom Organ selber her; wohl spricht man auch da von Gefühl, von Organgefühl, hebt es aber deutlich vom zustandsmäßig reaktiven Lust- oder Unlustgefühl auf Grund jenes Organempfindens ab. Das Nichterfülltsein, die Erfahrung des Entbehrens mag im Willensakt als solchem ebenso und noch mehr möglich sein. Jedenfalls haben wir kein Recht, ihr die philosophische Relevanz ohne weiteres abzusprechen.

Somit könnte es sein, daß unser Wille die Seinsentbehrung, das Nichtgesättigtwerden durch endliche Werte unmittelbar erfährt. Auch Thomas behauptet, daß die „obiecta particularia" den Willen nicht auszufüllen vermögen — was sich daraus ergibt, daß sie die Weite des formalen Vorgriffs (des obiectum formale) nicht ausmessen (cf. S. th. I/II 2, 8). Für M. läge einer solchen abstrakten Überlegung und Deduktion schon ein Modus unmittelbarer Erfahrung voraus. Und auf diese Möglichkeit war die Aufmerksamkeit zu lenken[47].

[47] Ob sich M. damit nicht doch in eine Theorie der „experientia religiosa" hineinversteigt? Das wäre nur dann der Fall, wenn er Gott an sich selbst irgendwie zu „fühlen" oder zu „berühren" vorgäbe. — Er wendet sich auch in aller Form gegen

Wird man M. jedoch auch folgen, wenn er behaupten wollte, es gebe eine Erfahrung der Transzendenz über den endlichen Wert *als solchen*, eine Erfahrung dieses prinzipiellen Moments? Erst dann ließe sich Strebedynamik so ausdeuten, wie er es möchte, als Tendenz ins Absolute, Unendliche. Kann Erfahrung dergleichen überhaupt hergeben? Ich werde doch immer nur erfahren, daß ein bestimmter, konkreter Wert mich nicht ausfüllt. Heißt das ohne weiteres zugleich, auch wenn ich diese Erfahrungen ständig mache, es liege an der Endlichkeit der Werte, also an ihnen *als* endlichen, an ihnen *als* relativen, daß ich über jeden von ihnen hinausstrebe? Könnte ich nicht, solange ich im Umkreis möglicher Erfahrung verharre, doch einmal einem endlichen Wert begegnen, der meine endliche Willenskapazität schließlich ganz erfüllte, den auszuschöpfen mir nie gelingen würde — ja sollte R. M. Rilke u. U. nicht recht behalten mit seinem Vers: „Im kleinsten wirst du einen Meister finden, dem du tiefinnen nie genugtun kannst?" Die absolute Transzendenz über das Endliche wird, wenn wir obige Grunderfahrungen einmal gelten lassen, nur einer Reflexion zu verdanken sein, die nicht nur Erfahrungsmomente auslegt, sondern Erfahrung „versteht", intellektiv durchdringt, und zwar so, daß gerade jenes Moment hervortritt, das den *Grund* der faktischen Transzendenz über erlebte Werte angibt, das also, was als solches die Transzendenz bedingt. So auf den Grund der Erfahrung schauen, das vermag nur eine Sehkraft, die nicht nur Strukturen auslegt, sondern ihre Zusammenhänge „versteht". Wir nennen sie intellektuelles Erkennen. Dieses hat daher wesentlich „heuristische" Funktion, in dem Sinn, den M. ihr abstreitet (EA 175). Der Intellekt findet etwas Neues, über die Erfahrung hinaus. Er versteht den Grund der dynamischen Erfahrung. Ähnlich wie er in der Kausalerfahrung versteht, daß es hier in diesem konkreten Falle und in allen ähnlich gelagerten, die mir im sensus internus und den sich daran knüpfenden experimenta (vgl. Thomas) gegeben sind, nicht dieses oder jenes Moment ist, das die Notwendigkeit des causare bedingt, etwa weil es sich um immanente Akte handelt oder aus der Freiheit entspringende o. ä., sondern daß es einfach daran liegt, weil hier Seiendes sein soll — ähnlich würde der Intel-

jeden Subjektivismus und jede Gefühlstheorie auf dem Gebiete des Religiösen. Selbstverständlich gegen allen idealistischen Subjektivismus, den er den Tod aller religiösen Erkenntnis nennt (EA 279). Auch wenn er seinen Weg in JM als „in gewisser Weise verzweifelten Versuch, dem Fideismus und Subjektivismus in all seinen Formen zu entgehen" charakterisiert (R1 193), in seinem späteren Werk rückt er von manchen Formulierungen des JM ab. Und immer wieder fragt er sich, ob seine Analyse denn nicht Wünsche und Sehnsüchte für Zeichen und Gewähr der Wirklichkeit nehme (z. B. JM 274, HV 60, 72, 77). Gerade die Seinsforderung sei nicht „un simple désir ou une vague aspiration", sondern eine „exigence", und er verwahrt sich gegen die englische Übersetzung, die „need" schreibt und damit eher ein „besoin" als die Forderung aus den ontologischen Tiefen der Person heraus bezeichne (ME II 39).

lekt verstehen: es gründet einfach in der Endlichkeit und Relativität eines Wertes, daß er überschritten wird, und darum übersteigt die Strebekraft des Geistes endliche Werte prinzipiell. Diese unmittelbare Einsicht — wenn es eine ist — hat also wesentlich intellektuellen Charakter. Die willentliche „reflexio" wird vom Verstand nicht nur irgendwie überbaut, so daß er die Bewußtseinsmomente des volitiven, affektiven Bereichs nur in allgemeine Schemata zu verfassen und auszugliedern hätte, sondern sie wird *auf ihren Grund hin* durchleuchtet; dabei erzeugen sich neuartige, eben intellektuelle Evidenzen, und sie sind es, die M. alles in allem doch nicht genügend in ihrer Eigenart zu beachten scheint. Er kennt den „intellectus" nur als analytischen. Dieser Restbestand aus der idealistischen Periode seines Denkens müßte ausgeräumt werden. Dann fände er zum echten Sinn theoretischer Evidenz hin, die erst vollendet, was in der Analyse der Erfahrung aufgeht[48]. Der Notwendigkeit, „der Erfahrung ihr ontologisches Gewicht wiederzugeben", hat sich M. nicht entzogen; aber Reflexion muß letztlich Grunddenken heißen. Faktisch ist sie dies auch bei M., denn er fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von unmittelbaren Phänomenen, und zwar nicht nur nach Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis, sondern echt ontologisch nach denen des „Seins", des Wesens der Phänomene; nur wäre der Blick dafür zu schärfen, daß Grunddenken, noch dazu Denken eines allgemeinen, ein Phänomen als solches und überhaupt erleuchtenden Grundes, nicht mehr nur vertiefte und gereinigte Erfahrung heißen kann.

Freilich muß man sich dessen bewußt bleiben, daß „Erfahrung" bei M. kein so eindeutiger Begriff ist (vgl. Anm. 37). Er scheint tatsächlich rationale Elemente zu enthalten, die nur nicht energisch als solche gekennzeichnet und ausgefällt werden. Überdies dürfen wir es M. zugeben, der konkrete Vollzug, in dem Gottes Gegenwart lebendig ergriffen und ganzmenschlich „bejaht" wird, ist nicht das begrifflich-diskursive Verstehen, sondern die „Anbetung", die „Andacht" im Sinne von „devotio", also anbetende Hingabe, sonst verbleibt Gott nur allzuleicht bloße „Idee", in der wir nicht dem „Du" begegnen (vgl. EA 248, RI 190). Wenn die Abwehrstellung gegen „Intellektualismus" dieses meint, dann können wir M. darin nur folgen.

Wie würde nun eine eigentümlich intellektive, rationale Weiterführung aussehen, die auf der einmal als gesichert betrachteten Erfahrungsbasis aufbaut? Dabei soll nicht versucht werden, den Weg vom „appetitus naturalis" zu seiner möglichen Erfüllung über die Brücke eines Finalitätsprinzips (Prinzips der Zielsicherheit) zu beschreiten. Die Diskussion um den gültigen Aufweis eines solchen Prinzips (abhängig oder unabhängig von der Voraussetzung des Daseins Gottes) hat noch zu keinem befriedigenden Ergebnis geführt. Es ent-

[48] Vgl. Prini a. a. O. 113 f., 127.

fällt wohl auch die Möglichkeit, aus dem Inhalt der Seinsforderung und ihrer Bedeutung als Ausdruck der „situation fondamentale" des Menschen auf ihre mögliche Erfüllung zu schließen und damit vielleicht die „Nähe zum ontologischen Beweis", die M. in seinem Verfahren erblickt, und so weiterhin den Kontakt mit der traditionellen Philosophie, den M. hier hergestellt sieht[49], wahrzuhaben — abgesehen davon, daß die eventuelle Parallele zum ontologischen Beweis die Methode M.s gewiß nicht empfehlen würde.

Doch M. deutet noch einen anderen Weg an, ohne ihn zu Ende zu gehen, ja vermutlich ohne zu ahnen, in welch guter Nachbarschaft zu scholastischer Denkweise er sich da bewegt.

Im Zusammenhang der ontologischen Deutung des Gewissensanrufes hatte M. zu dem Ausdruck gegriffen, der ethisch handelnde Mensch erfahre sein Leben als „Geschenk", er werde als Existierender durch das absolute Du „begründet", er habe sein Sein nicht „durch sich" selbst, nicht „par soi". In diesen Formulierungen wird das Grunddenken, das die ontologische Reflexion auszeichnet und von dem wir oben gesprochen haben, energisch verdichtet. Nur fehlt die eingehende rationale Artikulierung des Gedankenorganismus, der sich hier herausgestaltet. Eine derartige Ausgliederung trägt notwendigerweise spekulativen Charakter. Das mag nicht nach dem Geschmack M.s sein, man darf aber auch nicht einwenden, es spiele sich in einem ihm völlig fremden Klima ab — denn das Ergebnis, also wenigstens das letzte Ergo, hat er in Worten vorgelegt, die nach rational ganz bestimmt getönten Vordersätzen rufen. Und zwar läßt sich das Ganze etwa so fassen: ein Wesen, das sich in seiner Freiheit sollensmäßig gebunden weiß, ist *kontingent;* diese Kontingenz verweist kraft des ursprünglichen ontologischen Satzes vom zureichenden Grund auf ein begründendes, absolut notwendiges Wesen, dessen Freiheit alle Bindung transzendiert. Also existiert eine absolute geistige Person, deren absolute (und zugleich „heilige") Freiheit mich in meiner Freiheit absolut bindet und beansprucht.

Die Sollenserfahrung des Menschen muß als Zeichen der Kontingenz gesehen werden. Ein Wesen, das sich absolut aus sich selbst in seinem Wesen, seinen „Seinsmöglichkeiten", bestimmen und begründen würde, könnte keinem „Sollen" unterliegen, weil ein solches Abhängigkeit bedeutet, und zwar in bezug auf das Innerste der Person, auf ihr Wesen als durch Freiheit bestimmtes. Der Mensch ist also nicht durch und aus sich selbst, und das heißt ja, er ist kontingent, seinem Wesen und damit selbstverständlich auch seinem Dasein nach (in absolut notwendigen Wesen fallen Wesen und Dasein zusammen). Das-

[49] RI 235. Zu diesem Punkt noch, aber im Zusammenhang mit anderen Fragestellungen, JM 33 f., 255.

jenige Wesen nun, das den Menschen in seinem Sein begründet, ihm sein Wesen und Dasein zumißt, ist selber frei, in jener „Überweise", die der absoluten Person zukommen muß. Seine Freiheit ist zugleich Heiligkeit, da es in ihr kein Spannungsverhältnis zum Guten gibt, das durch ein „Sollen" kompensiert würde. Sollenserfahrung als Zeichen der Kontingenz stellt also vor das Antlitz des absoluten Du, von dem her allein die endliche Freiheit sich verstehen kann. Ontologisch geringeren „Grades" kann das Begründende ja nicht sein.

Dieser Überschritt zu Gott wandelt nicht nur ein bestimmtes Argument für Gottes Dasein, etwa das „ex ordine" oder „ex finalitate", auf seine Weise ab; er bringt einen neuen Ausgangspunkt, ist also ein neuer Beweis, wenn auch, wie sich versteht, im Rahmen der Gottesbeweise überhaupt, die doch wohl in ihrer Gesamtheit Beweise aus der Kontingenz sind oder auf solche abgebildet werden können.

Eine ähnliche Überlegung gilt für das Argument aus dem personalen Streben des Menschen. Ein Wesen, das wesentlich transzendiert, findet sein Genüge nicht in sich selbst, ist nicht alles, was es sein kann, durch ebendieses sein Wesen, ist also nicht „a se". Nun aber gibt es kraft des zu Ende gedachten Satzes vom zureichenden Grund ein „ens a se". Also kann es nur ein allen strebenden Wesen absolut transzendentes sein und zugleich Bedingung und Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit von sich selbst transzendierenden, strebenden Wesen (die aus ebendem Grunde, weil sie nicht aus sich selbst sind, eines aus sich selbst seienden und wirkenden Grundes bedürfen). Streben, Auslangen nach Selbstverwirklichung durch Aufnahme von Werten, Hinordnung auf anderes, zumal auf andere Personen, als Bedingung der Möglichkeit eigener Vollverwirklichung, nimmt man all das als Zeichen der Kontingenz, dann läßt sich von da aus eine Parallele zu den klassischen Gottesbeweisen ziehen. Auch dieser Beweis, weil von einem neuen Ausgangspunkt her, ist nicht nur Anwendungsfall eines anderen, etwa des aus der Bewegung. Wegen seiner größeren und drängenderen Erfahrungsnähe mag er gewisse Naturen stärker anziehen.

Eine solche Fassung des Arguments aus dem personalen Streben setzt nicht einmal die Annahme voraus, dieses Streben gehe auf und in das Unendliche. Streben überhaupt besagt schon jenen Seinsmangel, der in der Kontingenz wurzelt. Der platonische oder platonisierende Charakter des Arguments hat sich so freilich verloren.

Der Satz, ein in seinem Streben transzendierendes Wesen sei kontingent, weil es seine Wesenheit nicht aus sich selbst habe, bedarf noch einer gewissen Verdeutlichung. Ein Wesen, das seine Wesenheit aus sich selbst hat, vi sua, a se, kann auf keine Weie angewiesen sein auf Transzendenz, um seine Möglichkeiten zu aktuieren; es begründet sich in seiner Aktualität (actus essentiae) völlig aus sich selbst, bestimmt aus reiner Ursprünglichkeit seinen Wesensgehalt, die „Dimensionen" seines Seins, und empfängt sie nicht von anderswoher, als sei ihm ab alio vorgezeichnet und

vorgegeben, was es sein könne und was nicht. Und zwar hat das ens a se damit auch seine „operationes" in reinster Selbstgründung, denn sie sind ja nichts anderes als die dynamische Aktualität des Wesens, sein Sichaktivieren — müssen also ebenso absolut und „a se" sein wie das Wesen, aus dem sie erfließen, selber. Wären die „operationes" auch von anderswoher noch begründet, dann würde das für das Wesen innere Potentialität zur Folge haben — Selbstbegründung (nicht etwa zu verwechseln mit Selbstverursachung, die widersinnig ist) vollzieht sich jedoch offenbar in reinster und vollster Aktualität, sie *ist* höchste Weise oder Überweise von „esse actu". Wir werden also nicht bei dem Gedanken des hl. Thomas haltmachen, Gott sei „sua essentia" wegen des Fehlens jeglicher Potentialität, jeglichen Subjekts in ihm, das die Essenz als Aktualität erst aufnähme und von ihr irgendwie distinkt sei (cf. S. Th. I q. 3 a. 3), so daß es sie „hat" und nicht „ist"; wir dürfen auch sagen, die in ihrem Wesens-Umfang und -Sinn sich selbst begründende Wesenheit des Absoluten schließt es ohne weiteres aus, daß sie eine innere Potentialität offen lassen könnte, die aus einem Transzendieren zu anderem hin erst verwirklicht werden sollte.

Aber einen weiteren Gedanken des hl. Thomas haben wir noch auszuwerten: ein „ens absolutum" vermag nie Subjekt und Fundament einer „wirklichen Beziehung" (relatio realis) zu sein. Ein strebendes, erst durch Teilnahme an anderer Wirklichkeit (z. B. in der Begegnung mit dem Du als einem anderen Seienden) sich vollverwirklichendes Wesen ist aber Subjekt und Fundament einer möglichen und tatsächlichen Realbeziehung. Es ist daher kontingent (vgl. S. c. G. II 12). Beim transzendierenden Menschen haben wir es also mit Kontingenz zu tun, sein letzter und eigentlicher Grund kann daher nur in einem Seienden liegen, das des Menschen Streben auf sich, d. h. das absolut Seiende, hin begründet und ausrichtet. Der absolute Gott gewährleistet als Seinsgrund des transzendierend strebenden Menschen zugleich Möglichkeit und sich darbietende Wirklichkeit der Erfüllung dieses Strebens, er ist des Menschen bonum absolutum et infinitum.

Die roh skizzierten Gedankenmotive geben eine Handhabe, M.s Ansatz weiterzuentwickeln, sogar in einer Richtung, die auf eine Anregung von ihm selbst zurückgeht. Doch ohne bewußt geübte „rationale" Reflexion, die mit dem ontologischen Grund-Denken Ernst macht und mit dem sehr wohl „heuristischen" Wert rationalen Aufhellens der Erfahrungsmaterie, kommt man schwerlich weiter. Darum klingt bei M. vieles von dem, was als Ergebnis erscheint, wie reine Behauptung oder Sache bloß irrationaler Entscheidung.

Wollte M. die oben versuchten Zusammenhänge echt nachvollziehen, dann müßte er ganz zu jener Seinsphilosophie hin- und heimfinden, auf die er sich mehr und mehr zubewegt. Zumal in ME wird diese Bewegung offenkundig. Es geht ihm darum, wahrhaft Ontologie zu treiben, und zwar eben Philosophie des Seins und nicht nur des Subjekts, das da Sein behauptet (HV 291 f.). Er rühmt die „intuitions fondamentales vraies" des hl. Thomas (EA 294); und wie grundsätzlich der Realismus anzuerkennen sei (EA 40, 203, 278, PA 57), wie

„Wert" im Sein gründe (EA 38), wie Philosophie der Freiheit in keinen Gegensatz zu Seinsphilosophie treten könne (RI 40 — vielleicht denkt M. hierbei an die bewußt antiontologische Freiheitsphilosophie Berdjajews), und falls ein Gegensatz aufrechterhalten wird, Philosophie des Seins den Vorrang habe, wie er ausdrücklich für sich selbst bekennt (ME II 130, ExChrét 317), so kommt auch alles darauf an, daß gewußt wird: Gott ist, realistisch, unidealistisch. Gottes Sein kann vom Akt, in und mit dem ich es denke, doch nicht abhängig sein (JM 46) — und sosehr die dialektischen Reflexionen in JM noch die Beziehungen des göttlichen Seins auf den Akt des Glaubens, bei aller Transzendenz Gottes, betonen und überbetonen (68 u. ö.), für M. kann es keinen Zweifel daran geben, daß Gott als absolutes Du und als Schöpfer des Ich und Wir in und an und für sich selbst *ist* (PA 62, ME II 24). Das Problematisieren um den Ausdruck „existieren", auf das wir gestoßen waren, rückt demgegenüber in den Hintergrund. Nur sollte M. eine gewisse Scheu, die Wirklichkeit des Seins dem „theoretischen" Bewußtsein zuzuordnen, endgültig überwinden, auch für seine Person (cf. EA 146f., 148f.). Dann würde er, etwa von der Seinsfunktion des „Urteils" her, den Sinn der scholastischen Gottesbeweise adäquater einsehen. Ihr Sinn liegt im Seinssinn des Urteils verankert, und dieses, erst recht das Urteil: „Gott ist", führt uns in die „Wahrheit" ein. Was aber soll Wahrheit ursprünglich und eigentlich sein wenn nicht „theoretische" Zustimmung? So gilt denn, was M. schreibt: „Die religiöse Auseinandersetzung muß auf dem Felde der Wahrheit erfolgen" (EA 295) — dann aber im Modus des „Urteils" und sogar des „Beweises" als einer Vermittlung von wahrem Urteil[50]. Und sollte es nicht gerade auch für den Menschen als in seiner Freiheit um sein Sein sich sorgendes, es immer neu gewinnendes und auch gefährdendes Wesen nicht von höchstem, absolutem, echt „existenziellem" Interesse sein, in seinen transzendierenden Akten sich dessen zu vergewissern und daran teilzuhaben, daß etwas *ist*, daß ein geliebter Mensch *ist*, daß Gott *ist?*

In diesem Zusammenhange wären jene Ausdrücke M.s zu deuten, die vor allem befremdet haben, „fidélité créatrice" (vgl. EA 139, bes. RI 192f.), „voeu créateur" (HV 133f.). Wie der menschliche Geist in seiner Freiheit sich selbst „schafft", sich durch den freien Akt erst zu sich selbst konstituiert (vgl. JM 32, 119 u. ö.), so scheint der Akt des Glaubens, der Treue usw. schöpferisch zu sein in dem Sinn, daß er seinen Gegenstand gleichsam „konstituiert". Indes meint M. das sicherlich nicht im idealistischen Sinn, und wo da seine Aussageformen mit dergleichen sympathisieren, vor allem in den frühesten Werken, haben sie Erinnerungen an Hegel noch nicht völlig abgestoßen. Niemals, so schreibt M., kann der Akt der Behauptung die Realität, die er behauptet, setzen = erzeugen (EA 203). Und ebensowenig ver-

[50] Prini a. a. O. 118. Vgl. auch H. Bouillard, Metaphysisches Tagebuch — Zur Philosophie G. Marcels (Wort und Wahrheit 5 [1950] 533), Dondeyne a. a. O. 98.

mögen es die Akte der Liebe, des Glaubens. „Schöpferisch" sind sie nur insofern, als sie ihren Gegenstand überhaupt erst gegenstehen oder anwesen „lassen", d. h. insofern die Möglichkeit, einem Du zu begegnen oder Gottes gewiß zu werden, von den faktisch vollzogenen Akten abhängt, so vor allem vom Akt der Freiheit. Wo keine freien Akte gesetzt werden, kommt es nicht zur Gotteserkenntnis und kann es dazu nicht kommen, so lange geht mir Gott nicht auf, existiert er nicht für mich. Dieses „für mich" hat man immer hinzuzudenken, diese Redeweise scheint M. die einzig entsprechende; es interessiert das Transzendieren nicht, ein kalt und unempfindlich „in sich wesendes" Sein „vorzufinden", es ist ihm um ein Sein zu tun, das „mir" etwas ist (vgl. JM 153). Jedoch verdeckt diese Terminologie ein echt ontologisches Anliegen, die klare Unterscheidung zwischen dem In- und Ansich und dem Für-andere (Für-mich). Freilich, ob ich die betreffenden Phänomene, die mich über sich und mich hinausführen, überhaupt in den Blick nehme und in ihrer Eigentümlichkeit konzentriert betrachte, und manches andere noch, das lebt von Gnaden meines freien Entschlusses, und so „läßt" er Seiendes entgegenstehen. Auch nach Thomas vermag der Mensch kraft seiner Freiheit sein wahres „bonum ultimum", dem er doch „quantum ad determinationem actus" notwendig zustrebt, quantum ad exercitium actus" zu verdrängen, „quia potest aliquis tunc non velle cogitare de beatitudine" (De malo q. 6 art. un.). Es ruht also in der Hand des Menschen, jene Erfahrungen zu machen, von denen M. redet, eben weil es Erfahrungen sind, in welche die Freiheit hineinspielt, ja es kreist alles um die Erfahrung der Freiheit selbst — in ihr aber um das Denken des Seins.

In M.s Denken erhebt sich machtvoll eine geistige Strömung, deren Lauf und Gefälle man bis in die Herzen großer christlicher Denker zurückverfolgen kann. Die Probleme, die er aufwirft, erlauben eine Konfrontierung und Parallelführung mit aus der scholastischen Tradition vertrauten; sogar die Schwierigkeiten sind dieselben, und Wege zu ihrer Lösung lassen sich von beiderseitiger Erfahrungsgrundlage und Reflexionsmethode her bahnen oder wenigstens im Ansatz entwerfen.

Sein, Leben und Erkennen

Von Caspar Nink S. J.

Naturgegebenes, einheitlich-ganzheitliches Sichoffenbaren und (darin gegründetes) Offenbarsein, sich selbst, Seiendes und Welt sinn- und zielgemäß kundtun, werten und lieben ist eine ontologische Folge und Vollkommenheit, die *jedem Seienden* in Kraft und im Maße der mit der Akthaftigkeit seines Seins und Fähigseins gegebenen Einheitlichkeit, Sinn- und Lichterfülltheit, Werthaftigkeit, Zielbestimmtheit und Zielstrebigkeit zukommt, die beim ens contingens infolge und im Maße der mit der Potentialität seines Seins und Fähigseins gegebenen Dunkelheit zugleich ein entsprechendes Sichverbergen und (darin gegründetes) Verborgensein einschließt. Dem *Menschen* eignet darum infolge und im Maße der Potenz-Akt-Struktur seines Seins und Fähigseins sowohl ein mit dem Dasein seines Seins und Fähigseins gegebenes essentiell-individuell-existentiell bestimmtes Sichoffenbaren und Offenbarsein als zugleich ein ebensolches Sichverbergen und Verborgensein; und zwar eignet ihm dies auf allen Seins-, Vollkommenheits-, Fähigkeits-, Bedürftigkeits-, Sollens- und Tätigkeitsstufen, denen er zugehört, im rein naturalen und vitalen, im sensitiven und sensitiv-rationalen Sein, Vollkommen-, Fähig- und Tätigsein. Zu diesen Ergebnissen führte eine frühere Arbeit[1]. Von dieser Grundlage aus ergibt sich ein Zugang zur Frage, ob und in welchem Sinn einheitlich-ganzheitliches — und zwar substantiell-akzidentelles, d. h. mit der Substanz des wirklichen Menschen und mit seinen Fähigkeiten gegebenes und darum *wirkliches* —, sinnerfüllt-werthaft-finales, d. h. verstehend-wertend-liebendes Lebensverhalten und -gestalten unserm aktuellen, in akzidentellen Akten erfolgenden Erkennen und Streben zugrunde liege, wie dies beschaffen sei; ob etwa die gesamte kognitive Sphäre in einer vor-kognitiven, emotionalen oder irrationalen gründe, aus der sich ihre Eigenart bestimme, hinter der sie darum aber notwendigerweise auch immer in ihrer Kraft und Lebendigkeit zurückbleibe. Lebens- und Intuitionsphilosophie lehren dies. Die tiefste unter unseren Kräften ist nach Bergson lebendiger Instinkt, Einfühlung, divinatorische Sympathie, Intuition, deren Wesen sich gar nicht in intellektuellen Begriffen ausdrücken lasse, die sich zum Intellekt ver-

[1] Ontologie, Versuch einer Grundlegung, Freiburg 1952. Methode, Grundbegriffe und Hauptergebnisse dieses Buches werden in der nachfolgenden Abhandlung als gesichert vorausgesetzt. Eine Erörterung von Fragen und Bedenken, die unserer Darlegung gegenüber entstanden sind, erscheint demnächst im Ph. J., unter dem Titel: „Ti to on — Zur Diskussion um den Seinsbegriff".

halten wie Sehen zum Tasten. Im Begriff sei Leben ausgelöscht, doch werde er vermöge des Bezugs zum Leben zu einer Kraft, da er zusammenfasse, was im Leben zerteilt, dunkel und verfließend sei. Wirklichkeit und Leben werden irrational ergriffen[2].

Eines ist aus unsern früheren Untersuchungen schon klar: Nicht erst die Verstandestätigkeit, nein, schon der Verstand selber weist auf ein ursprünglicheres, ihm selbst seinslogisch vorgeordnetes, ihn selbst, seine Einstellung und sein Tätigsein erst ermöglichendes Verhalten, ein Erschließen und Erschlossensein, ein Bedürfen und Bedürftigsein der substantiellen Seele selber zurück.

Nunmehr fragt es sich, wie dieses naturgegebene einheitlich-ganzheitliche Lebensverhalten und -gestalten in sich selbst sowie in seiner Beziehung zum akzidentellen Erkennen, Werten und Lieben näher zu bestimmen sei; ferner, warum und wie letztlich wir zu einer Welt- und Lebensanschauung kommen, ob sie zutiefst rational, d. h. sinn- und lichthaft-erschlossen sei, oder aber irrational, d. h. unerschlossen, ja vielleicht unerschließbar-dunkel. Oder aber ist sie infolge ihres Prinzips, des Menschen und seiner wesenhaften Potenz-Akt-Struktur, im Sein, Fähig- und Tätigsein, notwendigerweise sowohl immer irgendwie dunkel, unerschlossen und nie letztlich erschließbar als auch lichthaft, erschlossen und doch immer weiter erschließbar? Und wenn ihr dieser Doppelcharakter wesensmäßig eigen ist, was überwiegt dann, Dunkel, Unerschlossenheit und damit Weg- und Zielunklarheit oder aber Licht, Erschlossenheit und damit Weg- und Zielklarheit? Es geht also in unserer Arbeit nicht um die Antithese, das Nein gegenüber Lebensphilosophie und irrationaler Weltansicht; alles Nein ist im Grund unfruchtbar; sondern es geht um die positive Erhellung der inneren Gründe des Lebens und Erkennens der Welt- und Lebensanschauung.

I. Naturgegebenes ganzheitliches Lebensverhalten und -gestalten als Grundlage des in akzidentellen Akten erfolgenden Lebensverhaltens und -gestaltens

Von seinem substantiellen Wesensgrund an ist das ens contingens im Potenz-Akt-Verhältnis aufgebaut. Da nun aber in der Potenz Unerschlossenheit und Passivität (Rezeptivität), im Akt aber Lichthaftigkeit und Aktivität (Spontaneität) gründen, so ist in der Potenz-Akt-Einheit des Menschen der substantielle Mensch selbst das innere Prinzip der Verborgenheit und Unverborgenheit, der Passivität und Aktivität, durch die er in seinem ganzen Sein, Vollkommen-, Fähig- und Tätigsein gekennzeichnet ist. Überall darum, an der Wurzel und an den

[2] Vgl. auch W. Dilthey, Ges. Schr. 7, Leipzig 1927, 150 ff.

Zweigen seines Seins und Lebens, ferner immer, in jedem Stadium und Zustand, zeigt sich mit absoluter Notwendigkeit der in der Potenz-Akt-Einheit gegründete Doppelcharakter seines Seins und Verhaltens, das Sichverbergen und das Sichoffenbaren, das Empfangen und das Gestalten, die Grenzenlosigkeit in Streben und Erwarten, aber auch das jeweilige, immer begrenzte Vollkommensein in Besitz und Glück. Das Leben des Menschen ist in seinem tatsächlichen Verlauf notwendigerweise und darum immer ein aktiv sich bewegender und verändernder Strukturzusammenhang, der von seinem inneren Prinzip, dem Menschen, sinn- und zielgemäß begründet, gesteuert und weiterentwickelt wird; und das Prinzip, der Mensch, bleibt im aktiven Sichwandeln wesentlich unverändert in seiner Struktur und Tendenz; er bestimmt innerlich sinn- und zielgemäß die essentiell-individuell-existentielle Struktur, Einheitlichkeit, Kraft und Konstanz seiner Entwicklung. In keiner Hinsicht also ist er (und jedes ens contingens) ganz dunkel, in keiner aber auch ganz hell, in keiner Hinsicht ist er (und jedes ens contingens) nur passiv und in keiner nur aktiv, so wahr es ist, daß er (und jedes ens contingens) in keiner Hinsicht nur Potenz oder nur Akt ist. Immer und überall steht er in seinem eigenen — in dem von ihm selbst innerlich begründeten — Licht, aber auch in seinem eigenen Dunkel; immer und überall hat er seine eigene Kraft, aber auch seine eigentümliche Schwäche, und immer weiß er um seine Eigenart. Nur weil er sich so verhält, kann, muß und soll er in akzidentellen Akten sich vollenden, ohne jemals einen Punkt zu erreichen, über den hinaus er nicht weiterstreben könnte. Niemals also, sobald und solange wir da sind, leben wir in einer blinden, unerschlossenen, licht- und kraftlosen Lebendigkeit, vielmehr ist die unserem Sein entsprechende Sinn- und Lichthaftigkeit, d. h. das Sichselbsterschließen und -erschlossensein, ferner das aktive Besitzen unserer selbst absolut notwendigerweise mit unserem Wesen und Dasein als innerlich begründendem Prinzip gegeben. Mit Naturnotwendigkeit ferner gehen wir unausgesetzt von der Potenz in den Akt über und gestalten uns verstehend-wertend-liebend weiter in Ausdruck und Tat, in erleuchteter, aktiver Lebensgestaltung; Leben ist nie starr und lichtlos; ja kein Wirkliches ist je untätig und lichtlos, sondern immer in aktiver und lichtvoller, von ihm selbst verursachter Bewegung. Einheit, Sinnerfülltheit, Innerlichkeit, Gutheit, Finalität und Aktivität, ja alle wesensnotwendigen Vollkommenheiten vervollkommnen sich im Menschen mit der Vervollkommnung seines Seins und Lebens. Das Unerkennbare und das Schwache im Menschen (und in jedem ens contingens) steht nicht isoliert da, sondern gründet in einem Prinzip, der Potenz, das nur in Realidentität mit dem Akt, dem inneren Prinzip der Sinnerfülltheit, Werthaftigkeit, Kraft und Nachhaltigkeit, sein

kann. Das Unerkennbare ist also erkennbar durch die Beziehung auf das Erkennbare und sein inneres Prinzip; das Wertbegrenzte und das Schwache ist erhellt durch seine Beziehung auf das Wert- und Kraftvolle und ihr inneres Prinzip. Mit dem ens contingens und im Maße seines Sichänderns wandelt sich seine Erkennbarkeit (Unverborgenheit) und Unerkennbarkeit (Verborgenheit), sein innerer Wert und dessen Grad, seine innere Kraft und Schwäche.

Durch die Eigenart seines inneren Prinzips, die Potenz-Akt-Struktur des Seins des Menschen, bestimmen sich die Eigentümlichkeiten des naturgegebenen Lebensverhaltens und -gestaltens. Es ist fürs erste *einheitlich-ganzheitlich*, aktiv und lebensvoll; ein Verhalten und Gestalten, das zwar auch essentiell bestimmt, aber nicht abstrakt, sondern lebendig-konkret und existentiell, vorbegrifflich und vorsprachlich ist. Weil es natura prius aus dem Dasein des Menschen und seiner Fähigkeiten absolut notwendigerweise folgt, ist es dem in akzidentellen Akten erfolgenden, intuitiv-ganzheitlichen menschlichen Lebensverhalten und -gestalten, insbesondere dem in Wahrnehmung, Vorstellung und allen Sinnestätigkeiten, in Begriff, Urteil und Sprache sich äußernden Verhalten ontologisch vorgeordnet; ist es doch natura prius mit der Substanz und ihrer einheitlichen Ganzheit gegeben und darum natura prius eine substantielle, einheitlich-ganzheitliche Seinsvollkommenheit. — Weil aber der Mensch infolge seiner Natur zum Wirken hingeordnet ist, *erfolgt* auch unausgesetzt im Übergang von der Potenz zum Akt ein intuitiv-ganzheitliches Lebensverhalten und -gestalten, das, soweit es rein naturhaft erfolgt, ebenfalls wahr und richtig, d. h. sein Subjekt erschließend und in entsprechender Weise vollendend ist. Da jedoch infolge der Potenz-Akt-Struktur seines Subjekts das Erschließen und Erschlossensein niemals ganz erhellt, sondern immer erhellt-dunkel ist, so liegt darin: Sein, Leben, Verhalten, Gestalten, Bedürfen, Fordern, Sollen und Tun sind immer wieder tiefer und tiefer begründet, als wir wissen. Wir stehen vor einer Grenze bei jedem Objekt, auf das wir stoßen; keines, auch nicht das eigene Ich und Leben, kann von uns absolut adäquat erkannt werden; wir sehen die Grenze, sehen und drängen über sie hinaus und können ihr Diesseits und Jenseits, ja sie selbst niemals vollkommen erkennen.

Ist nun der innere Grund des Lebensverhaltens und -gestaltens und daher dieses selbst *rational*, d. h. sinnvoll, erhellt und zielbestimmt, oder aber *irrational*, d. h. sinnlos, dunkel und ziellos? Ist der rationalen, sinn- und zielbestimmten, erhellten Lebenssphäre eine irrationale, sinn- und ziellose, dunkle vorgeordnet? Wir müssen ja über das

akzidentelle, bewußt und reflex vollzogene rationale Verhalten und Erkennen zurückgehen zum naturgegebenen lebensvollen Verhalten und seinem lebensvollen Subjekt. Wie beschaffen ist das Subjekt selbst und sein naturgegebenes Verhalten, rational oder irrational, sinnvoll, zielklar und erhellt, oder aber sinnlos, ziellos und unerschließbar dunkel?

Rationalität, d. h. Sinn- und Lichterfülltheit, die kraft ihres Prinzips die entsprechende erschlossene Finalität zur logisch notwendigen Folge hat, ist eine wesensnotwendigerweise aus ihrem Subjekt und inneren Prinzip infolge und im Maße seiner Akthaftigkeit sich ergebende Vollkommenheit. Das Subjekt und *innere Prinzip* ist also auch selber sinnerfüllt, erschlossen und zielbestimmt; und ebenso ist das naturgegebene Lebensverhalten und -gestalten sinnvoll, erhellt und zielbestimmt. Es ist *unfehlbar* und *unabänderlich* sinnvoll, erhellt und zielbestimmt. Weil aber das Subjekt, der Mensch, in keiner Hinsicht seines Seins reiner Akt, sondern in jeder Hinsicht eine Potenz-Akt-Einheit ist, so ist er in seinem Sein und naturgegebenen Lebensverhalten und -gestalten nicht absolut vollkommen einheitlich, innerlich, sinn-, licht-, wert- und zielbestimmt; vielmehr entsprechen auch seine naturgegebenen Vollkommenheiten, Beziehungen, Bedürfnisse, Aufgaben und Forderungen dem Maß und Grad seines Seins. Nicht ein irrationales, sinn-, licht- und zielloses Seins- und Lebensverhalten liegt also unserem bewußten Erkennen zugrunde, sondern ein unserm Sein entsprechendes sinn- und lichthaftes, zielklares Lebensverhalten, das immer zugleich auch verborgen sowie in seiner Einheitlichkeit, Sinn- und Zielbestimmtheit, in seinem Sollen, Bedürfen und Fordern begrenzt, darum erhöhbar ist, ja der Natur und Bestimmung des Menschen nach durch akzidentelle Akte vervollkommnet werden soll. Jedes wahre und tiefe Begreifen, jede große Zusammenhangserkenntnis beruht innerlich, und zwar *letztlich* auf einem *naturgegebenen*, darum wahren und zielklaren vernunftentsprechenden Lebensverhalten; es beruht *unmittelbar* auf einer echten, hieraus resultierenden lebensvollen Intuition. Beide aber, das naturgegebene Lebensverhalten und die lebensvolle Intuition, sollen infolge ihres letzten inneren Grundes, der menschlichen Natur, und ihrer Bestimmung gemäß durch akzidentelle Akte vervollkommnet werden.

Was überwiegt denn im naturgegebenen Lebensverhalten und -gestalten, das Sicherschließen und die damit gegebene Erschlossenheit oder das Sichverbergen und die damit gegebene Verborgenheit?

Auch diese Frage ist grundsätzlich zu lösen durch erhellende Analyse des inneren Verhältnisses von Potenz und Akt, durch das jede Potenz-Akt-Einheit gekennzeichnet ist. Mit dem Seienden als solchem

sind infolge und im Maße seiner Akt- und Formhaftigkeit seine wesensnotwendigen Vollkommenheiten: Einheit, Wahrheit, Lichterfülltheit, Erschlossenheit, Werthaftigkeit, Finalität, Gestaltungskraft und Aktivität gegeben. Diese Vollkommenheiten können vom Seienden gar nicht getrennt werden, sind aber beim ens contingens und materiale notwendigerweise in verschiedenem, immer begrenztem Grade da. Begrenzt werden sie innerlich durch zwei dem ens contingens und materiale innere Prinzipien, Potenz und Materie, die aber niemals für sich allein, sondern nur in Realidentität mit dem entsprechenden Akt und der entsprechenden Form sein können, infolge davon den Akt und die Form selbst und darum auch ihre wesensnotwendigen Vollkommenheiten gar nicht auslöschen, sondern nur einschränken können. Die mit der Potentialität und Materialität gegebene Unerschlossenheit ist also nur Einschränkung der Erschlossenheit; und ebenso werden die andern wesensnotwendigen Vollkommenheiten durch die dem ens contingens und materiale innerliche Potentialität und Materialität niemals ganz ausgelöscht, sondern nur dem Maße der Potenz und Materie entsprechend begrenzt. Das ens contingens und materiale ist darum notwendigerweise in seinen wesensnotwendigen Beziehungen, seinen Vollkommenheiten — seiner Einheit, Sinnerfülltheit, Lichthaftigkeit, Werthaftigkeit, Zielbestimmtheit, Gestaltungskraft und Aktivität —, in seinen Bedürfnissen, zielbestimmten Aufgaben und Forderungen mehr sich offenbarend und darum offenbar, als es in ihnen auch sich verhüllend und darum verhüllt ist. Akt und Form gestalten und durchleuchten in ihrem realen Identischsein Potenz und Materie, machen sie mithin ihrer Gestalt und Helligkeit teilhaftig. Der Mensch insbesondere ist und bleibt also sich selbst immer zwar auch verhüllt und geheimnisvoll, mehr aber ist er mit sich, seinen Vollkommenheiten und Fähigkeiten, seinen Bedürfnissen, Forderungen und Aufgaben persönlich-lebensvoll bekannt. Die Eigenart seines Seins und Verhaltens, seines Sollens, Bedürfens und Verlangens ist ihm naturgegeben innerlich lebensvoll selbstverständlich.

Das wesensmäßig von der Vergangenheit her bestimmte, in der Gegenwart sich entfaltende und auf die Zukunft weisende menschliche Seins- und Lebensverhalten und -gestalten ist notwendigerweise *geschichtliches* Verhalten und Gestalten. Und zwar ist der Mensch ein lebendig-persönlich-geschichtliches Wesen *vom Grund seines Wesens an* und darum in seinem ganzen Sein und Verhalten. Das heißt aber nicht, er sei ein *rein* geschichtliches Wesen. Natura prius ist er animal rationale und hat dessen wesensnotwendige Beziehungen, Vollkommenheiten, Haltungen, Tendenzen, Bedürfnisse, Pflichten und Forde-

rungen. Eine dieser Vollkommenheiten, die wie alle seine andern eine gemischte Vollkommenheit ist, ist seine Geschichtlichkeit. Diese ist also nicht sein inneres Wesen, ja auch nicht seine seinslogisch erste Vollkommenheit. Sie setzt nämlich das innere Wesen des Menschen und dessen wesensmäßigen Beziehungen, in erster Linie sein Von-Gott-her- und Auf-Gott-hin-sein schon voraus. Die doppelte Beziehung zu Gott ist also eine tiefere, innigere und persönlichere menschliche Beziehung als die Beziehung zur Geschichtlichkeit. Geschichtlich ist der Mensch erst deshalb, weil er erstens in seinem Sein und Leben notwendigerweise zeitlich, d. h. von der Vergangenheit her, in der Gegenwart und auf die Zukunft, letztlich auf Gott hin ist; weil er zweitens kraft seines sinnlich-geistigen Wesens und ihm entsprechend auf die Welt und die Gemeinschaft mit andern hingeordnet ist. Dem geschichtlichen Sein sind zwei Seiten wesentlich, zuerst und grundlegend das spezifisch Menschliche, wodurch sich das Subjekt der Geschichte konstituiert; zweitens das Individuelle, Einmalige, nie Dagewesene und nie Wiederkehrende, das den eigentümlichen Inhalt des geschichtlichen Verhaltens bildet, das aber von den wesentlichen Sachverhalten, Beziehungen, Normen, Gesetzen und Pflichten des spezifisch Menschlichen innerlich urbildlich und final bestimmt und gemessen wird. Ein unmetaphysischer Historismus und Humanismus, der den Menschen aus seinen tiefsten Seins- und Lebensbeziehungen herauslöst, nimmt der Seins- und Lebensordnung ihre tiefsten Wurzeln und ihr letztes Ziel; er verführt den haltlos gemachten Menschen zu einer gott- und naturwidrigen, menschenunwürdigen Apotheose der Geschichte, die ihn nur in ein Verhängnis stürzen kann. Die *Religion* ist die edelste, tiefste und innerste Lebensmacht; Ehrfurcht vor Gott, Unruhe zu ihm hin, Liebe zu ihm sind die innersten naturgegebenen menschlichen Lebenshaltungen. Der Mensch ist vom geschichtlichen Werden und Vergehen auch innerlich unabhängig. Sein Wesen und Dasein sind weder rein geschichtlich noch rein dynamisch, sondern sinnvoll-final statisch-dynamisch mit übergeschichtlichem Ursprung und übergeschichtlichem Ziel. Dies weiß er naturgegeben, und darum strebt er auch über die Geschichte hinaus; fecisti nos ad Te; anima quodammodo omnia. Überall, in allen Seins- und Lebenssphären, begegnen sich Gott und Mensch, in uns und außer uns.

II. Naturgegebene und erworbene Erkenntnis

Hier ist nunmehr der innere Zusammenhang zwischen dem naturgegebenen, dem naturgegeben erschlossenen (offenbaren) sinnvoll-finalen Verhalten (Verstehen) einerseits und dem im Übergang von der Potenz zum Akt erfolgenden Erkennen anderseits zu erhellen. Der

Verstand ist fürs erste durch sein inneres Prinzip, die Seele, innerlich wesen- und zielgemäß begründet. Er ist darum durch die Seele und ihre substantielle Lichthaftigkeit immer schon erhellt, unverborgen, wahr. Denn jedes Begründen ist seinem formalen Sinn nach zwar ein Konstituieren, in wesensnotwendiger Folge aber zugleich ein Offenbaren, Entbergen und Interpretieren; ein Offenbaren und Interpretieren des Grundes, seines Begründens und des Begründeten. Der Verstand steht darum durch die ihn und seine Sinnerfülltheit innerlich begründende Seele naturgegeben in ihrem und seinem eigenen Lichte. Das heißt aber: Er ist, wie die Seele, *naturgegeben vertraut* mit dem Seienden und Selbst, mit Welt und Gott[3]. Er erleuchtet und erschließt infolgedessen als intellectus agens absolut notwendigerweise die Sinnesbilder, die in seinen Strahlenkreis treten. Dadurch macht er die Abstraktion von Singularität, Diesessein, Subsistenz und Existenz sowie die Bildung der Wesensbegriffe möglich.

Er geht weiterhin infolge der natürlichen Kraft und Tendenz der Seele und dadurch auch infolge seiner eigenen Kraft und Tendenz unablässig zur Tätigkeit über. Seine Tätigkeit geht aber, genau gesehen, nicht aus einem immer bewegten Seins- und Lebensverhalten hervor, sondern sie geht sinnvoll-final-aktiv hervor aus der Seele und ihm selber; aus der Seele, die in sich selbst und dadurch auch in ihren Fähigkeiten eine einheitlich-sinnvoll-final aufgebaute Seins- und darum auch Krafteinheit ist, die in sich selbst und dadurch auch in ihren Fähigkeiten innerlich aus eigenem, von ihr selbst begründetem Licht ihrem Sein und Ziel entsprechend in und für sich selbst erleuchtet und erschlossen (wahr) ist, deren Seins- und Lebensstruktur ferner immer (sub concursu Dei) aus der Kraft der Seele sinn- und zielklar, erschlossen und zielgemäß gestaltet und bewegt ist, in ihrer Bewegung aber weitergestaltet wird. Wir leben niemals in einer struktur- und lichtlosen Lebendigkeit, sondern immer in einer natura prius durch unser

[3] Auch der Satz: omne ens est verum, heißt natura prius: omne ens est *verum sibi*. Jedes Seiende ist infolge seiner innerlich von ihm selbst wesen- und zielgemäß begründeten Sinnerfülltheit natura prius *sich selbst erschlossen*. Es ist ja inneres, begründendes *Subjekt* seiner Sinnerfülltheit, das natura prius naturgegeben und darum unabtrennlich sich selbst und seine Sinnerfülltheit — aber auch alle seine anderen Vollkommenheiten — zum Objekt hat. Eben darin besteht das mit der *Singularität* gegebene konstitutive Begründen: sie *eignet* die Wesenheit einem *Subjekt zu*, so daß *dieses* seine Wesenheit und Singularität, ja sich selbst sinn- und zielgemäß *zu eigen*, zum *Objekt hat*. Dem *Sein* des Seienden (singulare) folgt mit innerer Notwendigkeit das ihm entsprechende (vorexistentielle) *Haben;* dem *Wirklichsein* (des Daseienden) das *wirkliche* Besitzen. Dieser Gedanke ist der skotistischen Schule wohl vertraut. Jedes Seiende ist Subjekt und Objekt in mehrfachem Sinn und in innerer, unabänderlicher, sinnerfüllter Ordnung: als Seiendes, Diesesseiendes und Daseiendes. Und es ist dies natura prius nicht in bezug auf ein anderes; sondern es trägt natura prius das Subjekt-Objekt-Verhältnis *in sich selbst* und *in bezug auf sich selbst*. Erst natura posterius kann es Subjekt und Objekt in bezug auf ein anderes sein.

Sein uns selbst erschlossenen, dann aber auch von außen gestalteten, sich weiter gestaltenden und sich weiter erschließenden menschlich-geschichtlichen und geschichtlich bedeutsamen Lebendigkeit. Wir beginnen also das akzidentelle Erkennen nicht von einem Nichts der Erkenntnis aus, nicht von einem vollständigen Dunkel, aber auch nicht von einem vollen Licht aus, sondern vom naturgegebenen, helldunklen, wahren und richtigen Verhalten aus, das aber — wie sein Subjekt und seine inneren Gründe und durch diese — nach Vervollkommnung verlangt, das seinen inneren Gründen entsprechend vervollkommnet werden kann und soll, das nur durch akzidentelle Akte vervollkommnet werden kann und soll. Wir beginnen also die Philosophie (und die andern Wissenschaften) immer von einem naturgegebenen, darum wahren und zielgemäßen Verhalten aus, das als naturgegebenes aber nicht fragwürdig oder falsch sein kann, das vielmehr durch sein innerlich begründendes Prinzip und seine Gutheit seinem inneren Grund entsprechend gut und richtig, in sich und uns klar, offenbar und durchsichtig, anderseits aber auch nicht absolut hell und offenbar ist, das also weiter enthüllt werden kann und soll. Wir erkennen also immer sowohl von einem mit unserm Dasein absolut notwendigerweise gegebenen wie auch von einem naturhaft eingenommenen, uns selbst offenbaren Standpunkt und Horizont aus, zutiefst im Lichte des naturgegebenen sinnvoll-finalen Verhaltens zum Seienden, Selbst, Welt und Gott. Zum Erkennen und philosophischen Erkennen werden wir also immer zwar notwendigerweise auch von außen bestimmt; und ohne diese äußere Einwirkung können wir keine Erkenntnisse gewinnen. Aber diese äußere Einwirkung trifft nicht bloß auf die menschliche Naturanlage und Tendenz, sondern auf den innerlich in allen seinen Seins- und Lebenssphären sowie in allen Naturtendenzen kraft seines Wesens schon erleuchteten Menschen, der in allen seinen Seins- und Lebenssphären sowie in ihren Naturtendenzen mit dem Seienden, Selbst, Welt und Gott naturgegeben seiner Eigenart entsprechend bereits lebensvoll vertraut ist und daher nur aus diesem naturgegebenen, wesen- und zielgemäßen, lebensvollen Vorverständnis heraus tätig sein, insbesondere sensitiv und intellektiv erkennen kann. Was und wie, unter welchen a priori, d. h. innerlich letztlich durch unsere Natur notwendigen sowie erhellten Formen und Gesetzen des naturgegebenen lebensvollen Vorverstehens der Mensch sensitive und intellektive Erkenntnisse gewinnen kann, ist mithin durch sein Sein vorbestimmt. Was er tatsächlich erkennt, wird durch das gegebene Objekt bestimmt.

Unter welchen mit dem Menschen gegebenen und naturhaft-lebensvoll vorverstandenen Formen ist sensitive Erkenntnis möglich?

Im sensitiven Erkennen nimmt das Subjekt den Gegenstand hin; es entdeckt und erfaßt ihn. Es kann ihn aber infolge der mit dem Dasein seiner selbst, seiner Fähigkeiten und Akte gegebenen lebens- und lichterfüllten Rückkehr in sich selbst nur erfassen *auf Grund* seines naturgegebenen lebens- und lichterfüllten sensitiven Vorverständnisses von Räumlichkeit und Zeitlichkeit sowie *im* naturgegebenen lebensvollen Verständnis von Räumlichkeit und Zeitlichkeit; aus und in diesem naturgegebenen sensitiven Verständnis, ihm gemäß. Es kann ihn ferner nur erfassen *auf Grund* der naturgegebenen lebensvollen sensitiven Vorerkenntnis sowie im naturgegebenen Erkennen des Formalobjekts seiner Fähigkeit; aus und in dieser naturgegeben-lebensvollen sensitiven Erkenntnis, ihr gemäß. Die sensitive Erkenntnis schließt also infolge ihrer von ihrem Subjekt innerlich begründeten Lichthaftigkeit absolut notwendigerweise ein doppeltes lebensvolles, innerlich geordnetes sensitives *Messen* und *Vergleichen* ein. Erstens, das sensitiv erkennende Subjekt mißt natura prius sein sensitives Erkennen an seiner naturgegebenen sensitiven Seins-, Selbst- und Umwelterkenntnis; es vergleicht es damit als dem innerlich erhellten *Urbild*, dem inneren, naturgegeben offenbaren Grund und urbildlichen Maß der akzidentellen sensitiven Erkenntnisakte. Zweitens, es mißt sein sensitives Erkennen natura posterius an seinem Gegenstand, es vergleicht es damit als dem normativen (maßgebenden) *Ziel* der akzidentellen Erkenntnisakte. Nur infolge dieses doppelten sensitiven Messens und Vergleichens entspricht wahres sensitives Erkennen einerseits natura prius seinem inneren Grund und Maß, dem Subjekt, und seiner Vollkommenheit, dem naturgegebenen Erkennen; entspricht es anderseits natura posterius seinem Ziel und finalen Maß, dem Gegenstand.

Dasselbe gilt mutatis mutandis, auf wesentlich höhere Weise, von der intellektiven Erkenntnis. In ihr begreift der Mensch einen Gegenstand aus und in der naturgegebenen, lebensvollen intellektiven Seins-, Selbst- und Welterkenntnis; er begreift ihn *ihr gemäß*, vom lebensvoll-intellektiv vorverstandenen Formalobjekt des Verstandes her. Er mißt also sein intellektives Erkennen einerseits an seinem naturgegebenen Erkennen (an seinem naturgegebenen, wahren, *ihm selbst offenbaren* und richtigen Verhalten); er vergleicht es mit ihm. Er mißt es anderseits an seinem Gegenstand; er vergleicht es mit ihm. Er erkennt also aus und gemäß der naturgegebenen Erkenntnis des Seienden, Selbst, der Welt und Gottes. Jedes Urteil ist also auch Bewertung und Beurteilung, Messen des Erkennens im doppelten Sinn: erstens und natura prius lebendiges Messen des Erkennens an seinem inneren, erhellten, dem erkennenden Subjekt erschlossenen Grund und urbild-

lichen Maß, dem naturgegebenen Erkennen und seinem Inhalt; zweitens und natura posterius lebendiges Messen des Erkennens an seinem maßgebenden Ziel, dem Gegenstand[4]. Jedes wahre Urteil ist mithin auch ein lebensvolles Urteil *ex* rationibus aeternis et *secundum* rationes aeternas *de* rationibus aeternis: lebensvolle Aussage über absolut und darum immer notwendige Sachverhalte auf Grund und gemäß der naturgegeben-lebensvollen Erkenntnis absolut notwendiger Sachverhalte.

Wir messen mithin lebensvoll jedes Erkennen einerseits an seinem mit unserem Sein selbst gegebenen und von ihm selbst erschlossenen, inneren urbildlichen Maßstab, anderseits aber an seinem Gegenstand als seinem finalen Maß. Wir erkennen nicht allein das Seiende und nicht allein die Idee, sondern wir erkennen das *Seiende aus seiner Idee*, d. h. von der mit seinem Wesen innerlich gegebenen und gemessenen Sinnerfülltheit und Zielbestimmtheit aus. Wir wissen also etwas vom Verhältnis des Seienden zu seiner Wesenheit und Idee, wir wissen etwas von der inneren Ordnung im Seienden, von dem, was alle Erfahrbarkeit übersteigt. Wir vergleichen, halten mithin den Maßstab neben das erfahrene Objekt und das sich vollziehende Erkennen[5]. Wir erfahren lebensvoll etwas von etwas her, was wir vor aller Erfahrung wissen; von einem Urbild und Maßstab aus, den wir vor allem Erfahren lebensvoll kennen. Und dies ist absolut notwendigerweise deshalb der Fall, weil die naturgegebene lebensvolle Seins-, Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis mit unserm Dasein gegeben und innerer lebensvoller Möglichkeitsgrund alles akzidentellen, im Übergang von der Potenz zum Akt erfolgenden Erkennens ist. Was Platon[6] von der Wahrheitserkenntnis sagt, daß sowohl die Möglichkeit des Suchens wie die Möglichkeit des Sich-Vornehmens zu suchen wie auch die Möglichkeit des Erkennens der Wahrheit schon eine Kenntnis der Wahrheit voraussetze, dies gilt von jedem uns möglichen Suchen und Forschen. Wir können nur von der naturgegebenen lebensvollen Erkenntnis aus suchen, forschen und finden. Sein und Denken, Denken und Sein beziehen sich niemals nur äußerlich aufeinander; selbst nicht im scheinbar rein zufälligen Feststellen einer Tatsache, das immer nur von einer sinnvoll-finalen Einstellung und Vorerkenntnis aus erfolgen kann, das

[4] Der Satz der *Ethik*, das sittliche Gutsein der überlegten und freien Willenshandlung bestehe darin, daß sie erstens und natura prius ihrer inneren, ihrem Subjekt, dem Menschen, wesen- und zielgemäß erschlossenen urbildlichen Norm — der gottebenbildlichen Natur des Menschen und dem von ihr begründeten moralischen Gesetz — entspreche, daß sie zweitens und natura posterius der Gutheit und Zielbestimmtheit ihres Gegenstandes, als ihrer finalen Norm, angemessen sei, ist ein Spezialfall des absolut allgemeinen Satzes, daß eine Handlung gut und recht ist, wenn sie ihrer urbildlichen und finalen Norm entspricht. Auch die moralische Handlung wird natura prius mit ihrer urbildlichen und natura posterius mit ihrer finalen Norm verglichen. [5] Platon, Phaidon 73 ff. [6] Menon 80 d.

immer auch lebensvolle Auslegung, Bewertung, Bedeutsamkeits- und Zielerfassung ist. Ein isoliertes, zusammenhang- und bedeutungsloses, interesse- und befindlichkeitsfreies Sehen und Wahrnehmen, Begreifen und Urteilen gibt es nicht, ja kann es in der ganzheitlichen Lebenseinheit des Menschen nicht geben.

Die Lehre von der naturgegebenen Vorerkenntnis ist nichts anderes als die Entfaltung des apriorischen ontologisch-erkenntnistheoretischen Satzes: omne ens est verum; jedes Seiende ist infolge eigener, innerer, wesen- und zielgemäßer Begründung seiner Eigenart entsprechend natura prius sich selbst (sibi ipsi) — und zwar in sich, für sich und für seine Ziele — erschlossen und offenbar; erst natura posterius ist es dies auch für andere sowie ihre durch ihr Sein innerlich begründeten und geoffenbarten Ziele[7].

Welche Aufgabe und Bedeutung hat nun das intellektive Erkennen, in erster Linie das Begreifen, gegenüber dem naturgegebenen und gegenüber dem intuitiv entstandenen Lebensverhalten und -gestalten?

Die Lebensphilosophie sagt: Abstrakte Begriffe sind tote Erkenntnisformen. Das starre Denksystem der Metaphysik sei nicht imstande, das innere, bewegliche und immer bewegte Gefüge des menschlichen Daseins, seine lebendige Macht und differenzierten Entfaltungen zum Ausdruck zu bringen; es drücke die Bewegung, insbesondere die Lebensbewegung in „Stillständen" und „Durchschnitten" aus. Das Leben habe eine Tiefe und erschließe sich in einer Tiefe, die der Beobachtung, Reflexion und abstrakten begrifflichen Theorie nicht zugänglich sei. Das Denken dringe nicht vor zu den Urgründen des Seins und Lebens. Die fundamentale Stellung der Logik und Ontologie sei daher grundsätzlich gefallen. Der Denker müsse dem Leben nahe bleiben. An die Stelle, den Lebensgehalt naiv denkend in ein System zu fassen, trete die Anerkennung des Lebens in seiner das Denken überschreitenden Totalität, trete die Macht des Irrationalen im Leben; das Leben habe den Primat über das Denken; nur im existentiellen, lebensvollen Inne-

[7] Genau so aber ist der Satz: omne ens est *bonum*, zu entfalten zu dem Satz: Unser aktuelles, in akzidentellen Akten sich vollziehendes Streben und Lieben ist nur möglich und wird innerlich geführt von dem naturgegebenen und naturgegeben erschlossenen und interpretierten Vor-streben und Vor-lieben. Aber auch die *Einheit* hat ihre inneren vorgeordneten Gründe. Die Einheit des Seienden ist absolut notwendigerweise gegeben mit dem realen Identischsein von Wesenheit und Singularität. Dasselbe gilt grundsätzlich von jeder Einheit. Einheit ist immer eine innerlich notwendige Folge und Vollkommenheit, die mit dem Begründen ihrer Gründe gegeben ist. — Die Lehre von dem konsekutiven Charakter der Transzendentalien gilt ihrerseits wiederum nur deshalb, weil das Seiende selbst das ontologische, einheitlich-sinnvoll-finale Consequens ist, das mit dem realen Identischsein seiner formal verschiedenen, sinnerfüllt-zielbestimmt einander zugeordneten inneren Gründe gegeben ist. Kein Seiendes kann ein bloß Vorhandenes sein.

werden seien uns Sein und Leben in ihrer Innerlichkeit und Kraft gegeben. Tatsächlich liebt und verehrt der Gegenwartsmensch weithin das Geheimnis- und Lebensvolle „jenseits der Klarheit"; dies möchte er weniger be-greifen als innerlich er-greifen. Er möchte sich einem tiefen Traum hingeben, um wieder zu genesen.

Indes, der Mensch hat ein naturhaftes Vertrauen auf die Macht des Denkens, das die Wurzeln des Lebens und der ganzen Wirklichkeit erhellen will. Denken besagt eine wesentlich höhere, innigere und kraftvollere Seinsstufe als Leben schlechthin; es ist immer lebendiges und lebendig erschließendes Denken, auch in den abstrakten Begriffen. Wieso dies? Was leistet das Begreifen in seinen abstrakten Formen?

Begreifen heißt das einheitlich-ganzheitliche, naturgegeben erschlossene und infolge davon zunächst intuitiv erfaßte Seiende, insbesondere auch das Lebende, in und aus seinen inneren Gründen erkennen, es reflex analysierend erkennen in seiner inneren Ordnung, Struktur und Gestalt, seinen Vollkommenheiten, Tendenzen, Haltungen und Eigenschaften, im inneren Grund und Verhältnis seiner Statik und Dynamik. Naturgegebene Erschließung, Intuition, Leben, Begriff und Urteil sind gar nicht Gegensätze, die sich hindern, ausschließen oder verneinen, sondern verschiedene, und zwar der Eigenart unseres Seins entsprechende, notwendige, innerlich geordnete und notwendigerweise geordnet sich ergänzende Mittel zur Erfassung dessen, was ist und lebt. Naturgegebene Erschließung, lebendige Intuition und Intellektion bauen zusammen unsere Erkenntnis auf. Genauer, sie sind ein Weg zum Tempel der Wahrheit, ein Weg, der am Anfang auf naturgegebener Erschließung beruhende, lebendige Intuition ist, der in seinem Fortgang immer ganzheitlich-lebensvolle, helldunkle Intuition bleibt, naturnotwendigerweise, aus innerer Kraft aber zum analysierenden und synthetisch zusammenfassenden Verfahren wird. Ein Irrtum aber ist es, das Seiende nur als Sichverhalten und existentielles, lebensvolles Sichbeziehen und -gestalten zu fassen, sondern es ist auch sich durchhaltendes Subjekt sowie ein inneres begründendes und erschließendes Prinzip seines Sichverhaltens und -gestaltens. Es ist nicht nur Fluß, Bewegung und Gestaltung, sondern es hat auch absolut unveränderliche Sachverhalte; es hat ein inneres, substantielles, sich durchhaltendes Eidos, durch das es sowohl in seinem substantiellen individuell-existentiellen Sein und Erschlossensein wie auch in seinem Tätigsein spezifisch bestimmt und erhellt ist. Die substantiellen Wesenheiten sind nicht ein graues, vom fortschreitenden Denken zerrissenes Gespinst eines überwundenen naiven Denkens, sondern innere, sinnvoll-finale, offenbare (zugleich aber auch verhüllte) kraft- und lebensvolle Prinzipien des substantiell-akzidentellen Seins, Verhaltens und Lebens des ens contingens. Jedes

ens contingens hat seine innere Wesensform, seine Singularität, sein Diesessein und seine Existenz; und diese inneren Gründe stehen nicht nebeneinander im Seienden, sondern bilden eine sinnvoll-finale, hell-dunkle Einheit, so daß jedes Seiende eine essentiell-individuell-existentielle, statisch-dynamische, hell-dunkle Vieleinheit ist. „Der Weg vom Faktischen zum Ideellen" verläßt das Faktische zunächst nicht, sondern führt von ihm aus zurück zu seinen vorfaktischen inneren Gründen und den mit ihnen gegebenen sinnerfüllten (ideellen) Sachverhalten und Zusammenhängen.

Das naturgegebene einheitlich-ganzheitliche Lebensverhalten und das darin gegründete intuitive Erkennen ist innerer Möglichkeitsgrund und Ausgangspunkt des begrifflichen analytisch-synthetischen Verfahrens. Es wird, wie jede Subjektsvollkommenheit, in und mit seinem Subjekt durch die begriffliche Tätigkeit vervollkommnet und wirkt durch sein Subjekt wiederum vervollkommnend auf die begriffliche Tätigkeit zurück. Naturgegebenes Lebensverhalten, Intuition und Begriff durchdringen und durchleuchten sich im Tätigsein, können aber niemals an eine nicht mehr übersteigbare Grenze des Vollkommenseins und gegenseitigen Sichvollendens gelangen, weil ihr Subjekt niemals an eine letzte Grenze seiner Vollendung gelangen kann. Restlos kann das Seiende vom menschlichen Verstand niemals begriffen werden. Ist es doch nicht allein Subjekt und Prinzip der Seinslogizität, sondern auch seiner Einheit, Finalität und Aktivität. Soweit wir daher auch fortschreiten mögen, grundsätzlich behalten wir ein rational nicht Faßbares in den Händen. Die Potenz ferner ist indifferent gegen ihren Akt. Ihr tatsächliches Identischsein mit ihm kann daher nicht allein auf begrifflichem Wege, sondern nur auf Grund der Erfahrung erkannt werden. Das Seiende und Lebende erschließt sich mithin nicht ganz unserm Intellekt. Erschließt es sich mehr und inniger dem Trieb und Drang, dem Gefühl und der Stimmung? Ist nicht das Leben selbst und die lebendige Intuition eine tiefere, reicher und stärker, klarer und lebendiger sprudelnde Erkenntnisquelle als der Intellekt?

Das erkennende, insbesondere das intellektuelle Leben ist in der Erkenntnisfähigkeit und ihrem naturhaften Verhalten *gegründetes* Leben, darum nicht tiefer, klarer und lebendiger als die Erkenntnisfähigkeit selber, die kraft ihres Wesens sowohl ganzheitlich-intuitiv als auch suchend-prüfend sowie begrifflich analytisch-synthetisch zu Werke geht. Trieb und Drang, Gefühl und Stimmung erschließen als solche das Seiende nicht, sind aber naturgegeben verknüpft mit dem entweder naturhaft oder reflex bereits erschlossenen Leben. Das Streben folgt dem Verstehen, das Wohlbefinden gründet in der erleuchteten, gewerteten und geliebten Seinsgutheit; und dies auf allen Seinsstufen.

Doch bleibt anderseits wahr, daß wir das Seiende, Selbst und Leben mit unserem ganzen animalisch-rationalen Sein und Leben zutiefst mit der Substanz der Seele, dem seelischen „Lebensuntergrund", im Maße ihrer Akt- und Lichthaftigkeit erschließen. Seiendes, Selbst und Leben sind uns daher immer wieder tiefer, innerlicher, lebendiger und seelenvoller erschlossen, als unsere Begriffe und Urteile ausdrücken können. Es gibt ein essentiell-individuell-existentielles Verstehen, Werten, Lieben und Innewerden, das begrifflich und urteilsmäßig nicht vollkommen ausgedrückt werden kann.

Das aktuelle akzidentelle Begreifen und Urteilen vervollkommnet der Natur und Bestimmung des Menschen nach die naturgegebene Erkenntnis und ihr inneres begründendes Subjekt. Mit dieser Vervollkommnung ist aber im Verhältnis der naturgegebenen zur erworbenen Erkenntnis eine weitere Eigentümlichkeit gegeben. Das Subjekt nämlich *kann* infolge seiner Natur und ihrer Tendenz das akzidentelle Begreifen und Urteilen jeweils nicht bloß überschreiten, und es *strebt nicht bloß* darnach, sondern *hat* in seiner sinnvoll-finalen Akt- und Lichthaftigkeit (in seinem Erschließen und Erschlossensein) das akzidentelle Begreifen und Urteilen wesensmäßig immer schon *überschritten.* Mit dem fortdauernden Subjekts-Wirklichsein und -Leben selber sind das entsprechende Seins-, Selbst- und Lebenserschließen und -erschlossensein sowie das darin gegründete intuitive Verstehen gegeben. Deshalb sind unsere Begriffe wesensmäßig offen, und zwar nicht bloß in dem Sinn, daß sie vervollkommnet werden können, sondern auch in dem Sinn, daß der Mensch infolge der durch sie empfangenen Vervollkommnung nunmehr in vollkommenerer und lebendigerer Erschlossenheit, Intuition und Kraft über sich und seine Lebensvollkommenheit hinausdrängt zu höherer und kraftvollerer Einheit, Wahrheit, Klarheit, Werthaftigkeit, Zielbestimmtheit, Innerlichkeit und Liebe. — Der Zusammenhang der Lebenserkenntnis ist demnach nicht allein ein vinculum rationis, sondern ein sinnvoll-werthaft-finaler statisch-dynamischer Zusammenhang, der einerseits logisch notwendigerweise mit dem ganzen Menschen und allen seinen Fähigkeiten infolge ihres Daseins und jeweiligen Vollendetseins gegeben ist, der anderseits vom ganzen Menschen und allen seinen Fähigkeiten unausgesetzt im Übergang von der Potenz zum Akt — zuerst intuitiv, dann aber auch reflexbewußt — vollzogen und gesteuert wird, ja der Naturordnung nach so vollzogen und gesteuert werden soll. Dasselbe aber gilt vom Zusammenhang der Lebenswertung und -liebe. Infolge dieses Zusammenhangs gehen immerfort animalisch-rationale Lebensbeziehungen von mir aus nach allen Seiten, zu Menschen und Dingen, die umgekehrt ununterbrochen auf mich und mein Lebensverhalten und -gestalten einwirken.

Vollkommen, bis zum Letzten aber kann der Mensch (und jedes ens contingens) infolge der Potenz-Akt-Struktur seines Seins in seiner Substanz und seinen Fähigkeiten sich selbst und anderen *niemals erschlossen sein,* weder in der naturgegebenen noch in der (intuitiv und der reflex überlegt) erworbenen Erkenntnis, weder in der Kunst noch in der Philosophie oder einer andern Wissenschaft. Das Prinzip des Sicherschließens ist notwendigerweise immer wieder größer, kraftvoller und nachhaltiger als sein Sicherschließen und Erschlossensein. Große Künstler vollziehen zwar in unbegrifflicher und unsystematischer Form eine hohe, ansprechende und überzeugende Lebensinterpretation, welche die philosophische Begrifflichkeit in gewisser Hinsicht übertreffen kann. Echte Philosophie vermag in metaphysischer, psychologischer und anthropologischer Analyse zu den tiefsten Gründen, Fähigkeiten, Haltungen, Motiven und Zielen des Lebens herabzusteigen. Niemals aber können beide Sein und Leben ganz ausdrücken[8].

III. Erkenntnistheoretisch-metaphysische Bedeutung des Verhältnisses von naturgegebener und erworbener Erkenntnis

Der Verstand stellt nur eine Fähigkeit des Menschen dar. Die Macht des Gedankens bedeutet im Geistesleben nur eine Teilfunktion. Immer ist es der ganze Mensch, der sich verhält, lebt und tätig ist, der persönlich-lebensvoll mit sich vertraut ist. Hinter dem Verstand, ihm seinslogisch vorgeordnet, steht der ganze Mensch mit seinen naturgegebenen, natura prius substantiellen Erschließungen und Haltungen, in seiner naturgegebenen Befindlichkeit, in seiner naturhaft vollzogenen Intuition, in seinen immer ihn begleitenden Stimmungen. Wesen, Grund, Ziel und Eigentümlichkeiten der Haltungen, Befindlichkeiten und Stimmungen, insbesondere aber ihre lebensvolle Bedeutung im Erkenntnisleben sind nunmehr in ihren Grundzügen herauszustellen. Diese Erhellung führt zur Bestimmung des Wesens und Sinnes der

[8] Ja es gilt ganz allgemein: Kein Satz und kein (logisch notwendiger oder bloß tatsächlicher) Zusammenhang von Sätzen sowie kein in ihnen ausgedrückter Sachverhalt oder Zusammenhang von Sachverhalten kann uns in seinem Inhalt, Grund und Sinn absolut adäquat durchsichtig sein, sei er auf eine noch so präzise Form oder Formel gebracht. In der Potentialität des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts nämlich gründet wesensnotwendigerweise Unerschlossenheit. Gewiß können wir Sachverhalte *exakt* wiedergeben, doch abstrahieren wir dabei von anderen Bestimmungen, mit denen die exakt ausgedrückten in der Sache real identisch sind. Und gerade infolge ihres Identischseins mit den andern nicht ausgedrückten Bestimmungen sind uns auch die exakt wiedergegebenen selbst nicht vollkommen erschlossen. Unser Erkennen erfolgt stets aus einem Hell-Dunkel, vollzieht sich stets in einem Hell-Dunkel und endigt immer in einem Hell-Dunkel; in einem Hell-Dunkel, das ursprünglich naturgegeben ist und daher in seinem wesentlichen Charakter nicht geändert werden kann.

Welt- und Lebensanschauung, der Welt- und Lebenshaltung und -gestaltung.

Der Mensch ist natura prius seiner Substanz nach seinem Ursprung und Ziel entsprechend lebensvoll eingestellt. In seiner Substanz und seinen Fähigkeiten gründet eine substantiell-akzidentelle lebensvolle Haltung, d. h. ein inneres von ihm selbst innerlich begründetes und dadurch geoffenbartes lebensvolles Sichausrichten und darum lebensvolles Ausgerichtetsein auf das seinem Sein entsprechende Ziel hin. Haltung ist also natura prius naturgegebene, d. h. mit der Substanz des Menschen und mit seinen Fähigkeiten logisch notwendig gegebene lebensvolle Hinneigung, eine lebensvolle Erschlossenheit und Entschlossenheit des Menschen und durch ihn seiner Vollkommenheiten und Fähigkeiten zu seinem Ziel hin, das seinerseits seinem Sein und Wesen sowie den darin gegründeten Vollkommenheiten, Fähigkeiten, Bedürfnissen und Forderungen entspricht. Haltung ist in zweiter Linie, in Abhängigkeit von der naturgegebenen Haltung, Ausrichtung der menschlichen Lebensakte und der durch ihre Wiederholung gebildeten Gewohnheiten.

Die Grundhaltung des Menschen, seine tiefste Lebenstendenz ist seine Naturhinneigung oder -liebe zu Gott als seinem Endziel. Ihr ist jede andere Tendenz, auch die Tendenz zur eigenen Vollendung, untergeordnet. Daher besteht in uns (und in entsprechender Abwandlung in jeder Kreatur) eine lebendige Seinsunruhe, eine erregende Kraft, ein innerer Drang und Trieb, ein Erzittern und Pulsieren des ganzen Seins und Lebens, ein lebendiges Streben über die eigene und jede Grenze hinaus, dessen wir uns gar nicht erwehren können. Darin gründet das Naturstreben des Geistes nach Maß und Ordnung im Sein und Tätigsein, seine Tendenz zum Wesenhaften, seine Ehrfurchts- und Demutshaltung, sein Verlangen, Sorgen, Hoffen, Erwarten und Sehnen. Dies sind natura prius substantielle Haltungen und Tendenzen, natura posterius aber auch Tendenzen aller Fähigkeiten und Tätigkeiten. Der Mensch ist in seiner Substanz homo religiosus, und dies ist er tiefer und persönlicher, als er auch homo faber ist. Die Religion aber ist überzeitlich, ewig gültig. Daher wehren wir uns gegen die Zumutung, sie gebrochen unter dem Prisma des gerade herrschenden Zeitgeistes zu sehen. Wir wissen naturgegeben um ihre überzeitliche, ewig gültige Bedeutung und Verpflichtung. Ehrfurcht vor Gott (in entsprechender Abwandlung aber auch vor sich selbst, dem Mitmenschen und jeder Kreatur) ist eine naturgegebene und -gemäße Haltung des Menschen. Wenn sie daher sinkt, ist der Bereich des ganzen Menschen bedroht[9]. Als naturgegebene ist

[9] Die Haltungen des modernen Menschen, seine Unklarheit über Ursprung und Ziel, seine Ungewißheit, Ungesichertheit, Verlassenheit, Einsamkeit, Hilflosigkeit,

sie in jedem Akt wirksam. Erkenntnis und ehrfurchtsvolle Liebe sind innerlich verbunden.

Die menschlichen Haltungen entsprechen in ihrem Wesen, Sinn und Ziel sowie in ihren Eigentümlichkeiten, in ihrer Erschlossenheit und Unerschlossenheit, ihrer Lebenskraft, Innerlichkeit und Schwäche, ihrer Nachhaltigkeit und Fehlbarkeit dem Sein des Menschen. Absolut hell, klar, lebensvoll, innerlich und konstant kann keine menschliche Haltung sein; noch weniger aber kann eine Haltung ganz sinn-, licht- und ziellos, ganz lebensschwach und -untüchtig sein. Jede ist infolge der Potenz-Akt-Seinsstruktur des Menschen eine gemischte, passiv-aktive Vollkommenheit, bei der aber die Vollkommenheit wesensmäßig die Unvollkommenheit überragt. Aus ihrem inneren Grund erklärt sich die Verschiedenheit der persönlichen Grundhaltungen, des religiösen, wissenschaftlichen, spezifiziert wissenschaftlichen, des künstlerischen, technischen und praktischen, des mehr aktiv-produktiven oder mehr passiv-rezeptiven, des klaren, entschiedenen und starken oder aber des unklaren, unentschiedenen und schwachen Menschen. Überall geht die natürliche, innerlich sinnvoll-final begründete Haltung, Neigung und Liebe dem Wissen und Können voraus. Der Mensch hat Liebe zum Wesenhaften, die ihn zur Bewunderung ob der Tiefe des Gegenstandes und zur Begeisterung für seine Gutheit führt. Das Erkennen erfolgt aus einer durch den Menschen und seine naturgegebene Liebe innerlich vorbestimmten Interesse- und Haltungs-Richtung, aus einer Interesse-Richtung des Verstandes, Willens, der Seele und Persönlichkeit. Eine Erkenntnis, die nicht innerlich durch die naturgegebene Wertliebe bestimmt wäre, gibt es nicht und kann es nicht geben. Der Weg zur Erkenntnis eines Sachgebietes führt über die persönliche Haltung und wertende Liebe, die jemand zu dem Sachgebiet einnimmt, durch die es erst als Gegenstandsgebiet des reinen „wertfreien" Erkennens erschlossen wird. — Die Lebenshaltung ist ihrem inneren Grund entsprechend individuell-existentiell verschieden in den einzelnen Menschen und wirkt in dieser Verschiedenheit differenzierend notwendigerweise ein auf Erkennen, Lieben, Wollen und Wirken. Die klare und starke Haltung begründet eine intuitive persönliche Sicherheit und Lebendigkeit, Sinn und Takt für die Fülle und Differenzierung des Lebens, für seinen inneren Pulsschlag; sie begründet Klarheit und Entschlußkraft, das Bewußtsein: so muß es sein; eine andere Möglichkeit gibt es nicht. Unklare, schwache Haltung hat persönliche Unsicherheit, Unschlüssigkeit und Hilflosigkeit zur Folge.

Die Haltungen bestimmen innerlich die Erkenntnis und fördern

Angst und Verzweiflung, sein Hang zum Maßlosen, Diskontinuierlichen, Paradoxen und Widersprüchlichen sind krankhafte Haltungen, sind Verbildungen und unwürdige Fesseln menschlicher Grundhaltungen.

an sich die Wahrheitserreichung. Die naturgegebene und darum wahre und richtige menschliche Tendenz zum Wahren und Guten ist tiefer und stärker als individuelle Mängel und Fehler, die möglich sind. Die Differenzierung der Haltung aber wirkt entsprechend ihrer Eigenart differenzierend auf die Wahrheitsgewinnung ein.

Da jeder Akt ein werthaftes Ziel seines Subjekts ist, gründet in seinem Besitz ein entsprechendes Subjektswohlbefinden, im substantiellen Gutsein substantielles, im akzidentellen Gutsein akzidentelles, im substantiell-akzidentellen Gutsein substantiell-akzidentelles Subjektswohlbefinden, eine dem ens contingens seiner Eigenart entsprechende gemischte passiv-aktive, offenbare und zugleich verborgene Vollkommenheit[10]. Der Mensch ist darum immer — infolge und im Maße seines lebensvollen Seins, Vollkommen-, Fähig- und Tätigseins — in einer seinem lebensvollen substantiell-akzidentellen Sein, Vollkommen-, Fähig- und Tätigsein entsprechenden substantiell-akzidentellen lebensvollen Befindlichkeit (Gestimmtheit), die, ebenso wie die Haltung, ein im Menschen innerlich gegründetes Ziel hat, die also letztlich, wie der Mensch selber, primär zur Ehre Gottes, in zweiter Linie aber — in Unterordnung unter das Hauptziel — der Vollendung des Menschen selbst dient, ja in dieser Vollendung als ihre seinslogisch notwendige Folge und Vollkommenheit eingeschlossen ist. Die lebensvolle naturgemäße Grundbefindlichkeit des Menschen, seine tiefste naturgemäße lebensvolle Stimmung ist, seinem Sein und der darin gegründeten Grundhaltung entsprechend, die in der Liebe zu Gott und seiner naturgemäßen Vollendung gegründete lebensvolle substantiell-akzidentelle Glückseligkeit. Weil die Befindlichkeit mit dem actus entis gegeben ist, zeigt sie das Subjektsverhalten und seine Beschaffenheit an. Wohlbefinden kündet naturgemäßes oder richtiges Subjektsverhalten an, Mißbefinden ein naturwidriges oder unrichtiges Subjektsverhalten. Subjektsbefinden ist mit jedem substantiellen und akzidentellen Akt und Ziel eines Subjekts gegeben[11], natura prius und zutiefst also in der Begegnung des Subjekts

[10] Im actus purus gründet unendliche substantielle Glückseligkeit.

[11] Kann es in *einem* Subjekt — in *einem* ens contingens, speziell in *einem* Menschen, von Gott sehen wir hier ab — *mehrere* substantielle Akte geben? — In der inneren sinn- und zielgemäß konstituierten Vieleinheit der *Substanz* des ens contingens und speziell des Menschen sind metaphysisch notwendigerweise folgende sinnvoll-final geordnete *substantielle* Bestimmtheiten (Akte) zu unterscheiden: 1) die durch die inneren metaphysischen Wesensgrade ausgedrückten Wesensbestimmungen; 2) die Singularität, durch welche die spezifische Wesenheit Wesenheit eines Seienden (Subjekts) wird; 3) das Diesessein, durch das ein Seiendes zu *diesem* Seienden bestimmt wird; 4) das Dasein, durch das ein Diesesseiendes substantiell da ist. Jedes Seiende ist aber von seinem Wesensgrunde an und deshalb auch in seinen vorexistentiellen Akten *sinnvoll-final* auf das Dasein als seine ihm entsprechende Vollkommenheit *hingeordnet*. Die wesen- und ziel-

mit sich selbst, d. h. durch jeden ihm zugehörigen Akt, auf den es in der Rückkehr in sich selbst verstehend-wertend-liebend bezogen ist. In zweiter Linie ist Befinden gegeben in jeder Begegnung des Subjekts mit andern, mit Welt und Gott.

Die Eigentümlichkeiten des Befindens entsprechen einerseits den Eigentümlichkeiten ihres Subjekts und inneren Grundes, anderseits der Art und Weise, wie das Subjekt sich selbst und andern begegnet bzw. wie es von andern beeinflußt wird. Erschlossenheit und Unerschlossenheit, Kraft und Schwäche, Dauer und Nachlassen des Wohlbefindens haben darum beim Menschen ihren Grund in erster Linie im Menschen selber und in seinem inneren substantiell-akzidentellen Verhalten; in zweiter Linie in den äußeren Einwirkungen, denen er unterworfen ist, in der Lebenssituation, in der er steht. Allgemein gilt der Satz: Höhere Akthaftigkeit und höhere naturgemäße Ordnung im Sein und Verhalten hat an sich höheres Wohlbefinden zur Folge. Einheit, Sinnerfülltheit, Erschlossenheit, Werthaftigkeit, Zielbestimmtheit und Eudaimonia gründen im sinnvoll-werthaft-final aufgebauten Seienden und entsprechen darum wesensmäßig einander. Die empirisch-induktive Erforschung der Affekte setzt die metaphysische Analyse ihrer Grundlagen, besonders die Freilegung ihrer Wurzeln im substantiellen inneren Aufbau und Verhalten des Menschen schon voraus.

Zur Bedeutung der Stimmung oder des Befindens im Erkenntnisleben. Daß Befinden und Stimmung Wahrheit bzw. Falschheit der Erkenntnis anzeigen können, ist bekannt und hat seinen sachlichen Grund im inneren Zusammenhang des Befindens mit unserm Sein, Vollkommen-, Fähig- und Tätigsein. Beim Wahrheits*suchen* ist der kraft seines Wesens nach Wahrheit strebende und verlangende Verstand seiner Natur nach in *Unruhe,* bei ihrem *Besitz* in *Ruhe,* beim Zweifel in einer unbehaglichen *Schwebe* und *Unentschiedenheit,* aus der heraus er zur Ruhe im Wahrheitsbesitz strebt[12]. Bei einem Irrtum kann er nicht in wahrer, sondern allenfalls nur in einer durch falsche Gründe herbeigeführten Scheinruhe leben, die er naturgemäß verläßt, sobald er den Irrtum erkennt. Stimmung und Befinden erschließen also nicht als solche Wahrheit, zeigen aber als logisch notwendige Eigentümlichkeiten der Erkenntnis und Erkenntnisbemühung das entsprechende Verstandesverhalten zur Wahrheit und dadurch diese selbst an. Keine Befindlichkeit und Stimmung kann ganz irrational oder gegenstands- und sinnlos sein, vielmehr gründet jede in einem

gemäße Vieleinheit des Seienden besagt auch eine wesen- und zielgemäße Vieleinheit seiner Akte.

[12] Aus seiner Unentschiedenheit strebt das ens contingens wesensmäßig heraus, weil es auf Bestimmtheit hingeordnet ist. Da es aber sowohl bestimmt wie auch unbestimmt ist, ist sein Befinden absolut notwendigerweise eine gemischte Vollkommenheit.

Subjektsverfahren zu dem dem Subjekt angemessenen oder unangemessenen Gegenstand und Ziel. Da aber unser Sein und Tätigsein uns niemals ganz, sondern immer nur mehr oder weniger vollkommen erschlossen sein kann, da ferner mit unserm ganzen Sein und Tätigsein ihrer konstanten oder vorübergehenden Eigenart entsprechend logisch notwendigerweise ein entsprechendes Befinden gegeben ist, so kann, ja muß es so sein, daß wir den Grund unseres Befindens mehr oder weniger vollkommen erkennen. Wir fühlen uns infolge davon gehoben, froh, gedrückt, traurig usw.; wir kennen Gründe davon, und kennen sie doch nicht alle.

Da nun mit jedem Verhalten in naturgegebener Folge ein entsprechendes Befinden gegeben ist, so ist mit dem sensitiven und intellektiven Erkennen in naturgegebener Folge ein sensitiv-intellektives Miterleben, Bewerten, Anerkennen oder Verwerfen und Lieben verbunden. Der ganze Mensch ist es, der tätig ist, der in allen seinen Lebenssphären naturhaft von sinnerfüllter Liebe getrieben, erfüllt, geleitet und höher getrieben wird. Das Erkennen ist zwar seinem formalen Inhalt nach eine kognitive Teilnahme am Objekt und eine kognitive Stellungnahme zu ihm; das Urteil sagt aus, daß etwas ist bzw. nicht ist. In naturgegebener Folge aber nimmt der ganze Mensch in allen seinen Fähigkeiten und Kräften lebensvoll teil am Objekt sowie lebensvoll Stellung zu ihm, in Anerkennung oder Verwerfung. Beim Suchen und Besitz der Wahrheit kommt es also auf mehr an als auf bloße Überzeugung des Verstandes. Wille und Herz, naturgegebene Erkenntnis, flutendes Leben und die ins Leben sich einfühlende, wirklichkeitsnahe Intuition stehen in inniger, wesensmäßiger Verbindung mit dem Denken der Vernunft. Echte Begriffe und Begriffssysteme sind daher nicht starr und unlebendig, sondern innerlich verknüpft mit stimmungsvollem, strebendem, strömendem und bewegtem Leben[13]. Wir sind *wesensmäßig* vom Grund unseres Seins und Lebens aus lebensvoll gestimmt, daher in einem unserm Sein entsprechend gestimmten, bewegten und unablässig sich bewegenden und verändernden Lebensgefühl in unserm gesamten Verstehen und Erkennen, im naturgegebenen und im aktuell vollzogenen. Die Stimmung wird ursprünglich nicht von uns vollzogen, sondern ist mit unserm Dasein, seinen Vollkommenheiten, seinem Mitsein mit andern und der dadurch gebildeten Lage gegeben. Bestimmtsein eines Seienden (Subjekts) hat als Seinsvollkommenheit ein ihm entsprechendes Gestimmtsein oder Befinden zur logisch notwendigen Folge. Jedes Seiende ist darum in seinem Sein und Tätigsein immer essentiell-individuell-existentiell bestimmt und gestimmt.

[13] Die Philosophie und Theologie der klassischen Scholastik ist lebensvoll verbunden mit starker, liebe- und sehnsuchterfüllter Gottesmystik.

Welt- und Lebensanschauung und -gestaltung. Infolge seines substantiellen Wesens, darum auch in allen seinen Fähigkeiten und Kräften ist der Mensch unaufhörlich in bezug auf sich, die Welt, sein Leben in der Welt und seine Stellung zu Gott in einem lebensvollen erkennend-wertend-liebenden Verhalten und Gestalten. Seins-, Selbst-, Welt- und Lebensauffassung, -bewertung und -gestaltung sind daher immer Sache des ganzen Menschen, natura prius seiner substantiellen Lebendigkeit und Geistigkeit, erst infolge davon auch aller seiner Vollkommenheiten, Haltungen, Fähigkeiten und Kräfte. Sie gründen also zwar auch in den Fähigkeiten des Menschen, zutiefst aber in seiner inneren substantiellen leiblich-seelischen Natur. Sie gründen mithin nicht allein und zuerst in der ratio; doch ist der innere Grund der ratio, die substantielle Seele, in der mit ihr gegebenen substantiellen Lebendigkeit und Geistigkeit das innere rationale Prinzip ihrer Fähigkeiten, ihrer Ordnung, Lichthaftigkeit, Kraft, Rechtheit und Gesundheit, ihrer Tendenzen und Haltungen; sie ist als Wesensform des Leibes der innere formende, einende, erhellende und ordnende Grund der leiblichen Fähigkeiten und Kräfte. Wiewohl mithin Welt- und Lebensanschauung niemals allein aus der ratio entspringen, so ist doch die ratio im doppelten Sinn, erstens als *substantielle*, mit der Seele gegebene sinnerfüllte Vollkommenheit und dadurch zweitens auch als sinnerfüllte, mit der Seele gegebene *Fähigkeit*, durch ihren inneren Grund ausschlaggebend, führend und wegweisend für die Ausbildung der Welt- und Lebensanschauung. Doch ist sie nicht alleiniges und allmächtiges inneres Prinzip, sondern unterliegt, wie in ihrem gesamten Sein und Verhalten, so auch in der Ausbildung der Lebensanschauung den Einflüssen, die in der vieleinheitlichen Ganzheit des Menschen wirksam sind, den Neigungen des Willens, den emotionalen Triebfedern, den „Wünschen des Herzens", den seelischen Stimmungen, den Einwirkungen von seiten des Leibes und der Sinnesfähigkeiten. Denn in jeder sinnvoll-final aufgebauten und ausgerichteten Potenz-Akt- und Materie-Form-Vieleinheit bestimmen alle konstitutiven Gründe und alle Fähigkeiten ihrer Eigenart, Bedeutsamkeit und Zielgerichtetheit entsprechend sich gegenseitig. Eine ganz irrationale oder sinn-, licht-, weg- und ziellose Welt- und Lebensanschauung ist deshalb unmöglich, weil der Mensch kraft seines Wesens richtig seinem Ursprung, Sinn und Ziel entsprechend ausgerichtet ist und daher naturgegeben richtig seinem Wesen, Sinn und Ziel entsprechend erkennt, wertet und liebt, besonders in den wesentlichen Lebensfragen. Anderseits ist uns aber auch nicht eine vollkommen erhellte und nicht mehr weiter erschließbare Weltanschauung möglich, weil uns eine restlose Ergründung des Seins und Verhaltens nicht möglich ist. Die philosophische ontologisch-psychologische Analyse

und Ergründung der Welt und Lebensanschauung legt ihre inneren Gründe und Zusammenhänge reflex-ausdrücklich frei. Sie hat darum einen sehr hohen lebensvollen Wert in der Gestaltung und Bewertung der Welt- und Lebensanschauung, genau so wie auf andern Gebieten die wissenschaftliche Ergründung zur Vollendung der naturgegebenen und der unreflex vollzogenen Erkenntnis erfordert ist. Verstand und vernunftgeleiteter Wille sind die höchsten, im höchsten Sinn lebensvollen, lebenführenden und lebensmächtigen Gottesgeschenke, die wir zur Ehre Gottes und zum Segen unserer Lebensführung empfangen haben. Sie stehen ihrer Natur und Bestimmung nach nicht fern von den ideellen Kräften und den lebendigen Erregungen der Zeit, sondern mitten in ihnen, strahlen und lenken aber Licht und Kraft der Ewigkeit in sie hinein, bewerten und dirigieren sie von unverrückbaren Grundsätzen aus. Begriffe sind zwar als solche keine Kräfte, drücken aber den Vernunftgehalt der Kräfte aus. Das höchste Leben ist das geistige, geistig sehende und formende Leben. Das theologische Denken ist durch seinen Gegenstand Denken im höchsten Sinn. Auch ihm ist jede frühere Philosophie in ihrer früheren Gestalt eine Vorübung, die verwandte Geisteskräfte anregen und befruchten kann und soll.

Die Eigentümlichkeiten der Welt- und Lebensanschauung und -gestaltung bestimmen sich aus ihrem inneren Grund und Ursprung. Welt- und Lebensanschauung sind in ihrem persönlichen und persönlich gestimmten Welt- und Lebensgefühl uns zuerst und ursprünglich mit unserm Sein und Leben gegeben. Wir sind infolge davon niemals bloß „da" oder „vorhanden", sondern stehen kraft unseres Seins immer in einem persönlich lebendigen verstehend-wertend-liebend-aktiven Verhältnis zum Seienden und Selbst, zu Welt und Gott. Einen Menschen ohne individuell bestimmte und gestimmte Welt- und Lebensanschauung gibt es nicht und kann es nicht geben. Mit unserm Sein sind ferner Auftrag, Drang und Verlangen nach Vervollkommnung und höherer Ausgestaltung der Welt- und Lebensanschauung gegeben. Wir können nicht ohne Interesse an den Seins- und Lebensfragen leben; wir kennen infolge der Rechtheit unseres Seins naturgegeben das Ziel, für das wir leben, sowie den Stern, der unsern Weg erhellt; wir kennen den Auftrag, der an unser Leben geknüpft ist. Wie aber keine Seins- und Lebenssphäre uns absolut ausgeformt und erhellt sein kann, so ist unsere Weltanschauung nicht absolut ausgestaltet und durchsichtig, sondern immer auch irgendwie unausgestaltet und dunkel. Aber Form und Helligkeit sind größer; sie gestalten und durchstrahlen das formlose Dunkel, weil in der Potenz-Akt- und Materie-Form-Einheit des Menschen Akt und Form die Un-

gestaltetheit und Dunkelheit der Potenz und Materie durchformen und durchleuchten. Unsere Welt- und Lebensanschauung hat darum zwar immer ihre Grenze, über die wir hinausschauen und -streben; sie hat eine Aufgabe, die wir ergreifen sollen. Doch ist sie der naturgegebenen Ordnung und Forderung nach kein Wagnis; und unser Dasein ist uns der Naturbestimmung nach nicht Last, Angst und Sorge, sondern ein Gut, das wir lieben, das wir schützen und vervollkommnen sollen. Zwar stehen wir der naturgegebenen Ordnung nach vor Gott in ehrfurchtsvoller Demut und im Bewußtsein (in Sorge), daß wir unser Ziel auch verfehlen können, zugleich aber in naturgegebener, d. h. letztlich gottgeschenkter Hoffnung und Liebe, in grenzenlosem Vertrauen auf ihn und seine Vorsehung, in unausrottbarer Sehnsucht nach ihm. Diese Sehnsucht ist der rechten naturgegebenen Ordnung nach keine quälende anonyme Beunruhigung, sondern naturgemäße und darum beglückende Tendenz zum unendlich guten Gott hin und zur seligen Ruhe in ihm. Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (Augustinus).

Welt- und Lebensanschauung sind infolge ihres inneren Grundes essentiell-individuell-existentiell lebendig, bewegt und geschichtlich. Sie werden nicht vom Denken allein geschaffen; auch Kunst und Dichtung haben daran teil. Die Lebensfragen berühren den Menschen nicht nur intellektuell, sondern in seiner Totalnatur; mit elementarer Macht kämpfen Menschen um ihre geistige und moralische Existenz. — Welt- und Lebensanschauung sind zugleich übergeschichtlich, immer und in allen Äußerungen unveränderlich ewigkeitsbezogen und -bedeutsam, weil der Mensch Ursprung und Endziel seines Seins in Gott hat, weil sein Tätigsein infolgedessen immer und unabänderlich im Lichte seiner letzten Zielbestimmung zu betrachten und zu bewerten ist. Die Fragen der Welt- und Lebensanschauung liegen nicht jenseits des allgemeingültigen Wissens. Das Ewige ist immer und in allem wegweisend. Man kann von Leben und Vernunft keinen höheren Gebrauch machen, als daß man von jedem Ding zu Gott, vom Endlichen, Veränderlichen und Zufälligen zum Unendlichen, Unwandelbaren und Notwendigen gelangt. Die christliche Mystik hat die Aufforderung: Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora. Selbst dem gottentfremdeten und religiös gleichgültigen Menschen der Gegenwart bleibt die Beziehung zur Ewigkeit, und wäre es auch nur durch die Ungewißheit und die zu ihr gehörige Angst, nicht unbekannt und interesselos.

Nicht erst der Intellekt weist uns den Weg in Welt und Leben, sondern natura prius die lebendige, sinnerfüllte, geistige Substanz der Seele, die den Intellekt innerlich begründet und dadurch ihm sein

Licht schenkt sowie seine Eigenart, Kraft und Richtung innerlich konstitutiv bestimmt, kundtut und interpretiert. Wahrheit und Lebensbedeutung der Erkenntnis sind in ihrem inneren Prinzip wesensmäßig verbunden. Im Verstand und Willen und ihren Tätigkeiten aber leuchtet das Lebenslicht am hellsten, bedeutsamsten und kraftvollsten, weil darin die Person sich am meisten bekundet. Sosehr jedoch der Verstand unser Leben erleuchtet, die Kraft der Seele drängt über jede Stufe der erschlossenen Lebenshöhe hinaus. Unser stärkstes Leben und reinstes Licht, unsere innerste Kraft sind persönlich-substantieller Natur. Die Lebensüberzeugungen haben ihren letzten lebendigen Grund im Personsein selber. Nur Leben erzeugt Leben. Menschliches Leben ist in allen seinen Sphären wesensmäßig erhelltes und geheimnisvolles Leben; das aber kraft seines inneren Grundes mehr erhellt als geheimnisvoll ist, und das kraft seines inneren Grundes nach immer höherer Erhellung strebt.

Die Diskussion um die Interpretation der Quantenphysik

Von Wolfgang Büchel S. J.

Während die Diskussion um die Interpretation der Quantenphysik sich heute meist im Rahmen vorwiegend philosophisch orientierter Veröffentlichungen vollzieht, brachten die Jahre 1952 und 1953 wieder einige interessante Beiträge zu diesem Thema in physikalischen Fachzeitschriften — eine kleine Erinnerung an die lebhafte Diskussion in der Zeit nach 1925/1926, dem Geburtsjahr der modernen Quantenphysik. Zwei philosophische Fragen stehen nach wie vor im Vordergrund:

a) Die Frage nach Determinismus oder Indeterminismus im anorganischen Bereich: Bedeutet die Unschärfebeziehung nur eine Grenze der Voraussagbarkeit oder einen realen Spielraum echter Unbestimmtheit des Naturgeschehens? Zur Begründung der letzteren Auffassung wird meist auf den *v. Neumann*schen Beweis für die Unmöglichkeit „verborgener Parameter" und auf die in die gleiche Richtung zielenden Überlegungen von *Heisenberg* über den „Schnitt" zwischen klassischer und quantenphysikalischer Beschreibung des Meßprozesses hingewiesen; vgl. Schol 27 (1952) 225 ff.

b) Die erkenntnistheoretische Frage, ob die quantenphysikalische Art der Naturbeschreibung mit einem erkenntnistheoretischen (kritischen) Realismus vereinbar sei oder nicht vielmehr zwangsläufig zu einer stärkeren Betonung des *subjektiven* Moments der Erkenntnis sei es in positivistischem, sei es in mehr idealistischem Sinn hinführe. Es ist das besonders von v. Weizsäcker herausgearbeitete Problem der *„Nicht-Objektivierbarkeit"* der Quantenphysik: Es erscheint unmöglich, die quantenphysikalische Naturbeschreibung auf eine „an sich", unabhängig vom erkennenden Subjekt existierende objektive Naturwirklichkeit zu beziehen; die Abhängigkeit vom erkennenden Subjekt scheint nicht nur für die Form, sondern auch für den Inhalt der quantenphysikalischen Naturbeschreibung konstitutiv zu sein. Vgl. Schol 28 (1953) 161 ff., vor allem 178 ff. — Das Problem ist nicht das gleiche wie bei der Relativitätstheorie, an die man vielleicht bei der Frage nach der Subjektivität der menschlichen Naturerkenntnis zunächst denken möchte. Denn nach der Relativitätstheorie sind zwar räumliche und zeitliche Größen, jeweils für sich betrachtet, vom Bewegungszustand des Beobachters abhängig und insofern subjektiv; aber diese subjektiven Bestimmungen lassen sich wenigstens mathematisch auf ein absolutes, objektives Relationsgefüge, die vierdimensionale Raum-Zeit-Welt, zurückführen und in diesem Sinn „objektivieren". Gerade diese Rückführung auf ein objektives Relationsgefüge scheint aber bei der Quantenphysik unmöglich zu sein. Erst die Beachtung dieses Unterschiedes macht es verständlich, daß gerade Einstein, der Begründer der Relativitätstheorie, sich im Namen der Objektivität der Naturerkenntnis gegen die übliche Interpretation der Quantenphysik wendet.

Die beiden Fragenkomplexe hängen eng miteinander zusammen: Stellt man sich auf den positivistischen, erkenntnistheoretischen Standpunkt, so hat es gar keinen Sinn mehr, nach einer hinter der erkenntnismäßigen Unberechenbarkeit verborgenen seinsmäßigen Bestimmtheit des Naturgeschehens zu fragen. Vertritt man umgekehrt einen erkenntnistheoretischen Realismus, so scheinen gewisse von *Einstein* aufgewiesene Zusammenhänge im quantenphysikalischen Formalismus selbst die Annahme eines verborgenen Determinismus ziemlich unvermeidlich zu machen; es erscheint also schon vom Physikalischen her schwer möglich, die Annahme eines realen Unbestimmtheits-Spielraums im Naturgeschehen mit einem realistischen erkenntnistheoretischen Standpunkt zu verbinden, wie es verschiedentlich versucht

wird. Wegen ihrer Bedeutung seien die infolge ihrer mathematischen Einkleidung in philosophischen Kreisen vielfach unbekannten Überlegungen Einsteins hier kurz wiedergegeben[1].

Das durch die Unschärfenbeziehung aufgeworfene Problem lautet bekanntlich (bei Voraussetzung einer realistischen Erkenntnistheorie): Ist das Meßresultat *sowohl* einer Orts- *als auch* einer Impulsmessung, die an einem mikrophysikalischen Teilchen vorgenommen wird, seinsmäßig eindeutig vorausbestimmt? Oder schärfer, da man diese beiden Messungen nicht gleichzeitig genau vornehmen kann: Wenn man an einem Teilchen nach Belieben eine Orts- bzw. Impulsmessung vornimmt, ist dann für jede dieser Messungen das Resultat seinsmäßig eindeutig vorausbestimmt? Zur Beantwortung dieser Frage betrachtet Einstein zwei Teilchen, die einmal in Wechselwirkung miteinander gestanden haben, sich aber dann wieder voneinander trennten und in keiner physikalischen Verbindung mehr miteinander stehen. Die Wechselwirkung war von der Art, daß die Quantenphysik für die getrennten Teilchen sowohl die *Summe* ihrer Impulse als auch Größe und Richtung ihres *Abstands* voneinander genau angibt; dagegen ist sowohl der Ort des *einzelnen* Teilchens, für sich allein betrachtet, wie auch sein Impuls völlig „unbestimmt". Wird nun an jedem Teilchen (einzeln) eine Impulsmessung vorgenommen, so muß die Summe der erhaltenen Werte den von der Quantenphysik für die Impulssumme angegebenen Betrag ausmachen (und würde es bei der praktischen Durchführung des Versuchs auch wirklich tun, wenn anders die Quantenmechanik überhaupt gültig ist); wird dagegen an jedem Teilchen (einzeln) eine Ortsmessung vorgenommen, so muß die Differenz der erhaltenen Koordinatenwerte den von der Quantenphysik für den Abstand der Teilchen vorausgesagten Wert ausmachen.

Einstein argumentiert nun folgendermaßen: Die Teilchen stehen in keinerlei physikalischem Zusammenhang mehr miteinander; ein Meßprozeß, den ich an dem einen Teilchen vornehme, wirkt also in keinerlei physikalischer Weise mehr auf den Zustand des anderen Teilchens ein. Wäre nun das Resultat etwa der Ortsmessungen seinsmäßig unbestimmt in der Art, daß es sich erst bei der tatsächlichen Vornahme der Ortsmessung zufällig entschiede, welches Resultat herauskommt, so könnte der von der Quantenphysik selbst behauptete streng gesetzmäßige Zusammenhang zwischen den Ortsmessungen nicht zustande kommen. Denn wenn etwa zuerst der Ort des Teilchens A gemessen wird, so wird durch den an A vorgenommenen Meßprozeß der Zustand des Teilchens B in keiner Weise verändert (kein physikalischer Zusammenhang zwischen den Teilchen!); d. h. das Resultat einer anschließend (oder auch gleichzeitig) an B vorgenommenen Ortsmessung ist nach wie vor rein vom Zufall abhängig. Wenn aber das Resultat beider Ortsmessungen rein vom Zufall abhängt, kann es nie zu einem streng gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen ihnen kommen. Infolgedessen muß man entweder entgegen aller physikalischen Erfahrung die physikalische Unabhängigkeit der Teilchen voneinander aufgeben und eine unmittelbare und zeitlose Fernwirkung zwischen ihnen annehmen, durch die im Augenblick der Ortsmessung an A der Zustand von B so verändert wird, daß jetzt das Resultat der Ortsmessung an B nicht mehr vom Zufall abhängt; oder man muß annehmen, daß bei beiden Teilchen schon vor jeder Messung das bei einer Ortsmessung herauskommende Resultat durch irgendwelche Eigenschaften eindeutig festgelegt war. Das gleiche gilt aber natürlich auch für die Impulsmessung. Infolgedessen bleibt nur die Wahl zwischen einer zeitlosen Fernwirkung und der Annahme, daß das Resultat *sowohl* der Orts- *als auch* der Impulsmessung schon bei jedem einzelnen Teilchen durch irgendwelche „verborgene Bestimmungsstücke" festgelegt

[1] Physical Review 47 (1935) 777 ff. — Das Problem der „verschränkten" Systeme wurde zwar schon in *dieser* Zeitschrift behandelt: Schol 28 (1953) 163 ff.; eine kurze Zusammenfassung dürfte dennoch nicht unangebracht sein.

ist[2]. (Diese einschränkende Formulierung erscheint notwendig; denn daß die Teilchen gleichzeitig einen bestimmten Ort und Impuls im eigentlichen Sinn besäßen, kann man aus anderen Gründen — vor allem wegen der experimentellen Beweise für die sog. Wellennatur der Teilchen — kaum annehmen. Man wird daher das Ergebnis von Meßprozessen im allgemeinen in der folgenden einschränkenden Form deuten müssen: Diejenigen verborgenen Parameter, die für das makrophysikalische Resultat — d. h. für die Lage eines Schwärzungspunktes auf einer Photoplatte, die Einstellung des Zeigers eines Meßinstruments usw. — des als „Ortsmessung" bezeichneten Prozesses verantwortlich sind, werden bei einer unmittelbar anschließend wiederholten „Ortsmessung" zu dem gleichen Resultat führen bzw. bei Vornahme einer andersartigen Messung — etwa des „Impulses" — deren Resultat in einer solchen Weise statistisch beeinflussen, wie es den Sätzen der Quantenphysik über die Beziehungen zwischen aufeinanderfolgenden Orts- und Impulsmessungen entspricht — wobei die „statistische" Beeinflussung im Sinn einer über einem determinierten Unterbau errichteten Statistik zu verstehen ist.)

Gibt man aber die Existenz verborgener Parameter für den von Einstein betrachteten Fall zu, so ist kein Grund ersichtlich, sie für andere Fälle zu leugnen; denn die Besonderheiten des Einsteinschen Falls beziehen sich lediglich auf die Beobachtungsanordnung, nicht auf den physikalischen Zustand der Teilchen.

Bohr lehnt in seiner Antwort an Einstein[3] wie dieser eine zeitlose Fernwirkung ab, stellt aber die erkenntnistheoretische Voraussetzung Einsteins, die Annahme einer „an sich" existierenden objektiven Naturwirklichkeit, mit dem Hinweis auf die Nicht-Objektivierbarkeit der quantenphysikalischen Naturbeschreibung in Frage. Hier setzt, von Einstein angeregt, die Arbeit eines amerikanischen Physikers *D. Bohm* ein[4], welche ein objektives, eindeutig determiniertes Elementarteilchen-Modell entwirft, das alle Ergebnisse der Quantenphysik liefert und so die verschiedentlich vertretene Auffassung von der grundsätzlichen inneren Widersprüchlichkeit eines derartigen Modells widerlegt. Bohm faßt die Elementarteilchen als Punkt-Korpuskeln auf, auf die außer den bekannten Kraftfeldern der klassischen Physik noch ein zusätzliches Kraftfeld einwirkt, das für die wellenhaften Erscheinungen verantwortlich ist. Punkt-Korpuskel und Wellenfeld sind also beide objektive Realitäten, und der Zusammenhang zwischen ihnen besteht in der „Führung" der Korpuskel durch das Wellenfeld. Ist zu einem beliebigen Zeitpunkt der Zustand des Wellenfeldes und die Lage der Korpuskel im Wellenfeld gegeben, so ist damit alles weitere Geschehen eindeutig festgelegt. Bei dem augenblicklichen Stand der Quantenphysik kann jedoch die Lage der Korpuskel im Wellenfeld nicht völlig eindeutig festgestellt werden; weiter ist zu beachten, daß jedes Meßinstrument

[2] *O. C. de Beauregard* nimmt zur Wahrung des Indeterminismus an, daß nicht die Messung an A unmittelbar auf B einwirke, sondern er läßt von der Messung an A einen zeitlich rückwärts gerichteten Einfluß auf die frühere Wechselwirkung zwischen A und B ausgehen, durch den B schon bei dieser Wechselwirkung so beeinflußt wird, daß die zu der späteren Messung an A gehörige Größe bestimmt und die andere unbestimmt wird. Eine solche Umkehr der zeitlichen Reihenfolge im Ursache-Wirkungs-Verhältnis erscheint vom philosophischen Standpunkt aus wohl noch weniger tragbar als die Annahme einer unmittelbaren Fernwirkung; um aber dem Gedanken Beauregards gerecht zu werden, muß man ihn im Zusammenhang der völligen Symmetrie zwischen Vergangenheit und Zukunft sehen, wie sie im Formalismus der Relativitätstheorie besteht und durch die jüngere Entwicklung der Quantenphysik auch in diese Eingang fand. Auf diesen auch philosophisch sicher nicht unerheblichen Fragenkomplex kann jedoch hier nicht eingegangen werden. Vgl. Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences 236 (1953) 1632.

[3] Physical Review 48 (1935) 696 ff.

[4] Physical Review 85 (1952) 166 ff.; 180 ff.; 89 (1953) 458 ff.

gleichfalls aus Korpuskeln mit ihren Wellenfeldern besteht und das Resultat einer Messung nach der Bohmschen Theorie u. U. nicht nur von dem zu beobachtenden Objekt selbst, sondern auch von der Lage der Korpuskeln des Meßinstruments in ihrem Wellenfeld abhängt, die ihrerseits wieder nur statistisch bekannt ist. So kommt es zur Unschärfenbeziehung als einer Grenze der Voraussagbarkeit des Naturgeschehens. Diese Grenze brauchte jedoch nicht absolut zu sein; es wäre denkbar, daß bei Raumdimensionen unter 10^{-13} cm, bei denen die gegenwärtige Quantenphysik ohnehin auf Schwierigkeiten stößt, Abänderungen der heutigen mathematischen Form der Wellengleichungen vorzunehmen wären, die eine genaue Bestimmung der Lage der Korpuskel gestatteten.

Eine große Wahrscheinlichkeit kann man dem Bohmschen Modell trotz seiner allseitigen mathematischen Durchführung allerdings wohl kaum zuschreiben. Einmal mit Rücksicht auf die *Aufspaltung des Wellenfeldes* beim Auftreffen auf Hindernisse, Durchgang durch Beugungsanordnungen usw. In diesen Fällen spaltet sich die Welle in mehrere auseinanderlaufende Teilwellen auf, und die Korpuskel läuft gesetzmäßig in eine dieser Teilwellen hinein. Was geschieht aber mit den übrigen Teilwellen? Bohm begnügt sich mit dem Hinweis, daß man für die Rechnung diese korpuskellosen Teilwellen außer acht lassen und so weiterrechnen kann, als ob die eine die Korpuskel mit sich führende Teilwelle allein da wäre. Das ist gewiß richtig, aber diese abgespaltenen Teilwellen stellen doch objektive Realitäten dar, wenn sie auch in keiner Weise mehr erkennbar und feststellbar sind; und da sich solche Abspaltungsprozesse seit Beginn der Welt in ununterbrochener Folge vollzogen hätten, müßte man neben der erkennbaren Welt der mit Korpuskeln verbundenen Wellen eine noch viel umfassendere „Schattenwelt" korpuskelloser und darum unerkennbarer Teilwellen als ebenso real annehmen — eine Annahme, die natürlich nicht experimentell widerlegt werden kann, aber doch keine allzu große innere Wahrscheinlichkeit besitzen dürfte.

Ein zweites: Im oben beschriebenen Fall der von Einstein betrachteten beiden Teilchen tritt nach der Bohmschen Theorie tatsächlich eine *zeitlose Fernwirkung* auf, ebenso in anderen, ähnlich gelagerten Fällen. Denn bei einer Impulsmessung etwa am Teilchen A wird nach Bohm durch die Einwirkung des Meßinstruments der Impuls von A in unkontrollierbarer Weise verändert, und das Meßresultat gibt diesen veränderten Impuls an. Damit nun trotzdem die Summe der Impulsmessungen an den beiden Teilchen stets den von der Quantenphysik vorgeschriebenen Wert ergibt, muß gleichzeitig auch der Impuls von B so verändert werden, daß eine anschließend an B vorgenommene Impulsmessung (die dann den Impuls von B nicht mehr verändert) das passende Resultat liefert. Diese Einwirkung von A auf B erfolgt mit unendlich großer Geschwindigkeit. Der unmittelbare Widerspruch zur Relativitätstheorie, nach der die Lichtgeschwindigkeit nicht überschritten werden kann, wird einstweilen nur dadurch vermieden, daß die Unmöglichkeit der genauen Feststellung der Lage der Korpuskel im Wellenfeld in hier nicht zu erörternder Weise eine Ausnützung dieser Fernwirkung zur Signalübermittlung und damit eine Feststellung der durch den Bohmschen Ansatz wieder eingeführten objektiven Gleichzeitigkeit unmöglich macht. Sollte diese Unmöglichkeit bei einer Modifikation der Quantenphysik hinfällig werden, so wäre, meint Bohm, vielleicht auch eine entsprechende Abänderung der Relativitätstheorie zu erwarten — eine nicht sehr befriedigende Antwort.

Eine Schwierigkeit der Bohmschen Auffassung finden manche Kritiker auch darin, daß das Wellenfeld, im Gegensatz zu den klassischen Kraftfeldern, nur auf „seine" zugeordnete Korpuskel und nicht auch auf andere, an der gleichen Stelle befindliche Korpuskeln wirkt, weiter darin, daß das Zusammenspiel der zu verschiedenen Korpuskeln gehörigen Wellenfelder im hochdimensionalen Konfigu-

rationsraum beschrieben werden muß. Aber das brauchte wohl nur zu bedeuten, daß hier eben ein neuartiger Typ von „Kraftfeldern" in der Physik auftritt, für dessen Darstellung der Konfigurationsraum ein ebenso geeignetes mathematisches Hilfsmittel ist wie in der klassischen Physik der „Phasenraum". Was den komplexen Charakter der Wellenfunktion betrifft, so würde Bohm wohl antworten, daß die Wellenfunktion in dieser Form wieder nur mathematisches Hilfsmittel zur Berechnung der eigentlich bedeutsamen reellen Größen sei[5].

Nicht lange nach Bohm nahm auch *de Broglie* zum Problem der Interpretation der Quantenphysik in verschiedenen Arbeiten Stellung, die später zusammen mit früheren einschlägigen Arbeiten de Broglies und Beiträgen von *J. P. Vigier* in Buchform erschienen[6]. Aus dem für das Problem und die Geschichte der Interpretation der Quantenphysik äußerst aufschlußreichen Inhalt des Buches kann hier nur einiges herausgegriffen werden: de Broglie weist darauf hin, daß er den gleichen Gedanken wie Bohm schon 1927 als Theorie der „onde-pilote" vorgetragen, dann aber fallen gelassen und sich, wenn auch mit Widerstreben, der allgemeinen „orthodoxen" Deutung der Quantenphysik angeschlossen habe, weil er befürchtete, letzten Endes mit der „onde-pilote" doch in Widerspruch zu experimentellen Gegebenheiten zu geraten. Ursprünglich hatte jedoch de Broglie eine etwas andere Auffassung vertreten, auf die er jetzt zurückkommen möchte. Denn wenn bei Bohm der Dualismus Korpuskel-Führungswelle als ein realer Dualismus aufgefaßt und die Führung der Korpuskel durch die Welle axiomatisch postuliert wird, so möchte de Broglie allein die Welle als real anerkennen und die Korpuskel durch eine Singularität der Welle, d. h. durch eine kleine Stelle extrem hoher Schwingungsweite ersetzen. Die „Führung" dieser Singularität durch die übrige Welle soll sich rein aus den Wellengleichungen ergeben, ebenso natürlich auch das Zusammenhalten der Singularität beim Auftreffen auf Hindernisse, Durchgang durch Beugungsanordnungen usw. Zur Ermöglichung der mathematischen Durchführung dieses Gedankens müßten die Wellengleichungen der Quantenphysik ein wenig abgeändert werden, so allerdings, daß diese Abänderungen nur in unmittelbarer Nähe der singulären Stelle, also in Größenordnungen kleiner als 10^{-13} cm wirksam würden. Lösungen solcher Gleichungen, die die erwünschte Singularität beschrieben, kann de Broglie wegen der großen mathematischen Schwierigkeiten dieses Problems noch keine angeben. Er konnte jedoch zeigen, daß dieser Ansatz, wenn er sich durchführen läßt, eine einfache Ableitung des bekannten Pauli-Prinzips liefert: Es wäre der mathematische Ausdruck der Tatsache, daß mehrere gleichartige Teilchen ebenso viele Singularitäten einer und derselben Welle darstellten.

Eine Frage könnte man gegenüber dieser Deutung der Quantenphysik aufwerfen: Soweit ersichtlich, werden die de Broglieschen Singularitäten im wesentlichen auf den gleichen Bahnen geführt wie die Bohmschen Korpuskeln; müßte dann im Fall der von Einstein betrachteten beiden Teilchen bei de Broglie nicht auch die gleiche zeitlose Fernwirkung auftreten wie bei Bohm?

J. P. Vigier weist in seinen Beiträgen u. a. darauf hin, daß eine ähnliche Dualität von diskreter Korpuskel und kontinuierlichem Feld, wie sie bei Bohm als reale Dualität aufgefaßt wird, auch in der allgemeinen Relativitätstheorie auftritt: Auch hier stehen metrisches Feld und felderzeugende materielle Masse nebeneinander, und die „Führung" der (kräftefreien) Masse auf den geodätischen Linien des Feldes wird axiomatisch postuliert. Es ist darum sehr verständlich, daß auch hier Be-

[5] Im wesentlichen dasselbe wie zu dem Bohmschen Ansatz ist zu der von *M. Renninger* — Zeitschr. f. Physik 136 (1953) 251 ff. — vorgeschlagenen Auffassung zu sagen, die bei folgerichtiger Durchführung auf den Bohmschen Ansatz hinausläuft.

[6] L. de Broglie, La physique quantique restera-t-elle indéterministe? Paris 1953, Gauthier-Villars.

mühungen im Gange sind, die materielle Korpuskel als Singularität des metrischen Feldes aufzufassen, deren Führung durch das Feld sich aus den Feldgesetzen ergibt. Am Ende solcher Bemühungen stände dann die Rückführung der Natur „à une substance unique, matérielle, descriptible géométriquement, dont les formes successives, en perpétuelle transformation, rendent compte de la prodigieuse diversité des phénomènes élémentaires“ [7].

Vom philosophischen Standpunkt aus ist noch die Begründung interessant, die de Broglie für seinen Standpunkt gibt. Auf die Frage, warum er sich so sehr um eine Neuinterpretation der Quantenphysik bemühe, wenn doch die übliche „orthodoxe“ allen physikalischen Anforderungen genüge, entgegnet er u. a.: „A cela, on peut d'abord répondre que le retour à des conceptions claires, cartésiennes, respectant la validité du cadre de l'espace et du temps, satisferait certainement beaucoup d'esprits.“ Denn von der „orthodoxen“ Interpretation gilt: „En effet, cette interprétation, ... aboutit logiquement à une sorte de ‚subjectivisme‘ apparenté à l'idéalisme au sens des philosophes et elle tend à nier l'existence d'une réalité physique indépendant de l'observateur. Or le physicien reste instinctivement, comme Meyerson l'a naguère fortement souligné, un ‚réaliste‘ et il a pour cela quelques bonnes raisons: les interprétations subjectivistes lui causeront toujours une impression de malaise et je crois que finalement il serait heureux de s'en affranchir.“ [8]

Wird bei de Broglie der korpuskulare Charakter der Elementarteilchen auf den wellenhaften zurückgeführt, so versucht der Bonner Theoretiker *W. Weizel*[9] das Umgekehrte: Gemäß seinem Ansatz gibt es in Wirklichkeit nur Korpuskeln; die Wellenerscheinungen treten erst bei der Betrachtung der durchschnittlichen Bewegung vieler Korpuskeln auf und sind von ähnlicher Natur wie die Schallwellen, die bei der Bewegung vieler Luftmoleküle entstehen. Weizel zeigt, daß sich die Wellengleichungen der Quantenphysik ergeben, wenn man die Elementarteilchen als Korpuskeln im Sinn der klassischen Mechanik auffaßt, die während ihres Fluges anhaltenden regellosen Störungen ausgesetzt sind. Die Natur dieser Störungen läßt Weizel offen und fordert nur, daß die Störungen im Mittel keinen Impuls übertragen und die Zahl und Art der Störungen von der Geschwindigkeit der fliegenden Teilchen unabhängig sei. Es könnte sich z. B. um die Einwirkung unbekannter und sonst unmerklicher, überall im Raum dicht verteilter Teilchen handeln, ähnlich etwa den hypothetischen Neutrinos; Weizel nennt sie in Anlehnung an gewisse Erscheinungen der Quantentheorie der Wellenfelder „Zeronen“.

Der Haupteinwand gegen die Weizelsche Deutung dürfte darin bestehen, daß Weizel bei seiner Ableitung der Wellengleichung von der Annahme ausgeht, daß sehr viele Elementarteilchen auf engem Raum zusammengedrängt sind, und zwar nicht unmittelbar, aber durch Vermittlung der Zeronen in Wechselwirkung miteinander stehen. Nur bei einer solchen Anhäufung vieler Teilchen hat nämlich die „Teilchenzahl pro Volumeneinheit“, die in der Weizelschen Ableitung eine wesentliche Rolle spielt, überhaupt einen physikalischen Sinn. Weizel glaubt zwar, es dürfe nicht allzu schwer sein, beim Übergang zur Betrachtung eines einzelnen Teilchens die Teilchenzahl pro Volumeneinheit durch die Anwesenheitswahrscheinlichkeit in dem betreffenden Volumen zu ersetzen und so den vollen Anschluß an die Quantenphysik zu gewinnen. Aber gerade dies erscheint fraglich, wie *L. Jánossy* in einer ungefähr gleichzeitig erschienenen Arbeit[10] gegenüber allen Versuchen dieser Art mit dem Hinweis auf die auch bei Einzelteilchen auftretenden Interferenzerscheinungen bemerkt. Der Gedanke Jánossys deckt sich mit früheren Ausführungen in dieser Zeitschrift[11], auf die darum verwiesen sei.

[7] A. a. O. 111. [8] A. a. O. 20. [9] Zeitschr. f. Physik 134 (1953) 264 ff.
[10] Annalen d. Physik 6. Folge 11 (1953) 323 ff.; bes. 335 f.
[11] Schol 28 (1953) 172 Mitte.

Aus der Einleitung Weizels zu seiner Arbeit ist noch zu erwähnen, daß für ihn eine „kausale Interpretation" der Quantenphysik mit ihrer Ableitung aus einem den Gesetzen der klassischen Physik unterliegenden Modell gleichbedeutend ist. Aus diesem Grund stellt für Weizel das Bohmsche Modell keine kausale Interpretation dar. Diese in Physikerkreisen nicht seltene einschränkende Bedeutung des Ausdrucks „kausale Interpretation" ist zu beachten, wenn bei Diskussionen über das Kausalitätsproblem unnötige Mißverständnisse vermieden werden sollen.

Der Arbeit Weizels waren ähnliche Untersuchungen von *Fényes*[12] vorausgegangen, in denen vor allem gezeigt wurde, daß eine Unschärfenbeziehung von der gleichen mathematischen Struktur wie in der Quantenphysik schon bei den Diffusionsvorgängen der klassischen Physik auftritt. Da der v. Neumannsche Beweis für die Unmöglichkeit einer deterministischen Interpretation der Quantenphysik gerade von diesem Formalismus der Unschärfenbeziehung ausgeht, müßte er folglich auch im Fall der Diffusionsvorgänge gelten; dort liegen aber sicherlich „verborgene Parameter" vor.

Jánossy faßt in seiner schon erwähnten Arbeit die Elementarteilchen wieder rein als Wellen auf, jedoch ohne die de Broglieschе Singularität. Er vertritt damit wohl im wesentlichen die gleiche Auffassung, wie sie *Schrödinger* in verschiedenen Aufsätzen[13] äußerte, ohne daß jedoch bisher eine mathematische Durchführung dieses Ansatzes gegeben werden konnte.

Blickt man zusammenfassend auf die besprochenen Arbeiten zurück, so kann man wohl sagen: Die verschiedentlich aufgestellte Behauptung von der grundsätzlichen inneren Unmöglichkeit und Widersprüchlichkeit jeder irgendwie gearteten deterministischen Interpretation der Quantenphysik ist vor allem durch die Ansätze von Bohm und de Broglie widerlegt. De Broglie erklärt darum mit Bezug auf das v. Neumannsche Argument: „M. v. Neumann ... a simplement montré que, si l'on admet les conceptions de base de l'interprétation purement probabiliste, on ne peut plus échapper à cette interprétation. Il y a donc là une sorte de cercle vicieux et le théorème de M. v. Neumann ne me paraît plus avoir la portée que je lui attribuais moi-même dans ces dernières années." [14]

Anderseits zeigen die beschriebenen Versuche deutlich die Schwierigkeiten, die sich einer „objektivierten" Interpretation der Quantenphysik entgegenstellen. Man muß daher fragen, ob sich die Forderung nach einer objektivierbaren Naturbeschreibung wirklich zwangsläufig aus einem realistischen erkenntnistheoretischen Stand-

---

[12] Zeitschr. f. Physik 132 (1952) 81 ff.; vgl. auch Naturwissenschaften 39 (1952) 568.

[13] Vgl. z. B.: Was ist ein Elementarteilchen? Endeavour Bd. IX, Nr. 35, Juli 1950; Unsere Vorstellung von der Materie, in L'homme devant la science, Neuchâtel 1952, Ed. Baconnière; Are there quantum jumps? British Journal for the Philosophy of Science, 3 (1952) Nr. 10 u. 11.

[14] A. a. O. 18. — Es ist allerdings zu beachten, daß bei den betrachteten Gegenbeispielen zu dem v. Neumannschen Argument die für ein im quantenphysikalischen Sinn „unbestimmtes" Meßresultat entscheidenden Parameter u. U. nicht in dem zu beobachtenden Objekt selbst, sondern im Meßinstrument liegen. Das ist für die grundsätzliche Frage nach Determinismus oder Indeterminismus belanglos; es führt jedoch bei dem von Einstein betrachteten Gedankenexperiment und allgemein bei „verschränkten" Systemen auf Fernwirkungen mit Überlichtgeschwindigkeit, und darum folgerten wir oben im Anschluß an die Einsteinschen Überlegungen, daß die entscheidenden Parameter Bestandteile des atomaren Gebildes selbst seien. Dem scheint zu widersprechen, wenn Weizel daran festhält, daß durch die v. Neumannschen Überlegungen der Satz bewiesen sei: „Mit der Quantentheorie steht in Widerspruch, daß die Vorgänge an einem atomaren System sich als gesetzmäßig determinierte Veränderungen an verborgenen Parametern beschreiben lassen, welche Eigenschaften des Systems selbst sind." Darauf dürfte zu

punkt ergibt. Uns scheint, nein. Denn ein gleiches Nicht-Objektivierbarkeits-Problem scheint uns schon bei der menschlichen Gotteserkenntnis vorzuliegen. Nicht-Objektivierbarkeit bedeutet, daß die von verschiedenen Standpunkten aus gewonnenen Teilbeschreibungen eines und desselben Objekts sich nicht zu einer Gesamtbeschreibung zusammenfügen lassen, sondern sich gegenseitig ausschließen. Dasselbe liegt aber auch bei der Übertragung der aus dem geschaffenen Bereich gewonnenen Begriffe, etwa der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, auf Gott vor, die zwangsläufig zum Widerspruch, z. B. zwischen unendlicher Gerechtigkeit und unendlicher Barmherzigkeit, führt, wenn nicht der Korrekturfaktor der Analogie eingeschaltet wird. Ein gleicher Korrekturfaktor dürfte aber auch bei der Erkenntnis der Mikrowelt erforderlich sein, wenn man bedenkt, daß wir auf das mikrophysikalische Einzelteilchen Begriffe anzuwenden versuchen, die an der Makrowelt, d. h. bei der Betrachtung des Durchschnittsverhaltens eines riesigen Kollektivs solcher Einzelteilchen gewonnen sind. Von daher ist es durchaus zu erwarten, daß sich diese Begriffe auf die Wirklichkeit der Mikrowelt nur mehr analog anwenden lassen bzw. daß ihre univoke Verwendung, wie sie der quantenphysikalischen Naturbeschreibung zugrunde liegt, zu den Widersprüchen der Nicht-Objektivierbarkeit führen muß. Unter dieser Rücksicht erscheint die Forderung de Broglies nach „conceptions claires, cartésiennes" in ähnlichem Licht wie die entsprechende Forderung des Rationalismus hinsichtlich der Gotteserkenntnis.

Der skizzierte Gedanke, auf den Verf. schon früher hinwies[15], wird ausführlich von *F. Selvaggi*[16] herausgearbeitet. Selvaggi kennt allerdings die analogia attributionis nur in der Form der attributio extrinseca und kommt infolgedessen zu ihrer Abwertung gegenüber der analogia proportionalitatis, obwohl doch wegen der kausalen Begründung der Makrophysik in der Mikrophysik sicher auch eine analogia attributionis intrinsecae zwischen den mikrophysikalischen „verborgenen Parametern" und den entsprechenden makrophysikalischen Bestimmungsstücken „Ort", „Impuls", „Energie" usw. bestehen dürfte. Davon abgesehen kann man Selvaggi nur zustimmen und so in dem Analogie-Charakter der Erkenntnis der Mikrowelt die realistische Lösung des Nicht-Objektivierbarkeits-Problems sehen. Allerdings wird dann zu untersuchen sein, ob nicht in gewissen Beweisgängen naturphilosophischer Art eine Univozität der Naturerkenntnis vorausgesetzt wird, die von hier aus nicht mehr vertretbar erscheint. Für die Beantwortung von Einwänden ergibt sich als Folge dieses Analogie-Charakters eine ähnliche Situation

antworten sein: v. Neumann wollte ausdrücklich auch die Annahme ausschließen, daß der statistische Charakter der Quantenphysik in der Unkenntnis des genauen Zustands des Meßinstruments begründet sei; vgl. J. v. Neumann, Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik, Berlin 1932, VI 3, S. 233. (Verf. hat in einer früheren Arbeit — Scho 27 [1952] 237 f. — diesen Teil der Überlegungen v. Neumanns irrtümlicherweise noch für zwingend gehalten.) Der Grundgedanke des versuchten Beweises ist der gleiche wie an der voraufgehenden Stelle des v. Neumannschen Buches (IV 2, S. 171), die sich ausdrücklich gegen die Möglichkeit verborgener Parameter wendet: Es wird vorausgesetzt, daß hinsichtlich des Determinismus-Problems die quantenphysikalische Wellenfunktion die beste grundsätzlich mögliche Charakterisierung des Zustandes eines materiellen Gebildes (Meßobjekt oder Meßapparat) darstelle. Gerade das ist aber die entscheidende Frage bei der Diskussion um die Interpretation der Quantenphysik, und da diese Grundvoraussetzung v. Neumanns durch das Bohmsche Modell eklatant widerlegt wird, kann der g a n z e Beweis jedenfalls in seiner vorliegenden Form nicht als zwingend anerkannt werden. — Vgl. auch im Text den letzten Satz des übernächsten Abschnitts.

[15] Scho 28 (1953) 161; 179 ff.

[16] Le rôle de l'analogie dans les théories physiques, in: Actes du XI° Congrès International de Philosophie vol. VI, Amsterdam/Louvain 1953, 138 ff.

wie in der Gotteslehre: Es kann nicht mehr die positive Lösung der in einem Einwand formulierten Schwierigkeit verlangt werden, sondern es muß u. U. der Aufweis genügen, daß der vorgebrachte Einwand bei Berücksichtigung des Analogie-Charakters der verwendeten Begriffe usw. nicht unbedingt schlüssig ist.

Abschließend ist noch ein Einwand zu erwähnen, den *R. Haag*[17] gegen die Annahme eines objektiven, subjekt-unabhängigen Zustandes mikrophysikalischer Gebilde erhebt. Haag weist zunächst auf Schwierigkeiten hin, die entstehen, wenn man dem „Ort" eines Teilchens einen objektiven, von der Vornahme einer Ortsmessung unabhängigen Sinn zuschreibt; gerade darum betonten wir aber oben, daß der makrophysikalische Begriff „Ort" auf die mikrophysikalischen Parameter, die das Resultat einer Ortsmessung bestimmen, nur im analogen, nicht im univoken Sinn angewandt werden kann. Haag untersucht weiter, was sich aus den folgenden beiden allgemeineren Annahmen über die Objektivität mikrophysikalischer Zustände mathematisch ableiten läßt:

a) „Jedes System einer Gesamtheit" (von Systemen) „befindet sich zu einem bestimmten Zeitpunkt in einem und nur einem Zustand, der durch die Werte irgendwelcher Variablen, die wir kollektiv mit ξ bezeichnen, charakterisiert wird.

b) Macht man an einem System im Zustand ξ irgendein Experiment, so soll der Ausgang (ob statistisch oder determiniert) durch ξ allein bestimmt sein (Vollständigkeitsforderung)."

Haag kommt zu dem Ergebnis: „Die kleinste Mannigfaltigkeit der objektiven Zustände eines Systems, die mit der Vollständigkeitsforderung in Einklang ist, ist die Gesamtheit aller Wellenfunktionen." Das bedeutet also: Es muß wenigstens ebenso viele objektive Zustände des Systems geben, als es verschiedene Formen der Wellen- (Zustands-) Funktion gibt, und die mathematischen Beziehungen zwischen diesen verschiedenen objektiven Zuständen müssen den mathematischen Beziehungen zwischen den Wellenfunktionen wenigstens entsprechen.

Soweit bedeutet dies eigentlich nichts wesentlich Neues; denn daß die mathematischen Strukturen der Zustandsfunktion in irgendeiner Form Abbilder der mathematischen Struktur der Wirklichkeit sein müssen, folgt schon aus der experimentellen Bestätigung der quantenphysikalischen Naturbeschreibung. Zu weitgehend dagegen erscheint es uns, wenn Haag daraus schließt: „Es gibt (im wesentlichen) eine einzige Möglichkeit, die Vorstellung objektiver Zustände des Einzelsystems im Sinn der Forderungen a) und b) in der Quantenmechanik aufrechtzuerhalten. Diese Möglichkeit: die Auffassung von „ψ" (der Wellenfunktion) „als objektivem Ausdruck für den Systemzustand, ist bereits häufig diskutiert worden. Sie führt zu Schwierigkeiten, wenn man die Wechselwirkung zweier Systeme in Betracht zieht"; hier weist Haag auf die Heisenbergsche „Schnitt"-Überlegung (vgl. Schol 27 [1952] 229) und auf das eingangs beschriebene Einsteinsche Gedankenexperiment hin. Haag fügt noch hinzu: „Man kann sich natürlich beliebig viele umfassendere Zustandsmannigfaltigkeiten ausdenken, doch besteht dazu im Rahmen unserer Forderungen kein Anlaß, und es wird nichts dadurch gewonnen."

Wird wirklich nichts gewonnen? Eine umfassendere Zustandsmannigfaltigkeit ist doch eine solche, deren Zustände außer den in der Wellenfunktion abgebildeten Strukturen noch weitere Strukturen, eben „verborgene" Parameter besitzen, und gerade diese verborgenen Parameter dürften, wie oben ausgeführt, die Lösung der Einsteinschen Schwierigkeit und auch des Heisenbergschen „Schnitt"-Einwands bringen (denn wenn man bei der Schnitt-Überlegung auch schon im quantenphysikalisch beschriebenen Teil des Meßprozesses verborgene Parameter annimmt, so ist der Schnitt zwischen der quantenphysikalischen und der klassischen Teilbeschreibung *nicht* die Stelle, an der die Parameter *wirksam* sind, sondern lediglich die Stelle, an

[17] Zeitschr. f. Naturforsch. 8a (1953) 13ff.

der sie in die *Beschreibung* des Meßprozesses aufgenommen werden; bei dieser Auffassung hat aber die willkürliche Verschiebbarkeit des Schnitts nichts Befremdliches mehr).

Weiterhin dürfte es auch noch wesentlich verschiedene Möglichkeiten geben, die Auffassung der Zustandsfunktion als Ausdruck des objektiven Systemzustands durchzuführen: Die Bohmsche, die de Broglieschе und die Weizelsche Auffassung (letztere im Fall großer Teilchendichte) sind doch wohl — in ontologischer Hinsicht — wesentlich voneinander verschieden, und trotzdem bringt bei ihnen allen die Zustandsfunktion objektive Züge der mikrophysikalischen Wirklichkeit, wenn auch nicht alle, zum Ausdruck. Infolgedessen erscheint es jedenfalls nicht als bewiesen, daß nicht auch noch andere Arten objektiver Zustände möglich sind, deren Strukturen denen der Zustandsfunktion entsprechen, die aber die Schwierigkeiten vermeiden, die den erwähnten Modellen anhaften. Allerdings ist es sehr wahrscheinlich, daß eine explizite Beschreibung dieser Zustände andere begriffliche Hilfsmittel erfordern würde, als sie unserer von der makrophysikalischen Erfahrung ausgehenden Begriffsbildung zur Verfügung stehen, und daß in diesem Sinn die Wiedereinführung einer objektiven Naturbeschreibung unmöglich ist.

Die Konkordanz „Veritatis et sobrietatis verba loquor", ein Werk des Benedikt von Asinago O. P. oder des Thomas von Sutton O. P.?

Von Franz Pelster S. J.

Im Jahre 1913 hat P. Mandonnet[1] auf die Bedeutung der seit Échard in Vergessenheit geratenen Konkordanzen zur Lehre des hl. Thomas nachdrücklich hingewiesen. Sie stellen scheinbare oder wirkliche Gegensätze im Sentenzenkommentar und in der Summa einander gegenüber, suchen diese zu erklären und eröffnen damit einen Einblick in die Lehrentwicklung des Heiligen und die Auffassungen, die man im 13. Jahrhundert darüber hatte. Es sind für diese älteste Zeit drei: 1. *Die Concordantia dictorum Thomae.* Sie gibt sich als ein freilich unvollendetes Schriftchen aus der letzten Lebenszeit von Thomas aus. Mandonnet[2] weist sie dem Thomas von Sutton zu. Sie ist in den Werken des Heiligen oftmals gedruckt. Ein fehlendes Stück wurde von G. F. Rossi[3] nach Cod. lat. 14546 der Pariser Nationalbibliothek und von F. Pelster[4] nach Cod. 238 der Bibliothek Ste Geneviève Paris herausgegeben. 2. An zweiter Stelle stehen die *Articuli, in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis dixit.* Die Schrift ist anonym, in England vor 1300 verfaßt[5]. In

[1] Premiers travaux de polémique thomiste: RevScPhTh 7 (1913) 245—255.

[2] A. a. O. 252—255.

[3] Il Codice latino 14546 della Biblioteca Nazionale di Parigi con gli Opuscoli di San Tommaso, Piacenza 1952, 55—59.

[4] Die Concordantia dictorum Thomae: Greg 4 (1923) 102—105. Schon vorher wurde in der Ausgabe von Vives dieses Stück hinzugefügt.

[5] Für englischen Ursprung spricht, daß gerade die besten Hss direkt oder indirekt in England ihre Heimat haben. Vgl. auch den spezifisch englischen Ausdruck „in pede" statt „in solutione", worüber Näheres im Folgenden.

neuester Zeit hat sie in R. A. Gauthier[6] einen sorgfältigen Herausgeber gefunden. 3. Zeitlich die letzte Schrift ist die Konkordanz „Veritatis et sobrietatis verba loquor". Der Prolog der bisher ungedruckten Schrift findet sich bei Quétif-Échard[7]. Sie setzt die beiden ersten Schriften voraus. Mandonnet[8] sieht in ihr ein Werk des Benedikt von Asinago der um 1320 Magister in Paris war und 1339 als Bischof von Como starb. Ich selbst sah in „Veritatis et sobrietatis" ein Werk des Engländers Thomas von Sutton und schloß die Kandidatur Benedikts hier und auch für „Pertransibunt plurimi" aus, ohne jedoch damit zumal bei französischen Gelehrten Anklang zu finden[9]. Mandonnet[10] antwortete mit einem „inadmissible". Auch Grabmann[11] nahm die These nicht an. Und noch jüngst sagt R. A. Gauthier[12]: La concordance „Veritatis" que tout le monde, en dehors de lui, attribue à l'italien Benoît d'Asinago. Grabmann[13] scheint zufolge der letzten Auflage des großen Werkes über die Schriften des hl. Thomas einige Zweifel zu haben. Wir können uns so zwei Fragen stellen. 1. Kann Benedikt der Verfasser von „Veritatis" sein? 2. Ist Thomas von Sutton der Verfasser?

I.

Zur ersten Frage. Im Stamser Katalog[14] und ebenso in dem von ihm abhängigen fortgeführten Katalog des Laurentius Pignon[15] wird Benedikt mit keinem Werk erwähnt; nur Thomas von Sutton wird in beiden Katalogen ein Liber de concordia librorum Thomae zugeschrieben[16]. Obgleich bis heute eine große Anzahl von Hss des „Pertransibunt"[17] und auch „Veritatis"[18] bekannt ist, findet sich in keiner

[6] Les Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis: RechThAncMéd 19 (1952) 300—314.

[7] Scriptores Ordinis Fratrum Praedicatorum 1, Paris 1719, 732f.

[8] Premiers travaux 248—252. Mandonnet beruft sich auf Échard, der freilich anfangs zwischen Benedikt und Sutton schwankt, später aber in Script. Ord. Praed. 1, 595 sagt: Si quis tamen coniecturae locus, attenta notitia, quam dat Leander ‚primum' ‚Pertransibunt' illi (Benedicto) libens darem. Sed peritioribus satius est arbitrium permittere. Für den Verfasser von „Veritatis" verweist er auf die Artikel Anonymi.

[9] F. Pelster, Thomas von Sutton, ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre: ZKathTh 46 (1922) 233—236.

[10] La Canonisation de Saint Thomas d'Aquin, Mélanges Thomistes (Bibl. Thom. 3), Le Saulchoir, Kain 1923, 46 Anm. 4.

[11] Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit: Mittelalterliches Geistesleben 2, München 1936, 452—465.

[12] Les Articuli: RechThAncMéd, 19 (1952) 277.

[13] Die Werke des hl. Thomas von Aquin, (Beitrag PhThMA 22) 3. Aufl., Münster 1949, 411.

[14] H. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens: ArchLitKG MA 2 (1886) 226—240.

[15] G. Meersseman, Laurentii Pignon Catalogi et Chronica, (Mon. Ord. Fr. Pr. Historica, 18) Romae 1936, 21—33. — Th. Käppeli, Benedetto di Asinago da Como († 1339) [ArchFrPraed 11 (1941) 91] weist auf eine Determinatio de visione beatifica hin, die heute verschollen ist. In betreff von „Pertransibunt" enthält er sich des Urteils.

[16] Archiv 233 n. 58; Pignon 31 n. 91.

[17] Grabmann, Hilfsmittel 460. Außerdem Paris, Ste Geneviève 238, Paris Nat. 14546, Paris Nat. 14550, Cambridge Gonville Caius College 122 (59), Oxford Magdalen College 217, Leipzig Univ. 478., Münster Univ. 164 (Ständer 199), Frankfurt Stadtbibliothek Praed. 124 und wahrscheinlich noch andere.

[18] Nach Grabmann a. a. O. 457: Paris Nat. 14550, Florenz Naz. E. 5.532, Wien Nat. 1468, außerdem Münster Univ. 164 (199) und nach Gauthier, Articuli 277 Le Mans Stadtbibl. 231 und Paris Univ. 198. Bei dem völligen Fehlen anderer Zeug-

Benedikt als Verfasser genannt. Das älteste Zeugnis für Benedikt als Verfasser irgendeiner Konkordanz haben wir in der Cronica magistrorum generalium ordinis fratrum predicatorum des Cod. 1999 der Universitätsbibliothek Bologna (saec. 15). Sie ist von G. Borsellis verfaßt und bis wenigstens zum Jahre 1496 fortgeführt. Es heißt dort f. 109^{r}: Floruit hoc tempore vir profunde scientie et subtilis ingenii fr. Benedictus Cumanus, qui assignatus fuit Parisius hoc anno ad legendum sentencias, provintie Lombardie. Dazu von anderer Hand des 15./16. Jahrhunderts der Nachtrag: Hic postmodum fuit episcopus Comensis et primus edidit Concordantias dictorum b. Thome, quas iuvenis vidi in conventu Comensi. Recht wahrscheinlich stammt dieser Nachtrag von Leander Alberti, der, selbst Bologneser, lange Jahre zur Zeit Borsellis in Bologna lebte und schriftstellerte. Er gab 1517 in Bologna sein Werk De viris illustribus ordinis Praedicatorum heraus. Er ist der erste, der Benedikt mit einer Konkordanz einführte. Da er im selben Konvent von St. Domenico wohnte, aus dem die Hs der Cronica stammt und natürlich geschichtlich stark interessiert war, so ist es fast sicher, daß er die Hs kannte. Da er auch das Wort primus gebraucht, so liegt es zum mindesten nahe, daß er Verfasser des Nachtrags ist. Wir haben auf jeden Fall in diesem Nachtrag das älteste bisher bekannte Zeugnis für Benedikt als Verfasser einer Konkordanz.

Welche ist aber gemeint? Fragen wir die Quellen. Tholomeus de Lucca[19] sagt: Item (Thomas) dicitur fecisse Concordia⟨m⟩ dictorum suorum. Es kann nur „Pertransibunt" gemeint sein; denn „Veritatis" ist auf den ersten Blick als nicht von Thomas selbst verfaßte Schrift zu erkennen, während „Pertransibunt" immer und immer sich als Eigentum von Thomas bezeugt. Concordancia dictorum ist aber der Titel der Schrift, die der Verfasser des Nachtrags bei Borselli gesehen hat. Manche Hss, wie Cod. 478 der Leipziger Universitätsbibliothek, Cod. 491 der Stadtbibliothek Brugge, Cod. 217 des Magdalen College Oxford, haben überhaupt keinen Titel. Dies wird das Ursprüngliche sein. Wenn Thomas Verfasser war, so wird er seiner unvollendeten Schrift noch keinen Titel gegeben haben. Cod. Ste Geneviève 238 Paris (saec. 14 in.) dagegen hat f. 215^{v} nach: Expliciunt fallacie fratris Thome, Incipit tractatus de concordancia *dictorum* Thome. Die fortlaufende gleichzeitige Seitenüberschrift lautet Concordancia — *dictorum* Thome. Es ist die gleiche Fassung wie bei Tholomeus und in der vom Annotator der Cronica in Como gesehenen Hs. Am 6. Juli und 23. August 1387 verfaßte die theologische Fakultät der Pariser Universität ein Dekret gegen Johannes von Monteson O. P.[20]. Es heißt in ihm: Et idem S. Thomas in tractatu de *Concordia quorundam dictorum* suorum, qui incipit „Pertransibunt multi et multiplex erit sententia" in fine prologi sui supplicat. Der zum Teil von Jakob von Soest 1394—1396 in Prag geschriebene Cod. 164 (Ständer 199) der Universitätsbibliothek Münster hat zu Schluß von „Pertransibunt" f. 81^{v}: Plures autem *Concordancias de dictis suis* non fecit sanctus Thomas. Sed subscribuntur alie complete per alium. Es folgen die ‚Articuli' und ‚Veritatis et sobrietatis' (ohne Prolog). Cod. Vat. Urbin. 215 (saec. 15) hat den Titel: Retractationes sive *Concordancie* quorundam *dictorum* sancti Thome de Aquino, que vel repugnantia vel minus intelligibilia videbantur. Frankfurt Stadtbibliothek Cod. Praedic. 124 (saec. 15) f. 166^{r} schreibt: Declaratio Beati Thomae dictorum, in quibus videtur sibi contradicere in diversis: ‚Pertransibunt plurimi'. In Wien Dominikaner Cod. 271

---

nisse für Benedikt als Verfasser einer Konkordanz ist diese Nachricht von vornherein recht fragwürdig. Der ‚Jüngling' hat eine Konkordanz gesehen mit einem Vermerk in bezug auf Benedikt als Verfasser oder nur als Besitzer, wie er gerade bei den Mendikanten häufig sich findet etwa: Hic liber oder tractatus est fratris Benedicti Cumani?

[19] Historia Ecclesiastica L. 23 c. 14 ed. Muratori Scr. rer. It. 11, 1172.

[20] Denifle-Chatelain, Chart. Univ. Paris 3, 492 n. 1559.

(saec. 15) liest man f. 241ᵛ: Incipit opus sancti Thome de Aquino, ubi *concordat dicta* in Summa et in scriptis.

Von besonderer Wichtigkeit ist Cod. 14546 der Pariser Nationalbibliothek (saec. 13/14), der von G. F. Rossi[21] aufs genaueste beschrieben ist. Er enthält „Pertransibunt" und die „Articuli". Ein Leser oder Annotator gibt für „Pertransibunt" in den Seitenüberschriften den Titel Retractationes sive *Concordancia dictorum quorundam* sancti Thome de Aquino; ein anderer schreibt vor 1323 f. 71ᵛ am Kopf der Seite: Retractationes fratris Thome usque ad libellum de entium quiddidate[22]. Das Zeugnis gilt unbedingt für „Pertransibunt", wenn Rossi auch übersehen hat, daß der letzte Teil dieses Stückes die „articuli" enthält. Das älteste Inhaltsverzeichnis der Hs hat: Liber retractationum fratris Thome. Das Wort Concordancia könnte allenfalls noch den Zweifel zulassen, ob die Schrift Thomas selbst zugeteilt werde; Retractationes, das auch in anderen Hss gebraucht wird, schließt diesen Zweifel aus.

Was ergibt sich aus dieser Zusammenstellung?

1. Keine bisher bekannte Hs nennt Thomas von Sutton, der nach Mandonnet und Grabmann der Autor von „Pertransibunt" sein soll, als Verfasser.

2. Mehrere Hss, besonders Cod. 14546 der Pariser Nationalbibliothek und Cod. Ste Geneviève Paris 238 (beide zu Anfang des 14. Jahrh.), bezeichnen den frater Thomas als Verfasser. Bei der fortwährenden Selbstbezeugung kann nur Thomas von Aquino gemeint sein.

3. Der Titel Concordantia dictorum Thome stimmt genau überein mit dem, was der iuvenis annotator (Leander Alberti) in der Hs von Como gesehen hat: Edidit *Concordantias dictorum* beati Thome. Daß diese gemeint ist, wird noch durch das „primus edidit" bestätigt. „Veritatis et sobrietatis" setzt im ganzen ersten Teil „Pertransibunt" voraus[23]. Wenn also Benedikt Verfasser einer Konkordanz wäre, so könnte es nur „Pertransibunt" sein, das freilich schon vor 1323, den Jahren, in denen Benedikt als Magister regens tätig war, als Werk von Thomas bezeugt ist.

Benedikt von Asinago schaltet daher als Verfasser von „Veritatis" vollständig aus; es liegt für ihn auch nicht die Spur eines Zeugnisses vor. Damit ist der Weg für die weitere Untersuchung frei gemacht.

II.

Für das Ende des 13. oder den Anfang des 14. Jahrhunderts kommt nur die Konkordanz „Veritatis" in Betracht. Die Artikel „in quibus frater Thomas melius dixit in Summa quam in Scriptis" können nicht Concordantia genannt werden. Sie sind eine reine Gegenüberstellung ohne jeden Versuch der Konkordierung. Im Stamser Katalog wird, wie schon gesagt, einzig und allein Thomas Sutton eine Konkordanz zugeschrieben: n. 86. Fr. Thomas de Suton scripsit librum de concordia

[21] Il Codice Latino 14546 della Biblioteca Nazionale di Parigi con gli Opuscoli di San Tommaso, Piacenza 1952, 41—86.

[22] A. o. O. 60 f., 86

[23] Der Verfasser von „Veritatis" hat selbst seinem Werke den Titel gegeben. Der Schluß lautet wenigstens in den Hss von Florenz, Münster, Wien: Hec igitur sunt que prout ad presens occurrebat de concordancia C. articulorum ad librum sententiarum pertinencium dicta sunt ... Münster hat leicht gekürzt, behält aber den Titel. Wien hat den einen oder anderen Fehler des Schreibers oder Lesers. Als Überschrift hat Florenz: Concordia contradiccionum fratris Thome in scripto Sententiarum cum Summa et aliis suis Quaestionibus; Wien schreibt: Hic incipiunt Concordancie dictorum fratris Thome in summa et in aliis operibus. Das hier allein auftretende dictorum erklärt sich ungezwungen aus der Erinnerung an den geläufigen Titel von „Pertransibunt". Münster ist ohne Aufschrift.

librorum Thome[24]. Zu beachten ist ‚librorum' anstatt ‚dictorum'. „Pertransibunt" berücksichtigt nur das erste Buch, „Veritatis" alle vier Bücher. Die Concordia ist ein liber. „Pertransibunt" umfaßt in der weitläufig gedruckten Kleinquartausgabe von Lethielleux ganze 30 Seiten, die in dem ebenfalls weitläufig geschriebenen Codex von Ste Geneviève auf 6 Seiten zusammenschrumpfen. Das ist eher ein Traktat als ein liber. Cod. Münster 164 (199), der eng geschrieben und mit Abkürzungen gespickt ist, zählt abgesehen von der hier fehlenden Einleitung 25 Seiten. Das ist schon eher ein liber.

Das Ergebnis ist also: Es gibt nur eine Konkordanz, die den Angaben des Stamser Katalogs entspricht, nämlich jene „Veritatis et sobrietatis".

Noch stärker sprechen die inneren Gründe. Ein erstes Anzeichen: „Veritatis" folgt in der Ordnung zuerst „Petransibunt" und vom zweiten Buch an den „Articuli". Nun sind die „Articuli" in England entstanden. Denn sie gebrauchen immer wieder an Stelle von Responsio oder Solutio, wie es auf dem Kontinent allgemein Brauch ist, die typisch englische Form in pede[25]. Im England dieser Zeit ist sie recht häufig. Bis jetzt kenne ich kein Werk eines Kontinentalen mit dieser Formel. Wir sind noch in der Frühzeit, da die „Articuli" noch wenig verbreitet sind; es ist daher wahrscheinlich, daß auch der Benutzer ein Engländer ist.

Ferner beginnt unsere Konkordanz mit einem Preis der Wahrheit: Veritatis et sobrietatis verba loquor. Das ist bis Sutton die oftmals vorkommende Eingangsform: Contra pluralitatem formarum beginnt: „Quoniam sanctum est honorare veritatem prae ceteris amicis." Die Widerlegung des Robert Cowton schreibt: „In questionibus difficilibus ad theologiam pertinentibus varie sunt opiniones veritati repugnantes." Das Correctorium „Quare" beginnt: „Quare detraxisti sermonibus veritatis." De produccione forme substancialis ist geschrieben „ad veritatis manifestacionem". In den Abhandlungen wird das Wahrheitsmotiv oft angedeutet[26]. Mandonnet[27] meinte nun, das sei für einen Dominikaner, dessen Wahlspruch Veritati sei, etwas ganz Gewöhnliches. Er hat aber übersehen, daß es sich hier um die Gewohnheit handelt, die veritas in dem Einleitungswerk einer Schrift zu bringen, und hat vergessen, kon-

[24] Meersseman a. a. O. 66 n. 86 in seiner verbesserten Ausgabe des Stamser Katalogs.

[25] In einer Anmerkung des Artikels Thomas von Sutton und das Correctorium „Quare detraxisti" [Mélanges A. Pelzer 1947, 448 Anm.] hatte ich ohne nähere Untersuchung der ganzen Überlieferung den Ausdruck „in pede" als Zeugen für den englischen Ursprung von „Veritatis" in Anspruch genommen. Gauthier macht geltend, in den Hss von Le Mans, Paris Nat. 14550 und Paris Univ. 198 sei der Terminus nicht „in pede", sondern „in positione". (Les articuli 277 Anm. 15). Meine Behauptung gründete sich auf Cod. 164 (St. 199) der Universitätsbibliothek Münster, der zwar großenteils von Jakob von Soest in Prag 1394—1396 geschrieben ist, aber seiner ganzen Zusammensetzung nach großenteils direkt oder indirekt von einer englischen Hs abstammt. In dieser Hs ist zwar der gewöhnliche Ausdruck „in positione", mehrfach aber auch *unzweideutig* „in pede", so f. 85^{rb} (2mal), f. 86ra, f. 86^{vb}, 87ra, 88va usw. Falls die Behauptung Gauthiers sich auf die Durchsicht des ganzen Textes der Hss stützt, gebe ich gern zu, daß „in pede" eine Eigentümlichkeit der Vorlage Jakobs ist, die „in positione" oft beibehielt, aber mehrfach dafür das dem Schreiber der Vorlage geläufigere „in pede" einsetzte. Oder ist es so, daß kontinentale Hss das ihnen ungeläufige ‚in pede' in das auch bei Sutton vorkommende ‚in positione' umwandelten? Ohne nähere Prüfung der Tradition läßt sich die Frage nicht entscheiden, und folglich kann dieser Beweis einstweilen nicht verwandt werden.

[26] Vgl. eine Anzahl weiterer Beispiele in dem Aufsatz: Thomas von Sutton und das Correctorium „Quare detraxisti": Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 447—449.

[27] BullThom 1,70. Als Beweis für Mandonnet könnte man anführen, daß De unitate formae des Johannes von Paris O. P. (um 1300 oder etwas eher) in Cod. Vat. 862 beginnt: „Quoniam veritas medium ponit inter duos errores". Johannes kennt Sutton recht gut.

krete Beispiele für *diese* Gewohnheit bei anderen Dominikanern jener Zeit beizubringen. Der Beweis wird noch verstärkt. Nach Cod. E. 5 532 Florenz Nationalbibliothek f. 110^{r} A. 1. sagt der Verfasser: Posuit autem ⟨Thomas⟩ primum in hoc volens condescendere reverencie quorundam doctorum, quorum dictis oderat derogare, quia *sanctum est prehonorare veritatem* ⟨amicis⟩. Das sind aber die Einleitungsworte von Contra pluralitatem formarum. Nichts ist natürlicher, als daß ein Verfasser die ihm offenbar gefallenden Worte auch in einer anderen Schrift gebraucht.

Ein weiterer Grund. Sutton liebt ungemein bestimmte Benediktionsformeln am Ende seiner Schriften, ja sogar am Ende von Quästionen, die in einem größeren Ganzen stehen. „Veritatis" schließt mit der Formel (Cod. Flor. f. 128^{r}): „Hec igitur sunt, que ... de concordancia C articulorum ad librorum sentenciarum pertinencium dicta sunt adiuvante Deo qui concordiam facit sublimibus. Cui est honor et glorie in secula seculorum". Man vergleiche damit „Contra pluralitatem formarum": „Cui sit gloria in secula seculorum"; Correctorium „Quare" a. 32: „Cui est honor et gloria per infinita saeculorum saecula. Amen"; Quaestio disp. 1: „Quibus tribus sit honor unus in secula seculorum"; Q. d. 3: „Ipsi cum filio et spiritui sancto sit honor et imperium in secula seculorum. Amen"; Q. d. 5: „Ipsi sit honor et gloria. Amen"; Q. d. 19 „Ipsi sit gloria. Amen"; Q. d. 18 „Ipse sit benedictus in secula seculorum. Amen". Diese Übereinstimmung ist zum mindesten sehr auffallend.

Ferner: Nach Cod. Flor. f. 110^{r} spricht der Verfasser in der Einleitung von Thomas: In persona venerabilis doctoris scilicet fratris Thome. Diese Formel ist für „Schriften" aus jener Frühzeit, da Thomas einfach der frater Thomas ist, jedenfalls auffallend. Wir finden den venerabilis doctor im Correctorium „Quare" Suttons a. 26: „Venerabilis doctor noster"; allenthalben in den Quodlibet und Quästionen Suttons, im Defensorium gegen Robert Cowton (Cod. Vat. Rossianus IX, 121 f. 16^{r}; 29^{r}, 47^{r}, 125^{v}).

Der Beweis ließe sich noch vervollständigen durch den Hinweis auf Worte, die Sutton hier und in anderen Schriften gern gebraucht, wie posicio, ponere, imponere, ad praesens. Ich glaube jedoch, die angeführten Gründe genügen für folgende Behauptungen: 1. Es fehlt jeder Beweis dafür, daß Benedikt von Asinago der Verfasser von „Veritatis" sei. 2. Da im Stamser Katalog (vor 1315) allein Thomas von Sutton als Autor einer Konkordanz auftritt, da ferner allem Anschein nach „Veritatis" in England beheimatet, da endlich gar nichts gegen Sutton spricht, wohl aber manche gewichtige Kriterien klar auf ihn hindeuten, so dürfte die Behauptung: Thomas von Sutton O. P., Magister regens in Oxford, ist Verfasser von „Veritatis et sobrietatis" Anspruch auf historische Gewißheit erheben.

Ein Wort noch über die *Datierung*. Die Verlegung nach etwa 1320 fällt von selbst durch die Ausschaltung Benedikts. Da Thomas Sutton, der schon 1274 zum Diakon geweiht wurde und den Höhepunkt seines Wirkens von etwa 1286 bis zu Anfang des 13. Jahrhunderts erreichte — das Todesjahr ist unbekannt —, so dürfen wir mit Grund die Abfassung nicht über 1300 hinausschieben. Am ersten kommen die Jahre um 1290, da er das Correctorium verfaßte, in Betracht. Die Concordantia liefert einen wesentlichen Beitrag zu den Kontroversen, die in jener Zeit in Oxford um die Lehre des Heiligen geführt wurden.

Besprechungen

Wundt, M., *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles* (Tübinger Beitr. zur Altertumswissenschaft, 38). gr. 8° (102 S.) Stuttgart 1953, Kohlhammer. DM 9.30.

Im Vorwort (5—6) nennt der Verf. diese Untersuchungen das Ergebnis langjährigen Forschens um das „Grundbuch der Weltphilosophie, an dessen Rätseln sich Jahrtausende abgemüht haben" (5). Nicht endgültige Lösungen beabsichtigt der Verf. vorzulegen, sondern er möchte nur einige Probleme erhellen. Dabei folgt er nicht dem von W. Jaeger eingeschlagenen Weg. Denn „eine Schwäche der Jaegerschen Zeichnung liegt schon darin, daß sie Aristoteles' Entwicklung wesentlich nur im Verhältnis zu seinem Lehrer zeigt, und sie nicht in ihren eigenen Antrieben und Zielen wiedergibt" (17). Ferner werden in den Jaegerschen Analysen die „verschiedenen Denkhaltungen" nicht recht beachtet (18). Als Philosoph möchte der Verf. ein Bild „der inneren Bewegung der aristotelischen Gedankenarbeit" (18) entwerfen, indem er von Einzelfragen ausgeht, bei denen Lehrunterschiede, Entstehung und Wandlung von Begriffen sichtbar werden (19). Sowohl v. Arnim wie Gohlke beschritten erfolgreich diesen Weg; ihnen will der Verf. folgen (19, vgl. 9—19: Stand der Forschung). Eine wertvolle Hilfe leisten auch die mittelalterlichen Aristoteleserklärer, unter ihnen vor allem Thomas v. Aquin. W. bedauert es, daß „die Absicht, ihre Werke planmäßig und vollständiger auszunutzen, leider nicht durchgeführt werden konnte" (6).

„*Die Kategorienschrift*" (20—29) steht am Anfang des metaphysischen Denkens. Sie kann sowohl als Einleitung zur ganzen aristotelischen Philosophie wie auch besonders zur Metaphysik betrachtet werden (21, 22). Dem Beginn der athenischen Meisterjahre gehört sie an, einer Zeit der wesentlichen Entwicklung metaphysischer Begriffe (22). In ihr fehlen zwar wichtige Grundbegriffe, wie Stoff, Form, Dynamis, Energeia, aber sie läßt die von der platonischen Einstellung verschiedene des Aristoteles erkennen, die am schärfsten im Begriff der Usia ausgeprägt ist, für Plato Ausdruck des höchsten allgemeinen Wesens, während Aristoteles darunter das Einzelne versteht, „an dem alle Bestimmungen als ihrem Träger haften, das selbst aber in keinem andern ist" (24). Bei Plato sind die Voraussetzungen für diese Auffassung in seiner dem Mathematischen näher liegenden Denkweise gegeben, während in Aristoteles, dem Sproß einer Ärztesippe, der „ausgebildete Sinn für das Einzelne, Erfahrungsgemäße wirkt" (28).

„*Das Aporienbuch*" (29—41) zeigt Aristoteles auf dem Wege zur entscheidenden Entdeckung der Begriffe von Akt und Potenz (37). Dieses 3. Buch der Metaphysik (B), das immer „als ein Schlüssel zum Gesamtwerk" (29) angesehen wurde, ist ein unfertiges Werk wegen Mangel an Gliederung und wegen der Art, die Aporien zu behandeln (30), von denen nur eine wirklich erledigt wird (30, 36). Allen Aporien liegt *eine* Frage zugrunde, „ob es neben den sinnlichen Usiai, den konkreten Dingen der Anschauung, noch allgemeine Usiai gibt" (33). Diese Gesamtaporie entwickelt sich von selbst „aus der Behandlung der ersten Kategorie in der Kategorienschrift" (33). Mit Hilfe der Begriffe von Akt und Potenz wird diese Grundaporie gelöst (vgl. 41). Das Ringen des Aristoteles in B besteht nun darin, daß „dieser Zweibegriff in sämtlichen Aporien angelegt ist und sozusagen unter der Decke in ihnen wirkt" (39). In der 14. Aporie tritt er nun heraus, wo der Gegenbegriff von Dynamis umschrieben wird als „eine andere Weise des Seins" (38, B 6, 1002 b 34). Der Verf. hält sie „als später zugefügt, denn sonst hätte die in ihr vorhandene Einsicht ja unbedingt auf die anderen abfärben müssen" (38).

Das gedankliche Ringen des Aristoteles und seine Forschertätigkeit, für die gefundene Ergebnisse Anlaß zu neuen Fragen sind, prägt sich ebenfalls in der Begriffsbestimmung der *Usia* aus. Der Verf. untersucht zunächst fünf Stellen, an denen Aristoteles über den Gegenstand der Metaphysik (41—58) verhandelt: *A* 1—2; *Γ* 1—2; *E* 1; *Z* 1; *Λ* 1. Folgendes ist das Ergebnis: Allen Stellen ist der Grundgedanke von *Z*, daß die Usia der gesuchte Gegenstand sei, gemeinsam. Da alle Stellen aufeinander Bezug nehmen außer *Z* 1, „das durch keine Bemerkung mit

den andern Stellen verbunden ist und insofern ganz für sich steht" (56). Deshalb müsse *Z* 1 allen anderen Stellen vorangehen (56, 57); außerdem steht *Z* 1 der Kategorienschrift am nächsten, da es „am stärksten an dem dort als erstem bezeichneten Wesensbegriff festhält" (57). *E* und *Λ* enthalten die spätesten Bestimmungen, die in *Γ* ist platonisch, die in *Z* und *A* sind mehr im Geiste der Ionier (58). Endlich entspricht die Lehre von *A* „der ersten Schicht der Physik" (57), während *E* der zweiten Schicht der Physik entspricht (57, 58).

Der Begriff der Usia selbst (58—79: die Usia) weist verschiedene, ja entgegengesetzte Bedeutungen auf, „die keineswegs auf einen Gesamtsinn gebracht sind" (59). Über vier Stufen entwickelt sich dieser Begriff: (1) Usia = Einzelwesen: Physik *A* und Met. *Z*. (2) Im 2. Buche der Physik und in den Überarbeitungen von Met. *Z* verlagert sich die Bedeutung „auf die Seite der Gestalt und die zugleich in der Begriffsbestimmung erfaßbare Form" (77). (3) Die dritte Stufe ist gekennzeichnet durch das Begriffspaar Dynamis und Energeia; sie kommt zur Darstellung in Met. *H* und in „versprengten Bemerkungen in Physik *B* und Metaphysik *Z*" (77). „Dadurch werden Stoff und Form in einem lebendigen Bezug zueinander gesetzt und die Einheit des aus beiden bestehenden Ganzen gesichert" (77). (4) Abgeschlossen wird die Wesenslehre in *Λ* mit der Lehre „vom unbewegten Wesen" (75). Keine dieser Stufen ist „vollständig durchgebildet", sondern der „Gedanke schwankt beständig zwischen der ionischen und italischen Richtung" (78). Aristoteles fand also für den wichtigen Begriff der Usia keine klare Bestimmung, sondern Usia bleibt ein fließender Begriff.

Zum Kernstück des ganzen aristotelischen Gedankenbaues rechnen die Begriffe *Dynamis* und *Energeia* (79—102: Dynamis, Energeia, Entelecheia). Die Wendung zu diesem „Zweibegriff" brachten die Meisterjahre (99). „Dabei ist entscheidend die Entdeckung Gohlkes, daß der Zweibegriff keineswegs von Anfang an vorhanden war, daß er an wichtigen Stellen, wo er unbedingt zu erwarten wäre, fehlt — noch fehlt, wie wir daher unbedenklich sagen dürfen —, und daß wir seine allmähliche Entstehung innerhalb des aristotelischen Schrifttums verfolgen können" (79; vgl. auch zur Übereinstimmung des Verf.s mit Gohlke: 17, 19, 38, 96). Dem Doppelbegriff begegnet man z. B. in der Schrift über die Entstehung der Tiere, in der Schrift über die Seele (90), in der Physik, die überall die Vorstufe der Metaphysik darstellt (86): Phys. *A* ist die erste Schicht, hier fehlt der Doppelbegriff; die zweite Schicht bilden *B*, das nur kurze Hinweise auf den Zweibegriff aufweist, und *Γ*, welches die Begriffe einführt (86). Auffallend ist dagegen das Fehlen bzw. Zurücktreten des Zweibegriffes, wo er erwartet wird; dies gilt z. B. für die Kategorienschrift, Organon, Analytik, Politik und für die „Schriften zur Sittenlehre" (98). — In der Metaphysik wird in *Δ* 12 im Sinne von Plato, Soph. 247 DE, über den Dynamisbegriff verhandelt; hier bedeutet er „die Fähigkeit, eine Bewegung oder Veränderung in einem andern hervorzurufen oder sie von einem andern zu erleiden (1019 b 35 bis 20 a 6)" (80—81). In *Δ* 15 wird Dynamis unter dem „πρός τι noch einmal behandelt" (83). Der hier entwickelte Dynamisbegriff hat mit der Energeia oder Entelecheia nichts zu tun (81); letzterer Begriff wird von Aristoteles „voll ausgebildet, unabhängig von und vor seiner Bindung an Dynamis" (85). Aristoteles wiederholt in *Θ* 1—5 diese ältere Bedeutung von Dynamis. Dagegen wird in *Θ* cap. 6 jener Dynamisbegriff entfaltet, „der nur im Zusammenhang mit dem der Energeia verständlich" ist (94); cap. 8 fragt, in welchem Sinne Energeia früher als Dynamis sei. Diesem neuen Zweibegriff begegnet man auch in anderen Abschnitten. „In *Z* war die Lehre vom Wesen noch in der Hauptsache ohne ihn entwickelt, *H* ist, wie Gohlke erkannte, eine spätere, gleichlaufende Fassung, die ausgearbeitet wurde, um ihn einzuführen" (96). Vollends ist der Doppelbegriff in *Λ* zu finden. Dagegen ist der Zweibegriff in anderen Abschnitten „unbekannt oder hat sich jedenfalls nicht voll durchgesetzt" (99). Im allgemeinen kennt *Δ* ihn nicht. „Die ausführliche Kritik der Vorsokratiker in *A* 3—4 und 8 enthält" nichts vom Zweibegriff (100); ebenfalls wird von ihm kein Gebrauch gemacht „in den großen Kritiken der Ideenlehre in *A* 6 und 9 und *M N*" (100). Abschließend erklärt der Verf. 101: „Am wahrscheinlichsten ist es danach wohl, daß der Gedanke auf sämtlichen Gebieten so ziemlich gleichzeitig zum Durchbruch kam und seine Fruchtbarkeit offenbarte. Sind alle diese Schriften doch sicherlich nicht nacheinan-

der, sondern mannigfach durch- und nebeneinander geschrieben. Wir müssen uns also damit begnügen, die Gebiete zu kennen, auf denen der neue Begriff gebraucht wird, ohne daß wir sagen können, wie er etwa von einem aufs andre übergegriffen hat."

Die Untersuchungen des Verf.s lassen über die Schwierigkeiten bei Anwendung der entwicklungsgeschichtlichen Analyse auf Einzelfragen keinen Zweifel und offenbaren gleichzeitig Stärke wie Schwäche der verschiedenen Methoden. So dürften wohl an der Beweiskraft des Argumentum e silentio keine geringen Zweifel durch die Darlegungen entstehen, da durch diese die Forschungsart des Aristoteles greifbar wird, die keinen pedantischen und ängstlichen Menschen verraten, sondern einen genialen Denker, der „Probleme" sammelt, sich ihnen von verschiedenen Seiten nähert, bis er die „immanente Lösung" reflex und distinkt ausspricht. Im Falle der Metaphysik z. B. wird dieser Zweifel bestätigt, wenn die Aristotelesforschung *A* sehr früh ansetzt und ihm die Physik mit der Lehre von Akt und Potenz vorangehen läßt. Wir wissen nun auch, daß Quelle aller Schwierigkeiten letztlich die Tatsache ist, daß die Forschung es zu tun hat mit der Erfassung einer Persönlichkeit, die schwerlich mit naturwissenschaftlich angewandten Methoden angegangen werden kann. Hier dürften die mittelalterlichen Aristotelesinterpreten, welche im besten Sinne Aristotelestradition verkörpern und deren Deutungen nicht immer mit denen des Verf.s übereinstimmen (z. B. 82), auf eine gewisse Verfeinerungsmöglichkeit der Methode hinweisen. Die Analysen müssen sowohl das sprachliche Element wie das inhaltliche beachten; letzteres darf aber nicht zu stark das „Geschichtliche" (82) betonen. Will man den Metaphysiker Aristoteles begreifen, dann muß man versuchen, ihm auch in der metaphysisch-spekulativen Durchdringung der Probleme nachzugehen. Aktuell ist z. B. diese Forderung S. 28, wo der Verf. die dem Aristoteles und Plato verschiedene für die Seinserkenntnis wichtige Grundhaltung erwähnt. Dem liegt doch ein entscheidendes anthropologisches Problem zugrunde, da Aristoteles als „Ärztesproß" am lebendigen Menschen gleichsam das „intelligibile in sensibili" durch die Verbindung von Geist und Materie erlebt. Was dieses Übergreifen einer Seinsstufe auf eine andere, etwa für das den Aporien zugrunde liegende Problem, bedeutet, umschreiben folgende Worte: Analogia entis, Verhältnis von modus cognoscendi et essendi, id quod — modus quo, „Mensurkausalität" u. a. Damit wird verständlich, wie Aristoteles die Mitte zwischen dem ontologischen Apriorismus eines Plato und dem formalen eines Kant hält. So wird in eine Untersuchung über Aristoteles ein metaphysisches Profil hineingetragen. Ob dann aber auch aus einer solchen Betrachtung heraus z. B. die Meinung des Verf.s, daß auch Kant jener Lösung der Aporien zugestimmt hätte" (37), haltbar ist, dürfte nicht mehr so ganz wahrscheinlich sein.

K. Ennen S. J.

Isaac, J., O. P., *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote* (Bibl. thom., 29). gr. 8° (192 S.) Paris 1953, Vrin. Fr. 900.—.

Das Buch bietet eine vorzügliche erste Einführung in die Geschichte der aristotelischen Schrift Peri Hermeneias im Mittelalter bis Thomas. Der 1. Teil ist dieser Entwicklung gewidmet, der 2. der thomasischen Expositio selbst; am Schluß findet man noch den Text der wahrscheinlich von Moerbeke stammenden Übersetzung aus dem Jahr 1268, die Thomas benutzte.

I. geht aus von den frühen griechischen Kommentatoren Porphyrius und Ammonius im 3. bzw. 5. Jahrhundert. Er beschreibt dann das wissenschaftliche Arbeiten des Ammonius-Schülers Boethius in seinen beiden Kommentaren und die Popularisationen der Schrift in der Kürzung des Apulejus (saec. 2) und Martianus Capella (saec. 5) wie des Boethius selbst in seiner Introductio ad syllogismos categoricos. Theophrasts De affirmatione et negatione und den Kommentar des Porphyrius scheint er damals noch nicht gekannt zu haben. Alles das macht zusammen mit der frühen Übersetzung des Marius Victorinus (saec. 4) die Überlieferung des 2. Traktates des Organon im Westen aus. Sehr interessant ist eine Zeichnung (36), aus der I. die Zahl der Kopien im Lauf der Jahrhunderte sichtbar macht.

Der 1. Kommentar des Boethius wird bis zum 10. Jahrhundert steigend abgeschrieben, von da ab fällt die Kurve; der 2. Kommentar weist noch im 11. Jahrhundert eine aufsteigende Linie auf, im 12. Jahrhundert geht die Überlieferung zurück. Die Übersetzung selbst ist im 9. und 10. Jahrhundert verbreitet. Ihre Zahl bleibt im 11. auf der gleichen Höhe, steigt dann im 12. noch etwas, um im 13. rapid in die Höhe zu schnellen und dann bis zum 16. Jahrhundert langsam zu fallen. Gewiß gibt die handschriftliche Überlieferung noch kein absolut sicheres Bild der Benutzung, da sie zu vielen Zufälligkeiten unterliegt. Aber I. kann aus anderen Quellen gut die Gründe des Steigens und Fallens der Kurve mitbelegen. Seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts wächst die unmittelbare Benutzung so stark entsprechend der großen Rolle, welche nun die artes liberales an den neuen Universitäten einnehmen. Daher gehen die Kommentare in ihrer Benutzung zurück. Letzteres ist auch schon im 12. Jahrhundert sonderbarerweise der Fall. I. meint, daß daran das Schreiben der Handbücher in den Schulen die Schuld trage. Das müßte wohl noch näher untersucht werden. Sicher aber ist das unmittelbare Studium des Werkes im 13. Jahrhundert stärker geworden.

Für die Wissenschaftsgeschichte ist wichtig, daß das Werk im 9. und 10. Jahrhundert so relativ häufig überliefert ist. Alkuin erscheint bis jetzt als der erste bedeutende Benutzer im Mittelalter in seiner Dialectica und nimmt damit die frühere Tradition Cassiodors und Isidors auf. Man findet das Werk im 9. Jahrhundert auf der Reichenau, den 1. Kommentar in Freising, während der 2. etwas später verbreitet erscheint. Immerhin dürfte das Werk damals noch weniger unmittelbar benutzt worden sein. Johannes Skotus z. B. zitiert es nur zweimal und anscheinend aus 2. Hand. Rhabanus Maurus und Heiric von Auxerre scheinen es noch nicht zu kennen. Bezeichnend ist auch, daß das 9. Kap., das später so oft in der Frage der Futura contingentia benutzt wird, im Prädestinationsstreit dieser Zeit noch nicht erwähnt wird. Für das „dunkle" 10. Jahrhundert ist eine noch stärker werdende Überlieferung festzustellen. Notker Labeo von St. Gallen übersetzt es ins Deutsche, und Gerbert von Aurillac beschäftigt sich inhaltlich mit ihm. Für das 11. Jahrhundert ist dann seine Benutzung für die Theologie zuerst deutlich. Petrus Damiani zieht das genannte 9. Kap. an, ebenso Anselm von Canterbury, wenn er auch den Namen noch nicht nennt. Nachher sind es unter den Theologen Wilhelm von Champeaux, Abaelard und Joh. von Salisbury, die es in der Frage der göttlichen Vorsehung kennen. Ja Abaelard und seine Schüler glossieren es ganz. Die übrigen Theologen aber scheinen es nicht zu benutzen. Je mehr aber die Rhetorik im 13. Jahrhundert zurücktritt und Grammatik mit Dialektik sich enger zu einer größeren Einheit verbinden, tritt auch das Organon mehr in den sichtbaren Vordergrund. Die von I. mitgeteilten Studienpläne von Paris zeigen das deutlich. Das Studium der aristotelischen Physik und Metaphysik hebt noch sein Ansehen. Nach 1250 hat freilich der neue Aristoteles die privilegierte Stellung des alten Organons natürlich zurückgedrängt, nicht aber seine Sonderstellung im Schulprogramm der freien Künste. So konnte es Albert der Gr. und Thomas auch wieder in die Theologie einführen.

Das Buch enthält auch über den Schulbetrieb in den artes liberales der früheren Zeit und des 13. Jahrhunderts viele feine Mitteilungen aus den Quellen. Da hier noch sehr viel Dunkelheit herrscht, wird man auch diese Weiterführung unserer Kenntnisse dankbar begrüßen. Gewiß handelt es sich nur um einen Schritt zur weiteren Aufhellung; aber jedes neue Licht ist hier wichtig, besonders wenn es, wie bei I., hineingestellt ist in das größere Bild der Verschiebung und Erweiterung der philosophischen Studien im 13. Jahrhundert in der Artistenfakultät. Das konnte nicht ohne tiefen Einfluß auf das Wachsen der philosophischen Erörterungen im theologischen Studium bleiben. Studierte man doch vom 14./15. Lebensjahr an etwa 6 Jahre lang die artes als Vorbereitung auf die Theologie und war vielleicht am Ende auch für ein Jahr Magister der artes.

H. Weisweiler S. J.

Martin, G., *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie.* 8° (244 S.) Köln 1951, Universitätsverlag.

Der Verf. ist überzeugt, daß die „Kritik der reinen Vernunft" nicht nur, wie die Neukantianer annahmen, eine Wissenschaftstheorie der mathematischen Naturwissenschaft bedeutet, sondern mindestens im gleichen Grad auch die Probleme der alten Ontologie aufnimmt und weiterführt. So will er den innigen Zusammenhang zwischen Wissenschaftstheorie und Ontologie in Kants Kritik zeigen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Ontologie. Da diese Ontologie unmittelbar an Leibniz anknüpft, legt M. in der Einleitung die für das Verständnis Kants wichtigsten Lehrstücke der Leibnizschen Ontologie, namentlich der Relationstheorie, dar. Im Verlauf des Werkes werden diese Gedanken immer wieder bis zu ihren Ursprüngen in der Scholastik und im griechischen Denken zurückverfolgt. In diesem Aufweis des stetigen Zusammenhangs Kants mit der alten Ontologie liegt der Hauptwert des Buches.

Der *1. Teil* ist dem Problem der *Einheit,* der *2. Teil* dem Problem des *Seins* gewidmet. Die Einheit betrachtet M. im *1. Kap.* als Einheit von *Raum und Zeit,* wie sie in der transzendentalen Ästhetik erscheint, im *2. Kap.* als Einheit der *Welt,* wie sie in den kosmologischen Antinomien der transzendentalen Dialektik erörtert wird, im *3. Kap.* als Einheit der *Natur,* d. h. der Gesetzmäßigkeit der räumlich-zeitlichen Erscheinungen, entsprechend der transzendentalen Analytik, die nach der Überzeugung des Verf. in der Entwicklung des Kantischen Denkens ein späteres Stadium als die Dialektik darstellt; das *4. Kap.* behandelt schließlich die *Einheit überhaupt.* Die Einheit wird vorzüglich als Ordnungseinheit gesehen und daher auf Relationen zurückgeführt. Die Relationen aber, die schon Ockham nicht mehr als reale Akzidentien hatte gelten lassen und die Leibniz auf Gedankendinge des göttlichen Verstandes zurückgeführt hatte, sind nach Kant Setzungen des menschlichen Denkens. So ergibt sich die transzendentale Idealität von Raum und Zeit, von Weltganzem und Natur, ja schließlich von Einheit überhaupt. Der 2. Teil zeigt allerdings, daß es daneben für Kant auch eine Einheit gibt, der absolute Realität zukommt.

Neben diesen Grundgedanken bringt der 1. Teil viele interessante Einzelheiten. Im *1. Kap.* kommt das Verhältnis der Kantischen Raumlehre zur nicht-euklidischen Geometrie zur Sprache. Während Leibniz die Axiome der euklidischen Geometrie für analytisch notwendige Sätze hält und darum jede nicht-euklidische Geometrie als widerspruchsvoll hätte ablehnen müssen, sind die Axiome nach Kant synthetische Urteile a priori; da deren Leugnung keinen formellen Widerspruch bedeutet, ist eine widerspruchsfreie nicht-euklidische Geometrie denkbar; freilich bliebe sie auch nach Kant, weil ihr keine Anschauung entspricht, ein leeres Gedankenspiel ohne objektive Gültigkeit; von einer Gleichberechtigung der nicht-euklidischen Geometrie kann also auch bei Kant keine Rede sein.

Im *2. Kap.* versucht M. u. a. den Ursprung der Antinomien zu erklären. Sie beruhen entweder darauf, daß derselbe Sachverhalt auf verschiedene Weise dargestellt wird und die Darstellungsmittel dann fälschlicherweise auf die Sache selbst übertragen werden (63), oder auf dem Begriff der Totalität, insofern die Totalität als Element in eine weitere Totalität aufgenommen wird (66). Für Kant sind die beiden ersten Antinomien eine Bestätigung der Idealität von Raum und Zeit. Käme diesen absolute Realität zu, so müßte die Welt z. B. räumlich entweder endlich oder unendlich sein; da sie aber keines von beiden sein kann, ist die absolute Realität des Raumes und der räumlichen Welt unhaltbar.

Das *3. Kap.* bringt u. a. einen interessanten Vergleich von Kants Kausalgesetz mit Leibnizens Prinzip vom zureichenden Grund. Wenn Kant freilich meinte und M. ihm darin beipflichtet, Leibniz habe den Satz vom zureichenden Grund für ein analytisch nicht ableitbares Prinzip gehalten (89 f.), so kann diese Auffassung nach der Veröffentlichung von Leibniz' Beweis des Satzes vom zureichenden Grund durch Zocher (vgl. Schol 29 [1954] 129) nicht mehr aufrechterhalten werden. — Die transzendentale Idealität der Natur sucht M. durch Vergleich mit den „Modellen" der modernen Physik verständlich zu machen; dabei ist u. E. allerdings zu beachten, daß bei der Bildung dieser Modelle nicht apriorische Denkformen, son-

dern die Gegebenheiten der Erfahrung entscheidend sind. M. sagt denn auch selbst, Kant habe dem Apriori zuviel zugemutet (105).

Der 2. *Teil* über das *Sein* zeigt, wie Kant trotz der grundsätzlichen Einschränkung der Kategorien auf die Erscheinungswelt diese doch auch auf das Seiende an sich anwendet. Dies ist übrigens nicht so inkonsequent, wie es zunächst scheinen mag, da Kant einerseits den Kategorien an sich ein unbeschränktes Feld zuordnet und nur ihre „gegenständliche" Bedeutung auf die zeitlichen Schemata einschränkt und anderseits die Anwendung der Kategorien auf die Dinge an sich nicht als gegenständliche Erkenntnis gelten läßt. Tatsächlich wendet Kant die Kategorien des Daseins, der Ursache, der Einheit und die Begriffe des Verstandes und des Willens auf Gott an. Ähnliches gilt auch vom handelnden und vom erkennenden menschlichen Subjekt; im Selbstbewußtsein wird das reale Sein des Subjekts erfahren, wenn diese Erfahrung auch nicht als eigentliche „Erkenntnis" anerkannt wird (205 f.). Auch den Dingen an sich im engeren Sinn, die als Substrat den Erscheinungen zugrunde liegen, wird ein reales Dasein und, insofern sie unsere Sinne „affizieren", Kausalität zugeschrieben. Der absoluten Realität der Dinge an sich steht die nur „empirische" Realität der Erscheinungen gegenüber. Eine restlose Klärung ihrer Seinsart ist Kant nicht gelungen (181).

Das *letzte Kap.* faßt die Seinslehre Kants zusammen. Es zeigt sich, daß zwischen den verschiedenen Seinsbereichen (Gott, menschliche Subjekte, Dinge an sich im engeren Sinn, Erscheinungswelt) ein Verhältnis der Analogie des Seins besteht. Allerdings hat Kant darüber kaum reflektiert und hat daher „nicht mehr die letzte Subtilität der ontologischen Fragestellung erreicht, wie sie bei Aristoteles und dessen philosophischen Nachfolgern vorliegt" (229).

In der Tat, wie reizvoll es auch sein mag, den Gedanken der alten Ontologie bei Kant nachzuspüren, es ist doch nur ein dürftiger Rest, der noch gerettet ist. Dazu muß man noch fragen, ob die wenigen verbleibenden Stücke wenigstens widerspruchslos miteinander verbunden sind. Wenn z. B. alle Relationen nur Setzungen des menschlichen Denkens wären, so müßten die Dinge an sich nach Art der fensterlosen Leibnizschen Monaden beziehungslos nebeneinanderstehen; wie könnte dann aber die menschliche Sinnlichkeit von ihnen „affiziert" werden? — Die „Analogie des Seins" wird bei Kant dadurch, daß der einzige unserer Erkenntnis zugängliche Bereich der Erscheinungsdinge mit den „Dingen an sich" im realen Sein nicht übereinstimmt, wenigstens für unsere Erkenntnis allzusehr einer bloßen aequivocitas angenähert und dadurch ihrer Fruchtbarkeit für die Metaphysik beraubt. Es ist schwer verständlich, wie Kant das Selbstbewußtsein durch die Bemerkung, es biete keine „Erkenntnis", für den Aufbau einer nicht bloß problematischen Ontologie so völlig entwerten konnte. Wenn so in der kantischen Ontologie auch sehr wesentliche Mängel bleiben, müssen wir dem Verf. doch dankbar dafür sein, daß er mit so viel Sorgfalt und so umfassender Kenntnis der Quellen die verborgenen Zusammenhänge dieser Ontologie aufgedeckt hat. J. de Vries S. J.

Berdjajew, N., *Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie.* 8° (384 S.) Darmstadt 1953, Holle. DM 17.80.

Wie jedes seiner Bücher, so ist auch dieses Werk von B. völlig unorthodox. Das Autobiographische ist Nebensache. Der Verf. sagt viel von sich selbst aus. Aber sein Ich ist der ewig grübelnde, von der Welt bedrängte, protestierende und immer entflammte Geist. Der Titel sollte eher „Selbstbekenntnis" lauten, denn es ist keine verklärende Rückschau eines alten Mannes auf die Wachstumsgeschichte seines Geistes, sondern eine jugendfrische kampf- und angriffslustige Bejahung seiner geistigen Welt, seiner Philosophie. Diese Philosophie erwächst nicht aus dem Staunen, nicht aus dem Zweifel, sondern aus dem *Widerspruch*. Das Erwachen dieses Geistes geschah im Kampf gegen die Umwelt, gegen die Familie, die er bis zum Haß gegen Familienähnlichkeit ablehnt, gegen seinen Adelsstand, gegen die knabenhafte Primitivität seiner Schulkameraden (1. Kap.). So vereinsamt dieser Geist inmitten eines regen gesellschaftlichen Lebens. Er erlebt die Umwelt als Feind der Ichwelt, als eine *Selbstentfremdung* des Ich. Er kann sich an nichts und niemand binden, besitzt nicht die Fähigkeit der Selbsthingabe.

Sein philosophisches Ringen geht um die Aufhebung der Entfremdung ohne Selbstbindung und Selbsthingabe. In diesem Ansatz liegt sowohl die Dynamik als auch die letzte Ausweglosigkeit seiner Philosophie. Er will das Sein nicht so sehr erkennen als überwinden, will zum Ewigen, Transzendenten vorstoßen, das Nicht-Sein ist und *Freiheit*. „Die Freiheit ist meine Mutter, ich bin aus ihr hervorgegangen ... Die Eigenart meiner Philosophie besteht darin, daß ich als Grundlage der Philosophie nicht das Sein, sondern die Freiheit gesetzt habe." Die Freiheit B.s ist nicht Willensfreiheit im Sinne der Schulphilosophie, sondern die innere Kraft des Geistes, der Person, aus der sie sich selbst bestimmt und schöpferisch tätig ist. Der herrischen Freiheit setzt das *Mitleid* Grenzen, das Bewußtein der Verbundenheit mit aller leidenden Kreatur und der Mitverantwortung für alle. In B.s Philosophie hat das Mitleid nicht die religiös-romantische Verklärung der All-Brüderlichkeit, sondern die Neigung zur Empörung gegen das Böse, das Unrecht in der Welt. B. steht nicht auf der Seite des Staretz Sossima, sondern des Iwan Karamasow. Im Namen des Mitleides lehnt er die Welt ab, leugnet die Existenz der Hölle und ringt um die „Rechtfertigung Gottes" angesichts der Leiden in der Welt. Er sieht Gott nur gerechtfertigt, wenn die menschliche Freiheit nicht von ihm, sondern aus dem Ungrund stammt, und wenn Gott nicht Herr der leidenden Welt ist, sondern der mitleidende Erlöser am Kreuz (Kap. 2, 3, 4). Mitleid und Empörung führten B. vorübergehend in den russischen vorrevolutionären Marxismus. Das war ein grotesker Irrtum; denn B. konnte nie philosophischer Marxist sein. Was blieb, war die eindringliche Erkenntnis der Schwächen und Lügen des Kommunismus und seiner Wahrheit in der Ablehnung des Kapitalismus (5. Kap.). Diese Erkenntnis fand später ihren Niederschlag in mehreren Büchern, die zu dem Besten gehören, was über den Kommunismus geschrieben wurde. Dazu gehört „Wahrheit und Lüge des Kommunismus", das jetzt in neuer Auflage vorliegt (8° [140 S.] Darmstadt 1953, Holle. DM 7.80).

Nach der marxistischen Periode wurde B. innerlich Christ. Auch diesen Weg ging er in ständiger Auseinandersetzung. *Christentum* ist ihm höchster Ausdruck der Freiheit, und er war nie bereit, der kirchlichen Autorität etwas von seiner Freiheit zu opfern. „In meinem Verhältnis zur orthodoxen Kirche war immer etwas Quälendes, war nie eine Ganzheit." Die historische Offenbarung und die geschichtlich gewachsene Kirche waren für ihn sekundäre Erscheinungen gegenüber der religiös-philosophischen Intuition und der geistigen Gemeinschaft in Freiheit und Liebe, wie Chomjakow sie verstand. Überempfindlich reagiert sein Geist auf alles, was nach Beeinflussung von außen, nach Lehre, Dogma, Gesetz, Autorität schmeckt, und wittert darin Vergewaltigung. Der spontan aufsteigende Protest nimmt ihm die Fähigkeit, zu unterscheiden und zu wägen. So wird sein Christentum wohl aufrichtig, aber rein geistig und eklektisch (7. Kap.).

B.s eigene Welt ist der Bereich des *schöpferischen Tuns*. Von Natur mit einer nahezu unbegrenzten Schaffenskraft ausgestattet, war ihm die philosophische Schriftstellerei eine innere Notwendigkeit, Erlebnis der Ekstase, der Befreiung, des Trostes. „Als echt und wertvoll, als ursprünglich betrachtete ich nur diese schöpferischen Impulse und Durchbrüche, nur meine eigene schöpferische Welt." So ist der Schaffensakt für B. das primäre, alles äußere Tun und Geschehen nur das sekundäre Sein. Das Schaffen hat ihm religiösen Sinn, ist Erfüllung göttlichen Auftrages, ist Erlösung und zugleich Rechtfertigung seiner Existenz (8. Kap.). So formt sich B.s *endgültige Philosophie*, die besonders im 9. Kap. ihren klarsten Ausdruck findet. Sie ist methodisch Intuitionismus, in der Ausdrucksform zum Aphorismus neigend. Das diskursive Denken und die philosophische Analyse kommen zu kurz. Sie ist Personalismus und Existentialismus. „Nur das Subjekt ist existentiell, nur im Subjekt wird die Realität erkannt." Die objektive Welt ist Illusion des Bewußtseins, sie ist „objektiviert", d. h. sie ist entfremdet, zerfallen, versklavt und trotz aller materiellen Massivität gespenstisch. Die Person darf sich von dieser Welt nicht abschließen, darf sie aber auch nicht akzeptieren, sondern muß sie geistig revolutionieren. B. ist wie alle russischen Denker ein prophetischer Ethiker, Künder einer neuen Geisteshaltung, die die Welt erlösen und umgestalten soll. Dieses Werk ist gott-menschlich, einerseits Gnade, andererseits rein menschliches Wirken (11. Kap.).

Hierin, wie in vielen Zügen seiner Philosophie, zeigt sich B. als Denker, in

dem russische und abendländische Züge sich überschneiden. Bei uns wird er meist als russischer Philosoph gefeiert, von den Russen oft als europäischer Fremdling in den eigenen Reihen angesehen. Er selber erkennt die innere Widersprüchlichkeit seines Geistes und ringt um ihre Überwindung. Seine Lösungsversuche sind wenig befriedigend, aber sein geistiger Kampf, dessen Niederschlag das vorliegende Werk ist, ist bewundernswert. Man kann das Buch nicht ohne Teilnahme und Spannung lesen.

Die Übersetzung ist angesichts der schwierigen, spröden Sprache B.s zu bewundern. Die Ausstattung des Buches ist gut, der Druck allerdings weniger zu loben.

Joh. B. Groetschel S. J.

Völker, W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altkirchlichen Literatur, herausgg. von W. Eltester und E. Klostermann, 57). gr. 8° (XXVIII u. 672 S.) Berlin 1952, Akademie-Verlag — Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag. DM 39.—.

Mit dem vorliegenden Band schließt W. Völker seine Trilogie über die Vollkommenheitslehre der Alexandriner ab, nachdem die Arbeiten über Origenes (1931) und Philo (1938) vorangegangen waren. Wie im Philo-Buch zeichnet Verf. in einer Übersicht über die Clemensforschung den eigenen Standpunkt ab, was um so wertvoller ist, als die Arbeit an Clemens seit Jahrhunderten an einer seltsamen Belastung leidet. Es ist der Mühe wert, zunächst bei den Ergebnissen dieser reichhaltigen Einleitung (1—74) zu verweilen. Mit J. Munck stellt V. fest, daß die Erforschung des Alexandriners über ein Kindheitsstadium noch nicht hinausgekommen ist (61), obwohl in ihrer Geschichte doch bedeutende Namen vertreten sind. Immer noch ist Clemens als Theologe ungenügend erfaßt, sein Werk noch nicht in seinem großen historischen Zusammenhang gesehen, seine geistige Herkunft (AT, NT, Philo, Philosophie) und seine Nachwirkung unvollständig erforscht. Dazu kommt, daß einzelne Forscher in literargeschichtlicher Hinsicht und in der Methode der Deutung falsche Wege gewiesen haben. Um wenige Schriftsteller des kirchlichen Altertums ist solch eine Verlegenheit entstanden wie um Clemens, besonders um sein Hauptwerk, die Stromateis, und dessen Stellung zum Protreptikos und zum Paidagogos. Die traditionelle Ansicht war, daß die Stromateis den dritten Teil der Trilogie: Protreptikos- Paidagogos-Didaskalos bilde und praktisch der Didaskalos seien (26). Es versteht sich von selbst, daß von dieser literarischen Frage sehr viel für die inhaltliche Deutung des clementinischen Systems abhängt, und dies um so mehr, je mehr in ihm ein Aufstiegsschema gesucht wurde. Zwar möchte Verf. seine Untersuchung von dieser Frage möglichst unabhängig machen, was ihr ohne Zweifel sehr zustatten kommt, es gelingt ihm aber auch nicht völlig, an den entscheidenden Kreuzungspunkt der Clemensforschung zurückzufinden und von dorther entschieden einen neuen Weg zu weisen.

U. E. ist dies in einem bisher wenig beachteten, aber aus umfangreichen Clemensstudien erwachsenen Aufsatz geschehen, den Verf. noch nicht benützen konnte: A. Knauber, Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Um die rechte Deutung des „Unternehmens" der ersten großen Alexandriner: TrierThZ 60 (1951) 243—166. Knauber geht an die Frage der Trilogie heran, in der man die Stromateis in so verhängnisvoller Weise als den Höhepunkt eines dreistufigen Lehrgangs der „Schule" gesehen habe (a. a. O. 249). Er findet die geschichtliche Wurzel dieser Fehlentwicklung in der Druckausgabe von 1550, mit ihrer Anordnung: Protreptikos-Paidagogos-Stromateis. Freilich wurde erst der Herausgeber D. Heinsius mit seiner Druckausgabe von 1616 (Leiden) „zum eigentlich verantwortlichen Urheber der modernen Clemensfehldeutung", da er die Idee der editio princeps übernommen und nachträglich gerechtfertigt hat. Fr. Overbeck hat sich dann zum Propagandisten dieser Ansicht gemacht (HistZ 48 [1882] 417—472). Ein scheinbar berechtigter Anlaß für diesen Irrtum ist das Einleitungskapitel des Paidagogos Buch I, wo ein Schema von einer dreistufigen Tätigkeit des Erlösers-Logos aufgestellt wird (nämlich der protreptischen, pädagogischen und didaskalischen), worin aber Knauber nichts anderes sehen möchte als die drei Etappen des Bekehrungsweges, nämlich den Aufruf zur Bekehrung und Taufe, die katechetische Unterweisung und die innerkirchliche

(mystagogische) Belehrung der Getauften — ein Schema, das keineswegs zu einem literarischen Einteilungsprinzip der Clemenswerke gemacht werden dürfe (Knauber 249). Wenn auch die Idee der literarischen Triologie fallen gelassen werden muß, so ist dennoch die Bestimmung des genus litterarium der Stromateis und ihrer Stellung innerhalb des Gesamtwerkes nicht überflüssig. Über die bekannten Versuche von Munck und Lazzati (dazu vgl. V. 29—31) hinaus kommt Knauber zu dem Ergebnis: Stromateis und Hypotyposen einerseits und Protreptikos, Paidagos und Quis dives salvetur andererseits sind zwei der Literaturgattung wie der Editionsweise nach völlig verschiedene Schriftengruppen. Erstere sind Lehr- und Schulschriften, dem Schulgebrauch vorbehalten und nur innerhalb dieses Kreises ediert. Die Schriften der zweiten Gruppe sind regelrecht publizierte Literaturwerke (249). Wenn also die Stromateis aus dem Dreistufenschema herausgelöst werden müssen und nicht mehr als die dritte und höchste Stufe einer Gnostikerpädagogie anzusehen sind, dann ist die Frage nach den Adressaten und dem Deutungsprinzip neu zu stellen. Knauber sieht in den Adressaten heidnische, zum mindesten nicht-kirchliche Schüler, die für die Lebensführung und -weisheit der „wahren Philosophie", d. i. des Christentums, gewonnen und geschult werden sollen. Clemens gliedert nun, wie Knauber ausführt, sein Lehrprogramm entsprechend dem zeitgenössischen stoisch-neupythagoreischen Unterrichtsschema in zwei große Lehrgänge: die ethica und physica. Die Ethik ist in den Stromateis zu sehen (vgl. auch V. 448 f.), und die darin angekündigte weitere Schrift sollte die physica behandeln (Knauber 252).

Die Stromateis sind also — ganz im Gegensatz zur Anordnung der Editio princeps und der alten Trilogientheorie — „Prolegomena zur Wahrheit" und gehören der „ersten, ‚protreptischen' Stufe der religiösen Führung" an (ebd. 250). Die „Physik" dagegen bedeutete die Hochstufe des Unterrichts. Darin sollte der Schüler dann in die eigentlich religiöse Betrachtung des Kosmos und schließlich in die Gotteslehre eingeführt werden — und dies vorzugsweise in der Sprache der Mysterien (vgl. dazu, was V. 389—396 über den Inhalt der Gnosis ausführt). Die Stromateis als „Ethik" bieten vor allem die Tugendlehre (entsprechend den Aretologien gnostischer Schultraktate), enthalten aber im IV. und V. Buch schon Abschweifungen auf das Gebiet der „Physik", wobei eine starke Verwandtschaft dieser Ausführungen mit den Fragmenten der Hypotyposen (bei Stählin III 195—215) festzustellen ist. So glaubt Knauber die Hypothese aufstellen zu können, daß in den Hypotyposen die physiologisch-theologische Lehrschrift zu sehen ist. Dem entspräche auch, daß Eusebius und Hieronymus die Stromateis und Hypotyposen in dieser Reihenfolge hintereinander nennen (vgl. deren Zeugnisse in der Ausgabe von Stählin I p. X u. XIII. Vielfach hatte man die Hypotyposen als ein Jugendwerk des Clemens angesehen. Knauber geht dieser Literatur vom Typ der Hypotyposen noch weiter nach und kann gute Gründe für seine Hypothese beibringen). Der Sinn dieses letztgenannten Traktates muß also für Clemens darin gelegen haben, eine christliche Parallele zur mittel-platonischen = stoischen Timaioserklärung zu schaffen, weshalb er nach Knauber die Genesis in den Mittelpunkt stellt — und dies alles, um die Hellenen zu gewinnen.

V. wird gewiß eine sorgfältige Begründung solcher Gedankengänge fordern, wie sie Knauber auch angekündigt hat, wird aber nicht leugnen, daß die eben skizzierten Ausführungen einen neuen Ansatzpunkt zur Diskussion seiner eigenen Clemensdeutung bieten. Was zunächst die Bedeutung der „Physik" betrifft, so kommt V. schon bei der Kritik von Muncks Doppelschema auf diese zu sprechen (29—32 mit Anm. 1 u. später 317 f.). Er verzichtet aber ganz darauf, den gedanklichen Umkreis der physiologischen Lehrstufe zu bestimmen und sie gegen die „Ethik" der Stromateis abzugrenzen. Die Idee, die Hypotyposen mit der „Physiologie" in Zusammenhang zu bringen, findet sich wohl erstmals bei Knauber (vgl. V. 389, wo er sagt, daß Clemens uns seine versprochene Abhandlung über die Kosmogonie nicht geschenkt habe). Es scheint aber im Sinne von Knaubers Deutung zu liegen, wenn V. S. 2 zu den Hypotyposen bemerkt, daß sie vielleicht die Geheimlehren des Clemens enthalten und möglicherweise Plotin zu seinen Verdächtigungen gegen ihn veranlaßt haben. Daraus geht hervor, daß wohl auch V. die Hypotyposen nicht als Jugendwerk betrachtet.

Nehmen wir nun die Stromateis in sich. Sie kommen ja in erster Linie als „Ethik" in Frage, um das Vollkommenheitsideal des Clemens und seine Auffassung

von der Gnosis und dem Gnostiker zu bestimmen. Nach V. spricht Clemens Gemeindekreise an, um ihnen Notwendigkeit und Nutzen schriftlicher Werke zu beweisen (4 f.). Dazu komme als weiterer Zweck, das Christentum gegen philosophische Angriffe zu verteidigen und zugleich die Gegner für das Christentum zu gewinnen. Darum sei auch die Sprache der Philosophen übernommen worden (6—8). Endlich sei noch Rücksicht genommen auf die Opposition der Häretiker (Valentinianer, Basilidianer) und ein Appell an die Juden enthalten (10). Die Stromateis sind also für ein breiteres Publikum geschrieben, und dies nach Art einer „sophistischen Buntschreiberei" (11), die auch den Zweck habe, zu verhüllen und zur „Suche" anzuregen (10. 11). Wenn V. auch keine Gruppe der Adressaten in den Vordergrund treten läßt, so sieht er doch schließlich die philosophischen Weisen als die vorzüglich Angesprochenen an (9). Ihnen soll der christliche Gnostiker als möglichst imponierende Gestalt geschildert werden. Die christliche Gnosis soll als das jeder anderen Art von Gnosis überlegene Ideal erscheinen. Wie verhält sie sich aber zur Pistis? Das ist die Frage, die entscheidend für die ganze Auffassung des Clemens von der christlichen Vollkommenheit sein muß. V.s Lösung wird in ihrer Eigenart am besten sichtbar werden, wenn wir zu den Ausführungen Knaubers zurückkehren.

Um über die Ziele und die Tragweite der clementinischen Gnostikererziehung entscheiden zu können, sucht sich Knauber — wie über die literarische Frage der Trilogie — auch klar zu werden über das „Unternehmen" der alexandrinischen Katechetenschule und bestimmt — gegenüber dessen starken Verzeichnungen in der Forschung — dessen Zweck so: Die „Schule" des Klemens ist kein innerkirchlich abgezwecktes Unternehmen. Sie ist nicht auf Verbreitung höherer Bildung unter der Christenheit eingestellt. Ihr Ziel ist nicht die „Erhebung des Glaubens zum Wissen (Gnosis)", auch nicht der Versuch, ein System der Theologie aufzubauen, oder wie man sonst noch den Zweck dieser „Schule" bestimmt habe (Knauber 247). Clemens wendet sich nicht an eine Schülerschaft von Christen, getauften Mitgliedern der kirchlichen Gemeinde, mit dem Anspruch, höhere, philosophisch-theologisch-aszetische Glaubensschulung zu vermitteln. „Mit ‚gnostike didaskalia' ist keineswegs die ‚Förderung eines Christen zum Gnostiker' gemeint, wie immerzu behauptet wird, vielmehr geht es auch hier um eben jene Sonderform der schulmäßigen Lehrverkündigung, die sich an heidnisch-philosophische Adressaten richtet, wie sie in den Stromateis und deren Fortsetzung ihren Niederschlag gefunden hat" (256). „Clemens ist also nach Knauber Missionar der heidnischen Wahrheitssucher (264), denen er mit seiner ‚wahren Gnosis', seiner ‚wahren Philosophie' usw. nichts anderes nahebringen will als das Christentum selbst (248). Damit ergibt sich eine wichtige Erkenntnis für das Verhältnis von pistis und gnosis, das man allzusehr mit dem Blick auf einen innerkirchlichen Adressatenkreis der Stromateis zu lösen versucht hat, und zwar so, daß man mit de Faye die Pistis den simpliciores, die Gnosis aber spekulativ-mystisch anspruchsvollen Elitechristen zugeordnet hat. Jedenfalls ersieht man daraus, wie wichtig es ist, die Frage nach den Adressaten der Stromateis und dem Sinn des alexandrinischen „Unternehmens" entschieden zu haben, wenn die Frage nach dem Wesen der Gnosis beantwortet werden soll.

V. nähert sich in mancher Hinsicht dem Ausgangspunkt Knaubers (vgl. 422), unterstreicht aber nicht in gleicher Weise den missionarischen Charakter der Lehrtätigkeit des Clemens und wagt es nicht, die Richtung nach außen im clementinischen „Unternehmen" besonders zu betonen. Damit ist eine Vorentscheidung getroffen für die zentralen Ausführungen über die Gnosis (301—445) als den Höhepunkt des gnostischen Aufstiegs. (Dies Kapitel folgt, nachdem V. die Lehre des Clemens über die Sünde und ihre Bekämpfung [75—182], über den Kampf gegen die Pathê und die Stellung zur Welt [183—219] und den allmählichen Aufstieg zur Vollkommenheit [220—300] erarbeitet hat.) Besonders muß die Bestimmung des Verhältnisses von Pistis und Gnosis (365—432) davon abhängig sein, ob man es ernst nimmt, daß Clemens Heiden angesprochen hat. Denn dann ist zu erwarten, daß er ihnen nichts anderes klar machen will als den echten, und zwar echt christlichen Inhalt und Akt der Pistis, aber von den Vorstellungen und vor allem den Ansprüchen der Philosophen oder der Vertreter der Gnosis her. Daraus wird in etwa verständlich, daß Clemens von dem Bestreben geleitet sein muß, den Geheimnischarakter der Pistis so zu betonen, daß den Philosophen der Vorwand entzogen sein sollte, sich der Überlegenheit ihrer Gnosis zu rühmen (vgl. V. 372. 449[1]). So kommt es vor allem

auf den Begriff der Theoria an, in dem sich für den Christen aus der Schule des Clemens die Höhe der Gottesschau und der Gnosis erfüllt. Leider unterläßt es Verf. merkwürdigerweise gerade hier, die Terminologie, mit der Clemens seine Gnosis umschreibt, näher zu untersuchen, weil sie keine Dienste leiste zur Erschließung seiner eigenen Erfahrung (406). Gerade der Begriff der Theoria mußte — von Knaubers Ausführungen her gesehen — im ganzen Umkreis der clementinischen Zeit und seiner Quellen untersucht werden. Wäre nicht auch noch zu beachten, daß Clemens unter Theoria, besonders in ihrer Vollendung, auch schon den jenseitigen Zustand nach dem Tode miteinbegreifen muß? V. beachtet wohl diesen Punkt nicht oder zu wenig (vgl. z. B. Strom VII 3, 13; Stählin III 10, 16 ff.). Da also hier verschiedene Vorfragen noch nicht genügend geklärt sind, so ruhen besonders die Ausführungen S. 427—432, wo es um die persönliche Mystik des Clemens geht, auf einem unsicheren Fundament. Verf. möchte hier Clemens die „passive Beschauung" (im Sinne der späteren Mystikersprache) zuschreiben, wenn er auch nicht mehr als eine Vermutung ausspricht (431). U. E. geht man sicherer mit der negativen Antwort. Übrigens darf man die Frage nach der persönlichen Mystik des Clemens nicht verwechseln mit dem Ideal des christlichen Gnostikers einfachhin. So sind die Ergebnisse über den Inhalt der Gnosis und ihr Verhältnis zur Pistis in gewisser Hinsicht problematisch.

Man darf aber dieses Fragezeichen nicht hinter das ganze Ergebnis des Werkes V.s setzen, wenngleich die Ausführungen über die Gnosis Zentrum und Höhepunkt der Arbeit ausmachen. Diese reife Studie stellt als Ganzes einen großen Fortschritt der Clemensforschung dar. Ihre Bedeutung liegt — neben der Themenstellung und dem Aufgreifen so wichtiger Grundfragen der Frömmigkeitsgeschichte — vor allem darin, daß V. überall den christlichen Kern in Clemens herauszuschälen versteht (vgl. bes. 9 73 292 296 u. a. m.) und damit die so weit in den Alexandriner hineinverlegte Grenze des Hellenismus an den Rand seiner Gedankenwelt schiebt. Man könnte hier auf viele Einzelheiten hinweisen, so besonders auf die Ausführungen über den Ursprung der christlichen Aszese (190—191) oder über das Gebet (411 ff.), über die Tugend (287 463 ff.), über die Eucharistie (598[1]) usw. Verf. hat auch ein feines Gespür für das, was Clemens nebenbei und in obliquo sagen will, aber auch für dessen immer wieder zu beobachtendes Schwanken (212 214 452). Wohltuend ist V.s Objektivität, die ihn Ergebnisse der katholischen Forschung genau so verarbeiten läßt wie die der protestantischen. Lehrreich sind seine beständigen Verweise auf den Stand der Forschung. (Die Bibliographie, die nicht vollständig sein will, könnte um einige Namen und Studien bereichert werden: G. Bardy, Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie: Vivre et penser, 2° sér., Paris 1942, 80—109; P. B. Pade, Logos Theos. Untersuchung zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens v. Al., Rom 1939, Diss. [für S. 39]; M. Pellegrino, La Catechesi Christologica di Clemente Alessandrino, Milano 1939; G. Verbeke, L'évolution du pneuma du stoïcisme à saint Augustin, Paris-Louvain 1945, bes. S. 429—440, was für V. S. 110 zu berücksichtigen wäre.) So ist ein sehr reichhaltiges Werk zustandegekommen, das gewiß dazu beitragen wird, der Clemensforschung „aus ihren Kinderschuhen" herauszuhelfen. Vor allem ist in der ganzen Trilogie V.s ein verheißungsvoller Anfang dazu gemacht, die Geschichte der christlichen Frömmigkeit und besonders der Mystik in wissenschaftlich gründlicher Weise zu erarbeiten. Man wird es nur begrüßen, wenn Verf. seine Studien über die Alexandriner nun ausdehnt auf die für die christliche Frömmigkeit gleich wichtigen Kappadozier.

A. Grillmeier S. J.

Geiselmann, J. R., *Von lebendiger Religiösität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet.* 8° (285 S.) Stuttgart 1952, Schwabenverlag. Geb. DM 12.—.

Da die Ekklesiologie sich noch im Werden befindet, kann sie nicht von fertigen Prinzipien ausgehen, sondern muß den mühsamen Weg der geschichtlichen Entwicklung zurücklegen. Die einzelnen Stadien gehören nicht allein der Vergangenheit an, es zeigt sich in ihnen vielmehr das, was heute noch im Ringen um den Kirchenbegriff und sein Verständnis mitvollzogen werden muß, zumal wenn die

Darstellung eine Persönlichkeit in den Mittelpunkt stellt, die am Ursprung der akut gewordenen Krise zwischen Kirche und Kultur steht, Johann Michael Sailer. Das Werk des Verf., der sich schon durch seine Untersuchungen zur Ekklesiologie der Tübinger Schule einen Namen gemacht hat, wird darum unsere volle Aufmerksamkeit verdienen.

G. ist auf die Frage nach dem Sailerschen Verständnis der Kirche auf dem Umwege über die Erörterung des Kirchenbegriffs J. A. Möhlers gestoßen. Diese setzt nämlich als Grundlage die Vorstellungen der vorausgehenden Theologie ein, zu der im süddeutschen Raum besonders J. M. Sailer gehört. Mit ihm vollzieht sich zum ersten Male in der Geschichte der Theologie von damals ein Verständnis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Zeit, dessen Fortsetzung und Krönung die Ekklesiologie Möhlers ist. So galt es für den Verf., die Aussagen Sailers über die Kirche, die ja noch nicht in ein theologisches System gebracht sind, zu sammeln und in die jeweilige geistesgeschichtliche Situation hineinzustellen und von daher zu verstehen. Diese seine Absicht muß als in jeder Hinsicht gelungen bezeichnet werden.

Wir erleben bei der Lektüre des Buches, in welch gewaltiger Spannweite Sailer durch alle Phasen lebendiger Auseinandersetzung mit den geistigen Bewegungen seiner Zeit die Konstruktion seines Kirchenbegriffes durchgeführt hat. In seiner Jugendschrift „Theologiae christianae cum philosophia nexus" (Augsburg 1779) übernimmt er von seinem Lehrer Benedikt Stattler eine Sicht der Kirche, die noch von sozialethischen und vor allem von naturrechtlichen Gedanken beherrscht wird. Der Moralismus und der Individualismus der Aufklärung haben dabei mitgewirkt. Das zweite Stadium läßt Sailer die naturrechtliche Konstruktion der Kirche durch die historisch-positive ersetzen. Die Wandlung beginnt in den Religionskollegien (1793) und vollendet sich in den Grundlehren der Religion (1805 und ²1814). So wird allmählich die Kirche verstanden als das göttlich-menschliche Organ der Fortpflanzung des positiven Christentums in der Form der apostolischen Tradition. Bevor nun die Romantik das Kirchenbild Sailers zu einer gewissen Vollendung führen konnte, setzte der Einfluß der Sturm- und Drangperiode sowie der der Erweckungsbewegung und der Mystik ein. Das neue Frömmigkeitsideal hatte für Sailers Verständnis der Kirche die Folge, daß sich jetzt die Abkehr von der äußerlich-rechtlichen zur innerlich-gnadenhaften Seite der Kirche vollzog. In dieser Periode, deren literarischen Niederschlag Sailers Gebetbuch bildete, ist dann auch der erste Ansatz zur Auffassung der Kirche als Corpus Christi mysticum, dessen Entfaltung der romantischen Epoche überlassen werden mußte und vorläufig noch durch den religiösen Individualismus behindert war. Zuerst hatte der Gegensatz Sailers zum ethischen Autonomismus der Aufklärung einerseits und zu dem spiritualistischen Kirchenbegriff des Allgäuer Mystizismus anderseits die überraschende Wirkung, daß das Verständnis für die Sichtbarkeit und die Autorität der Kirche, wie es schon in der ersten Periode vorhanden gewesen war, erneut und vertieft zurückkehrte. Der volle Durchbruch zu dem endgültigen Kirchenbegriff Sailers, wenn man so sagen darf, erfolgte schließlich unter dem Einfluß der Ideenwelt der Romantik. Das spätere Schrifttum Sailers legt davon ein beredtes Zeugnis ab und räumt mit der Legende auf, als ob die Aufklärung allein die maßgebende Grundlage seiner Theologie darstellte. Die romantische Idee der Gemeinschaft verhalf ihm dazu, das bisherige individualistische Verständnis der Kirche zu überwinden, ohne jedoch die ewigen Rechte des Individuums im Raume dieser Gemeinschaft ganz vergessen zu machen. So ist Sailer, und nicht etwa Möhler oder erst recht nicht Scheeben, das Verdienst zuzuschreiben, der Theologie des 19. Jahrhunderts gegenüber einer allzu juridischen und kontroverstheologisch bedingten Veräußerlichung des Kirchenbegriffes zu einer Wiederentdeckung des mystischen Kirchenbegriffes verholfen zu haben. Sailer sieht zum Schlusse seiner Wirksamkeit in der Organismusidee das konstruktive Prinzip seiner Ekklesiologie, durch das die innerlich-mystische Seite der Kirche mit der sichtbar-juridischen eine Einheit bilden kann. Damit bleiben entscheidende Erkenntnisse der Jugendschrift aufgenommen und eingebaut. Der Verf. arbeitet diese wesentlichen Punkte in der Entwicklung Sailers deutlich und lebendig heraus. Er verschweigt dabei keineswegs die Einseitigkeiten und Mängel seines Autors, was sich vor allem darin kund tut, daß er die febronianistischen Neigungen hervorhebt, die durch den klassizistischen Begriff der Geschichte des Christen-

tums genährt wurden. Bei allen diesen Ausführungen des Verf. sind die ausgedehnte Sachkenntnis und die lichtvolle Darstellung hervorzuheben.

Demgegenüber hält es schwer, Ansatzpunkte für eine Kritik zu finden. G. gibt selber zu, daß die Quellenfrage die eigentliche crux aller Sailerforschung bedeutet, und läßt genügend Raum zur Vervollständigung durch zukünftige Einzelarbeiten. Was den Kirchenbegriff Bellarmins angeht, so folgt der Verf. im großen und ganzen Fr. X. Arnold, mildert indes dessen Anschauung in etwa dahin, daß er die von Bellarmin in seinem Katechismus bevorzugte Betonung des Sichtbaren und Juridischen der Kirche durch die neue Lage zu erklären sucht, welche die kirchliche Unterweisung der Gläubigen seit der Reformation antraf. Vielleicht hätte hier noch mehr auf den Kirchenbegriff der Controversiae hingewiesen werden können, deren Einfluß unter theologischer, wenn auch nicht unter katechetischer Hinsicht bedeutsamer war.

Unsere Besprechung hat es deutlich gemacht, was die historische Forschung der Ekklesiologie dem Verf. verdankt. Daneben sollen aber auch die wertvollen Erkenntnisse für die Geschichte der Kirche, ihrer Frömmigkeit und ganz besonders ihrer Theologie nicht verschwiegen werden. Wenn letztere den Übergang von der Aufklärung zur Romantik im deutschen Raum schildern will, kann sie von nun an den Namen Sailers nicht mehr unbeachtet lassen, und damit wird auch die Arbeit G.s gewürdigt werden müssen.

J. Beumer S. J.

Neuaufgelegte und neue Handbücher der Dogmatik: *Diekamp, Pohle-Gummersbach, Premm, Brinktrine, Ott, Dander.*

1. Bewährte dogmatische Handbücher erscheinen langsam in neuen Auflagen, nachdem mehrere Jahre nach dem Krieg das Theologiestudium den Mangel an diesen Hilfsmitteln empfindlich spürte. Zu den alten Namen sind nun noch einige neue hinzugekommen. Dabei darf gleich hier bemerkt werden, daß diese „Neuheit" sich in ziemlich engen Grenzen hält. Die Handbücher sind nach wie vor einander so ähnlich, daß sich die Autoren und Herausgeber veranlaßt sehen, das Vorwort zu einer Rechtfertigung ihres Unternehmens zu benützen. Theologiestudierende und Dozenten werden natürlich die Vielzahl dem bestehenden Mangel vorziehen. Aber gerade der bis heute in den dogmatischen Handbüchern ausbleibende Vorstoß ins Neuland ist eines eigenen Hinweises wert. Daß es einen solchen Vorstoß geben müßte, ist die ausgesprochene oder verschwiegene Meinung fast aller, die in einer Zeit mit so verändertem Lebensgefühl wie der unseren Theologie treiben. Wenn auch die Meinungen darüber, wie die Neugestalt einer Dogmatik aussehen müsse, noch wenig geprägt sind und sehr auseinandergehen, so gibt es doch gewisse Punkte, auf die man als Ansatz hinweisen kann. Die eigentliche Leistung der Theologie im Sinne des Glaubensverständnisses ist es, die unveränderliche Wahrheit der Offenbarung dem Lebensgefühl und der Vorstellungsweise des hier und heute lebenden Menschen zu konfrontieren und von ihm durchdringen zu lassen, wie es die große Leistung eigentlich scholastischer Theologie war. Es ist nun einmal nicht mehr zu übersehen, daß vielfach theologische Formulierungen und Vorstellungen einer bestimmten Zeit mit der offenbarten Substanz selbst identifiziert werden und deshalb einen Schutz für ihre Selbsterhaltung beanspruchen, wie er der Offenbarungswahrheit Gottes, nicht aber in gleicher Weise ihrer theologisch-menschlichen Bewältigung zukommt. Die Neugestaltungsmöglichkeiten und -notwendigkeiten werden vielleicht doch von manchen Theologen zu ungern zugegeben und im allzu äußerlichen Bereich belassen. Eine dogmatische Theologie kann schon in ihrem Aufbau das bestimmende Prinzip der Offenbarung selbst, das Heil des Menschen, das ihm in der in Christus geschehenden Begegnung mit Gott gewährt wird, widerspiegeln und dadurch das — sagen wir es ruhig, selbst auf die Gefahr hin, abgegriffen zu klingen — „existentielle" Anliegen des geistigen Ringens unserer Zeit beantworten. Die Wahrheiten der Offenbarung sind ja nicht nur „Gegenstände", sondern Einladung an den Menschen, diese Wahrheit zu tun. Das soll nicht heißen, Dogmatik zur Verkündigung zu machen. Aber auch die Dogmatik muß ihren Inhalt als Gegenstand der Verkündigung erkennbar werden lassen. Der Traktat vom Einen Gott spricht vom Erkennen und Wollen zwischen Gott und Mensch und kann

diese Begegnung im Zusammenhang mit der Lehre vom Dreifaltigen als Abbild der Begegnung zwischen Vater und Sohn und Heiligem Geist erkennen lassen. Dabei findet dann die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis einen entsprechenderen Platz, als sie ihn in fast allen Handbüchern hat. In der Christologie drängt die Aufteilung in „Christologie" und „Soteriologie" auf eine Deutung, die der Tatsache entspricht, daß das Kommen des Logos nicht nur der „Herstellung" der hypostatisch mit dem Logos vereinten Menschheit Christi dient, die dann das in der Soteriologie nur als Kreuzesopfer behandelte Erlösungswerk zu vollziehen hat. In Wirklichkeit bedeutet das Kommen *und* Gehen des Mittlers die erlösende Begegnung zwischen Gott und Menschen in Christus Jesus. In der Sakramentenlehre ist das sakramentale Symbol selbst Ausdruck und Sichtbarwerdung der Begegnung und führt dadurch wieder zur rechten Wertung des Personalen bei aller Objektivität der sakramentalen Wirksamkeit. Die Gnadenlehre wird durch trinitarische Gestaltung dynamischer, ohne die statisch-objektiven Elemente zu vernachlässigen; sie wird sie aber auch nicht vereinseitigen. Solche und ähnliche Entwicklungen werden dogmatische Handbücher prüfen und aufnehmen oder abgrenzen müssen. Man kann eine solche Änderung nicht von heute auf morgen erwarten und freut sich über alle Zeichen der Lebendigkeit, die auch in den vorliegenden Handbüchern mannigfach zu finden sind. Selbst wo sie noch vermißt werden, behalten sie ihre großen Vorzüge, die bei allen besonders in der einprägsamen, schulmäßigen Zusammenfassung, Anordnung und Systematisierung liegen. Es ist klar, daß eine Dogmatik, die den angedeuteten Anliegen gerecht zu werden sucht, die Vorteile, die das schulmäßige Studium verlangen muß, nicht verlieren dürfte.

2. Es sei nun einiges Einzelne zu den verschiedenen Handbüchern, die nach dem Krieg im deutschen Raum erschienen sind, gesagt. Die Dogmatik von Schmaus wird in diesem Zusammenhang nicht besprochen. Wir haben ihr früher schon Besprechungen gewidmet und werden es für die ausstehenden Bände noch tun. Außerdem fällt die Schmaussche Dogmatik wegen ihres andersartigen Charakters aus dem Rahmen der hier zu behandelnden Dogmatiken heraus.

a) Als erste Neuauflage begann nach dem Krieg die Katholische Dogmatik von *F. Diekamp*[1] wieder zu erscheinen. Sie ist bis jetzt die einzige vollständige unter den mehrbändigen Dogmatiken in deutscher Sprache. Den ersten Band brachte der Verlag als unveränderten Abdruck der Auflage des Jahres 1938 heraus, so daß er einer besonderen Besprechung hier nicht bedarf. Den zweiten und dritten Band dagegen hat Kl. Jüssen neubearbeitet. Auch hier hat sich die Bearbeitung in ziemlich engen Grenzen gehalten, da die Diekampsche Dogmatik ihrer nicht allzusehr bedurfte. Vor allem die Mariologie wurde im 2. Band neugefaßt. Die inzwischen erfolgte Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens und neue theologische Arbeiten über die Frage der Mittlerschaft und Miterlöserschaft verlangten, daß diesen Themen eine neue Darlegung gewidmet wurde. Die Mitwirkung beim Erlösungswerk und ihre gnadenmittlerische Weiterwirksamkeit findet zwar durch ihre Behandlung in *einem* Paragraphen eine gewisse Verbindung. Es scheint aber doch, daß beide Fragen noch nicht genügend in ihrer wesentlichen Einheit festgehalten werden. Das ist allerdings nicht Jüssens Eigentümlichkeit, sondern läßt auch in anderen Handbüchern die zu schematische Trennung des Werkes Christi von seinen Früchten sich auf die Darstellung der Funktion Mariens auswirken. Man könnte bezweifeln, ob eine so kategorische Ablehnung einer Mitwirkung in der „objektiven Erlösung" berechtigt ist, wenn objektive Erlösung das Werk des Mittlers bedeutet, das doch als solches nicht geschehen könnte ohne Einbeziehung der aktiven Wirksamkeit wie des sendenden Vaters so auch der empfangenden Menschheit, die in Maria vertreten ist. Sehr erfreulich ist die Darlegung der ekklesiologischen Bedeutung der Mariengestalt

[1] F. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. 1. Bd.: Einleitung in die Dogmatik, Die Lehre von Gott dem Einen, Die Lehre von Gott dem Dreieinigen. 8° (371 S.) Münster i. W. 1949, Aschendorf. DM 12.—, geb. DM 13.50. 2. Bd.: Die Lehre von der Schöpfung, von der Erlösung durch Jesus Christus, von der Gnade. 8° (606 S.) ebd. 1952. DM 25.—, geb. DM 26.50.—. 3 Bd.: Die Lehre von den Sakramenten, von den Letzten Dingen. 8° (512 S.) ebd. 1954. DM 21.50, geb. DM 23.—.

6. Aufl. 1930 II. Gf 3630 a

und ihrer Stellung im Heilswerk. Eine dogmatische Lehre über die Kirche muß man leider auch im dritten Band vermissen, wo sie vor der Lehre von den Sakramenten einen Platz hätte finden können. Bemerkenswerte Neufassungen finden sich in der Sakramentenlehre besonders in der Darlegung der Meßopfertheorien (wo sich J. stärker von der Mysterienlehre distanziert), im Bußsakrament in der Lehre von Kontritionismus und Attritionismus und einem Überblick über die Geschichte der Privatbuße, im Weihesakrament in der Lehre von Materie und Form (hier wird sehr kategorisch das Decretum pro Armenis als nicht zu rechtfertigen hingestellt und die Möglichkeit einer Änderung des von Christus vielleicht einigermaßen offen gelassenen Symbols gar nicht in Erwägung gezogen). Auch in der Eschatologie wurden einige bedeutsame Überarbeitungen vorgenommen.

b) Auch von der geschätzten und in langjährigem Gebrauch bewährten Dogmatik von *Pohle* liegt wenigstens der erste Band in zehnter Auflage vor[2]. Ihm hat *J. Gummersbach S. J.* eine fleißige und den Umfang des Bandes sehr vermehrende Überarbeitung gewidmet. Nicht nur das Ausdrucksgewand ist weiterhin verbessert worden. Auch sachliche Erweiterungen und Einarbeitungen neuer Forschungsergebnisse haben die Vorzüge dieses Handbuches erhöht. Sie sind vor allem begriffliche Klarheit und spekulative Fülle, verbunden mit guten dogmengeschichtlichen Darlegungen. Der Neubearbeiter hat eine besondere Mühe an die Zusammenstellung der Literatur gewendet, die dem Studierenden nun in reichster Fülle genannt wird. Nicht immer findet man die Ergebnisse dieser Literatur in den Darlegungen des Textes berücksichtigt. Es gibt auch Teile, in denen man ein Eingehen auf zeitgenössische Fragestellungen, selbst auf Kosten der Darstellung historischer Schulmeinungen begrüßen würde. Vielleicht darf man auch die Sorge anmelden, es werde dem Leser in der einen oder anderen Frage weniger Diskussionsfreiheit gelassen, als sie das Lehramt der Kirche gibt (z. B. in der Frage nach der Herkunft des Menschenleibes, 539). Solche Ausstellungen schmälern nicht die Zuverlässigkeit und Solidität dieses Werkes, dessen zweiten und dritten Band man möglichst bald erscheinen sehen möchte.

c) Von den erstmalig erscheinenden dogmatischen Handbüchern sei als erstes das im gleichen Verlag wie Pohle-Gummersbach erscheinende Lehrbuch von *J. Brinktrine* genannt[3]. Von ihm liegt der erste Teil der Gotteslehre vor: Die Erkennbarkeit, das Wesen und die Vollkommenheiten Gottes. Der Verf. rechnet, wie er im Vorwort sagt, seine beiden früher erschienenen Bände Offenbarung und Kirche (vgl. Schol 25 [1950] 277) als Teile zu der Gesamtdogmatik. Im Ganzen hält sich dieser Band ganz im Rahmen der bisherigen dogmatischen Handbücher. Außerordentlich erfreulich ist eine stärkere Berücksichtigung des biblischen Gotteswortes. Die Titelgebung dieses Bandes läßt hier besonders ins Auge springen, was aber auch die anderen Handbücher gemeinsam haben: Es wird den Teilen, die über Wesen und Eigenschaften Gottes handeln, ein eigener Teil über die Erkennbarkeit Gottes vorausgeschickt. Das gibt sich den Anschein, Offenlegung des Weges zu sein, auf dem man zur theologischen Aussage über Gott komme, die dann eben in den nächsten Teilen behandelt wird. Das aber kann nicht die Absicht des Verfassers sein, da eine natürliche Erkennbarkeit Gottes nicht Quelle theologischer Aussagen sein kann. Wenn dieser Teil vor der Gotteslehre Platz finden soll, dann müßte auch vom Glauben die Rede sein, wie ja sonderbarerweise von der jenseitigen Visio tatsächlich die Rede ist. Das aber zeigt, daß doch wohl dieser Teil gar nicht eigentlich in die Lehre von Gott hineingehört, sondern in der theologischen Erkenntnislehre einen entsprechenden Platz finden müßte. Wenn das aber nicht dort geschieht, dann jedenfalls eher im Zusammenhang mit der Schöpfungslehre, da ja doch die natürliche Gotteserkenntnis Konsequenz der Schöpfung ist. Als Vorzüge dieses Handbuches

---

[2] J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet von J. Gummersbach S. J. 1. Bd.: Einleitung, Allgemeine Gotteslehre, Trinitätslehre, Schöpfungslehre, gr. 8° (702 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 27.—, geb. DM 33.—, Ausg. f. Theol.-Stud. DM 27.—.

[3] J. Brinktrine, Die Lehre von Gott. 1 .Bd.: Von der Erkennbarkeit, vom Wesen und von den Vollkommenheiten Gottes. gr. 8° (298 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 12.—, geb. DM 14.80.

seien vor allem erwähnt die straffe Formulierung der Offenbarungslehren in Sätze, denen die theologische Qualifikation beigegeben ist und die dann erklärt und bewiesen werden.

d) Ein weiteres, neu erschienenes dogmatisches Handbuch bietet uns *M. Premm*[4]. Von ihm liegen drei Bände vor, von dem der erste die Lehre vom einen und dreieinen Gott und die Schöpfungslehre enthält, der zweite die Lehre von Christus, Maria und Kirche, der dritte die Sakramentenlehre. Auch dies ist ein durchaus scholastisches Lehrbuch, das seine einzelnen Abschnitte in der Methode der Thesen vorlegt. Eine formelle Eigenart dieses Handbuches besteht darin, daß immer wieder versucht wird, die offenbarten und objektiv erschlossenen Wahrheiten auch in ihrem Lebenswert darzustellen. Dadurch daß dieser aber in eigenen eingeschalteten Abschnitten eigens behandelt wird, ist eine gewisse Gefahr gegeben, wie man sie früher einmal im Versuch, neben die wissenschaftliche eine eigene Verkündigungstheologie zu stellen, sah. Den schulmäßigen Studienzwecken dienen die gute Auflockerung und Einteilung des Stoffes, die an manchen Stellen eigens durchgeführte Behandlung von Einwürfen und gute dogmengeschichtliche Zusammenfassungen. Der visuell Veranlagte wird durch eine Reihe von günstigen graphischen Darstellungen und Schemata unterstützt. Im zweiten Band verdient die erfreuliche Tatsache hervorgehoben zu werden, daß hier die Lehre von der Kirche endlich den ihr gebührenden Platz in der Dogmatik erhalten hat. Das Wesen der Kirche als des mystischen Herrenleibes wird dargelegt, dann der Heilige Geist als die Seele und die Organisation mit ihren Gliedern als die sichtbare Seite dargelegt. Manches bleibt hier noch klärungsbedürftig; dennoch ist dieser Teil ein sehr erfreulicher Fortschritt in der Dogmatik.

e) Als Letztes seien nun zwei Werke genannt, die in kompendiöser Zusammenfassung Grundrisse der Dogmatik bieten. *L. Ott* hat als Ersatz für Bartmanns Grundriß, aber ganz neu gearbeitet, seinen Grundriß der Dogmatik herausgebracht[5]. In solidester Arbeit findet man hier, straff zusammengefaßt und dennoch in reicher Stoffülle, die ganze Dogmatik in einem Bande. Besonders hervorzuheben ist die knappe, aber ausgezeichnete Auswahl der einschlägigen Literatur. Wenn auch dem Studierenden das Werk bisweilen zu kompendiös sein wird, so wird es dennoch gerade ihm, aber auch dem in der Verkündigung stehenden Priester und Religionslehrer, wenn er sich an soliden Aussagen orientieren will, eine gute Hilfe sein. Das eine oder andere Mal läßt der Verf. die Tendenz zu einer allzu hohen theologischen Qualifikation der Aussagen erkennen; als Beispiel sei etwa die Sakramentalität von Bischofsweihe und Diakonat genannt (518), oder auch die Tatsache, daß die Materie der Weihe nur die Handauflegung sei. Das Erscheinen dieses Grundrisses haben wir sehr begrüßt.

f) In einem anderen, sehr knappen Kompendium der dogmatischen Thesen bietet *F. Dander S. J.* jeweils einen Traktat in einem kleinen Faszikel[6]. Außer den früher schon angezeigten Heften (vgl. Schol 26 [1951] 620) liegen uns nun vor die Lehre vom einen und dreifaltigen Gott, die Schöpfungslehre, die Mariologie und die Gnadenlehre. Der Hauptwert dieser Abrisse dürfte im Studium für Examenszwecke, in der Benutzung nach Art eines Repetitoriums liegen, weniger aber sind sie ein Mittel zum theologischen Gesamtstudium.

O. Semmelroth S. J.

---

[4] M. Premm, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. 1. Bd.: Einführung, Gott der einwesentliche und dreipersönliche Schöpfer des Alls. gr. 8° (XVI u. 588 S.) Wien 1951, Herder. DM 26.—, Subskr. DM 23.40. — 2. Bd.: Christus, Maria, Kirche. gr. 8° (XI u. 570 S.) ebd. 1952. DM 29.—, Subskr. DM 26.—. Inzwischen erschien auch Bd. 4 mit der Sakramentenlehre.

[5] L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik. gr. 8° (XIX u. 584 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 24.—, geb. DM 32.—.

[6] F. Dander, Summarium theologiae dogmaticae: De Deo Uno et Trino. gr. 8° (61 S.) Oeniponte 1952, Rauch. DM 3.—. — De Deo creante et elevante. gr. 8° (58 S.) ebd. 1952. DM 3.60. — De Matre-socia salvatoris. gr. 8° (33 S.) ebd. 1952. DM 1.60. — De gratia salvatoris. gr. 8° (43 S.) ebd. 1952. DM 4.—.

Bernhard-Studien:

Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux, *Bernard de Clairvaux*. Préface de Th. Merton. 8° (XXVI u. 756 S.) Paris 1953, Éditions Alsatia. DM 36.—.

Leclercq, J., *Études sur Saint Bernard et le texte de ses écrits* (Analecta sacri ordinis cisterciensis 9 (1953) 1—2. gr. 8° (248 S.) Rom 1953, Ad Curiam Gen. S. Ord. Cisterciensis.

Leclercq, J., *Analecta monastica, 1re série* (Studia Anselmiana, 20). 8° (239 S.) Rom 1948, Libreria Vaticana.

Leclercq, J., *Analecta monastica, 2me série* (Studia Anselmiana, 31). 8° (VI u. 206 S.) Rom 1953, Herder.

Dimier, A., *Saint Bernard „Pêcheur de Dieu"*. Préface de Dom J. Leclercq. kl. 8° (XV u. 198 S.) Paris 1953.

Der wissenschaftliche Ertrag des Bernhard-Jahres ist bedeutend. Um ihn ganz abschätzen zu können, muß man noch auf die Drucklegung der Kongreßergebnisse von Dijon, Mainz und Mailand warten. Repräsentativ gibt sich aber schon jetzt der *Sammelband*, welchen die Historische Kommission des Zisterzienserordens zum Jubiläum zusammengestellt hat. 28 Beiträge von verschiedener Hand *(J. Richard, J. Marilier, P. Villaret, R. Fossier, L. Grill, J. Bouton, J. Grillon, F. Petit, H. B. De Warren, F. Giraudot, B. Jacqueline, A. Fliche, A. Seguin, E. Russel, J. Leclercq, I. Vallery-Radot, A. Vernet)* bringen eine Fülle von alten und neuen Einsichten in Milieu, Gestalt und Werk des Heiligen. Der Band ist nachgerade ein Nachschlagewerk geworden über alle bislang gesicherten Daten aus dem Leben Bernhards, wobei die sorgfältig zusammengetragenen Register (567—753) besonderes dienlich sind (Zeittafeln, analytische Übersichten unter verschiedensten Gesichtspunkten, Bibliographisches am Rande). Ein eigener Band Bernhard-Bibliographie wird noch angesagt, er wird die Bibliographia Bernhardina von L. Janauschek (1891) weiterführend erneuern. Die Beiträge des Bandes sind recht unterschiedlich gearbeitet. Aug. Flichs posthumer Artikel (355—378) über Bernhard und die Laien (bürgerliche Gesellschaft) seiner Zeit ist nicht sehr ergiebig. Dagegen sind die Kapitel über Bernhards Beziehungen zu den verschiedenen Orden und Genossenschaften ausgezeichnet. Schwach ist das Kapitel über Bernhard und das Schisma Anaklets II (349—354), in dem völlig übersehen wird die ganz grundlegende Arbeit von Hans-Walther Klewitz, „Das Ende des Reformpapsttums" (Deutsches Archiv 3 [1939] 371—412). Auch Herbert Bloch, „The schism of Anacletus II and the Glanfeuil forgeries of Peter the Deacon of Monte Cassino" (Traditio 8 [1952] 157—264) ist dem Verf. leider entgangen. Sehr gründlich sind in diesem Band die Forschungen über die Familie und den Familienbesitz Bernhards (3—16), wie auch über die wirtschaftliche Entwicklung von Clairvaux (95—116). Eigenwillig und anregend, wenn auch nicht immer ganz an der Sache orientiert, wohl auch zu breit und unscharf in den Thesen sind die Seiten von I. Valleri-Radot (447—486) über Bernhard als Humanist und Schriftsteller. Raumnot zwingt uns zum Verzicht auf weitere Stellungnahmen. In der überaus detaillierten Zeittafel (567—620) fehlt eine Episode, die u. W. bisher noch von keinem Bernhardforscher entdeckt wurde. 1130 hat Bernhard auf Bitten des Abtes Guarin von Saint-Evroul (Normandie) sich beim Konvent der Benediktinerabtei Rebais dafür verwandt, daß dieser einige Ebrulfreliquien dem Ebrulfskloster im Walde Ouche zurückerstatte (vgl. Ordericus Vitalis, Historia Ecclesiastica VI, 13 [PL 188, 496 C—498 B]). Im übrigen aber will der vorliegende Band trotz seiner erstaunlichen Breite und der Fülle seiner Gesichtspunkte keine Bernhard-Biographie sein, wie sie sicher erst nach Erscheinen der neuen Edition und nach monographischer Bearbeitung von Einzelfragen vor allem der Theologie des heiligen Bernhard möglich werden wird. Eben theologische Fragen sind in dem besprochenen Band fast gar nicht berührt worden.

Mit der erwähnten *Edition der Bernhard-Schriften* ist 1948 Dom J. Leclercq O. S. B. vom Cisterzienserorden offiziell beauftragt worden. Doch erwies sich die handschriftliche Überlieferung als so reich und die Fragen nach Ursprung und Echtheit der verschiedenen Einzelteile des corpus bernardinum als so schwierig, daß der Wettlauf mit der Zeit nicht gewonnen werden konnte. Wie wir hören, ist der erste

Band (mit den Predigten zum Hohen Lied) druckfertig. Inzwischen hat J. Leclercq in vielen Artikeln und Büchern vorgearbeitet: wir besprechen eine der letzten Erscheinungen, die „Études", in denen Verf. als „facile princeps" unter den Bernhard-Forschern über Probleme und Lösungsmethoden der Edition berichtet. Er gibt einen Überblick über die Handschriftentradition (11—44) mit ihren mehr als 1400 Einzelstücken (bemerkenswert dabei ist die Tatsache, daß in der Liste der überkommenen Manuskripte das Reich vor Frankreich und England führt, auch daß mehr Handschriften aus Benediktinerabteien als aus Zisterzienserklöstern kommen). Ein topographischer Plan verdeutlicht das Ergebnis mit klarer Tendenz nach Nordwesten einerseits (Linie Clairvaux) und Osten anderseits (Linie Morimond). Verf. berichtet dann über die Entstehung der Predigten Bernhards (45—82), auch die These vom ausgesprochen literarischen Charakter der Predigten über das Hohe Lied wird betont (122). Mit Bernhards Sermones tritt ein neues Genus in die Tradition der Kommentare zum Hohen Lied. Es folgen Einzeluntersuchungen über einen Kurzkommentar zum Hohen Lied (105—116), über Bernhard-Briefe (83—101), über das Manuskript von Anchin, die älteste Sammlung der Werke des heiligen Bernhard (124—136). Verf. bringt dann einige bislang unedierte Bernhardtexte mit monastischen Motiven (136—150), Nachrufe auf den Heiligen (170—191) und schließt einige Analecta aus der Geschichte von Clairvaux an (192—201). Für die Geschichte der Geschichtsforschung von Wert ist das Kapitel des Verf. über das Werden der (bei Migne abgedruckten) Mabillon-Edition der Werke Bernhards (202—226). Ausführliche Register beschließen diesen Bericht aus der Werkstatt des erfolgreichsten Bernhardforschers unserer Tage. Wir erwarten mit Spannung seine Edition, die er zusammen mit Dr. C. H. Talbot (London) herausbringen wird.

Im Zusammenhang der Vorarbeiten dafür hat der Verf. auch die beiden angezeigten Bände *Analecta monastica* erscheinen lassen, welche zwar wenig Bernhard-Materialien bringen (mit Ausnahme von I, 124—166), aber doch eine Fülle geistlicher Texte aus dem monastischen Milieu des 11. und 12. Jahrhunderts. Damit erweist sich das literarische Gewebe, vor dem sich das Werk Bernhards in genialer Fülle und Schönheit abhebt, dichter als ursprünglich angenommen (wie etwa noch D. Knowles für England); Bernhards innere Verbundenheit mit diesem zeitgenössischen Beten, Dichten und Schreiben wird sichtbar. Wilhelm Firmat, Elmar von Canterbury, Gilbert Crispin, Odo von Canterbury, die Schule des Johannes von Fécamp, Mönche aus Bec treten mit ihren geistlichen Schriften nunmehr hervor, vom Verf. jeweils sorgfältig ediert und in einführenden Kapiteln gewürdigt. Damit reichert Verf. in dankenswerter Weise Material an für eine noch ausstehende Geschichte der monastischen Spiritualität des hohen Mittelalters. Sehr bemerkenswert ist das einleitende Kapitel zum 1. Band (1—20) über den benediktinischen Humanismus (vom 8. bis zum 12. Jahrhundert) mit der vom Verf. immer wieder gern betonten These vom grundlegenden Unterschied der monastischen (an Schrift und Väterexegese orientierten) von der scholastischen (der dialektischen Methode folgenden) Theologie.

Angezeigt sei schließlich auch noch der 1. Band von Dom Anselme Dimiers *Saint Bernard „Pécheur de Dieu"*, der in fleißiger Zusammenstellung bekannter Texte einmal die einzigartige Begabung des heiligen Bernhard ins Licht stellt, Menschen für die Idee der monastischen Nachfolge Christi zu gewinnen. Ein Registeranhang bringt die Namen und Daten aller Mönche von Clairvaux aus der Zeit des heiligen Bernhard.

Nur ein kleiner Ausschnitt von Bernhard-Studien konnte gewürdigt werden. Es ist ein Zeichen der Gegenwartsnähe dieses Heiligen, daß ein ungewöhnlich großer Aufwand geistiger Energien seiner Erforschung dient. Hier werden lebendige Quellen kirchlichen Geistes und theologischer Gedanken erschlossen, deren Gehalt noch lange nicht erschöpft sein wird.

H. Wolter S. J.

de Lubac, H., S. J., *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (Théologie, 24). 8° (285 S.) Paris 1953, Aubier.

Der Titel des Buches läßt an eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie denken. Tatsächlich geht es aber um viel mehr. Denn der Westen, dessen wechselvolle Begegnungen mit dem Buddhismus hier geschildert werden, ist das *christliche* Abendland. Das Christentum ist gefragt, wie es mit dieser rätselvollen Größe des Buddhismus fertig wird. Tatsächlich stand und steht für die meisten Forscher, die sich mit der Religion Buddhas beschäftigt haben, dieses Studium im Zeichen einer positiven oder — noch häufiger — kritischen Stellungnahme zum Christentum. Damit wird die eminent theologische Bedeutung dieses Werkes sichtbar, in welchem Verf. die Thematik seines früher erschienenen Büchleins „Aspects du Bouddhisme" (Paris 1951) fortführt.

In einem 1. Abschnittt handelt L. von den Anfängen der Begegnung zwischen Buddhismus und Abendland in „Antike und Mittelalter". So sehr seit den Heerzügen Alexanders d. Gr. die wohl schon viel älteren Beziehungen des Westens mit Indien verstärkt wurden, so hat uns weder die heidnische noch die christliche Antike Zeugnisse einer Fühlungnahme mit dem Buddhismus hinterlassen. Zwar begegnet bei Klemens von Alexandrien erstmals der Buddhaname, aber irgendwelchen Aufschluß über die Lehre des „Erleuchteten" bietet er uns nicht. Einer Beeinflussung des Gnostizismus durch den Buddhismus steht Verf. skeptisch gegenüber. Erst Mani hat Buddha einen Platz in seinem Synkretismus zugewiesen. Wichtig wurde im beginnenden Mittelalter die weitverbreitete Legende von Barlaam und Joasaph, die vermutlich nur eine christliche Verarbeitung der Buddhalegende darstellt. (Die von L. im wesentlichen übernommene Auffassung des Bollandisten P. Peeters wird aber neuestens von F. Dölger in Frage gezogen.) Die ersten ausgiebigeren Berichte über den Buddhismus kamen erst durch die kühnen Asienfahrer des 13. und 14. Jahrhunderts nach Europa. Aber der Ertrag ihrer Mitteilungen war unerheblich und wurde erstaunlich rasch wieder vergessen. Bedeutender war das, was die Zeit der „missionarischen Entdeckung" (2. Kap.) erbrachte. Sehr wirkungsvoll arbeitet L. die Rolle des hl. Franz Xaver in der Erschließung der Welt des Buddhismus heraus, ohne freilich die Grenzen dieser Leistung zu übersehen. Überhaupt kommt den Missionaren ein nicht hoch genug einzuschätzender Anteil an der Vermittlung des geistigen Besitzes des Ostens an das Abendland zu. Interessant ist, daß schon damals die Frage nach den möglichen geschichtlichen Zusammenhängen des Buddhismus mit dem Christentum auftaucht; sie wird natürlich einhellig im Sinne einer Abhängigkeit Buddhas beantwortet. Es gehört zur Tragik jener Fühlungnahme zwischen Ost und West, daß die europäischen Universitäten den Apell der Missionare, sich mit den Religionen Asiens kritisch auseinanderzusetzen, nicht aufnahmen — so wie sie sich früher auch nie ernstlich mit dem Islam abgegeben hatten. L. versäumt nicht, auf die kurzsichtige Unduldsamkeit europäischer Kreise hinzuweisen, die das, was in den Indien- und Japanbriefen zugunsten des Buddhismus laut wurde, einfach unterdrückten. Nebenher kommt er auf die Probleme der sprachlichen Verständigung zwischen Christen und Buddhisten zu sprechen wie auf die anfänglichen Schwierigkeiten, beide Religionen in den Augen der Heiden gegeneinander abzugrenzen. Diese Dinge sind zum Verständnis des späteren Ritenstreites von Wichtigkeit.

An die missionarische Entdeckung schloß sich die „wissenschaftliche Entdeckung" des Buddhismus an (3. Kap.) Bei der Bewältigung der linguistischen Schwierigkeiten hatten wiederum die Missionare hervorragenden Anteil. Ihnen verdanken wir u. a. wichtige Beiträge zur Erforschung des Sanskrit, wie von ihnen auch bereits die These von dem indischen Ursprung des Buddhismus aufgestellt wurde. Aber bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts wußte man in den Kreisen der Wissenschaft im Grunde sehr wenig über Buddha und seine Religion. Es waren vor allem Franzosen wie Purnouf und Rémusat, die um 1830 den buddhistischen Forschungen neuen Auftrieb gaben. Sie stützten sich dabei vor allem auf die Berichte und Materialien des kühnen Tibetforschers Cosmas von Koenoes, der seinerseits in dem italienischen Jesuiten Hippolyt Desideri einen — ihm leider unbekannten — Vorläufer hatte. Um 1850 ist die Diskussion um den Buddhismus in vollem Gang. Zugleich erheben

sich damals bereits die ersten innerwissenschaftlichen Kontroversen (4. Kap.). Im Zeichen des Buddhismus wacht die seit langem latente Frage nach der Transzendenz und dem Absolutheitsanspruch des Christentums wieder auf. Hatten die Missionare des 16. und 17. Jahrhunderts durchweg den Buddhismus von den biblischen Quellen des Christentums abhängig sein lassen, dann zeigt sich jetzt in den Kreisen des Rationalismus die umgekehrte Tendenz. Man betont (wie D. F. Strauß und Renan) die grundsätzliche Gleichheit der beiden Religionen und läßt (wie Schopenhauer) die christlichen Elemente via Ägypten aus Indien importiert sein. Das Studium des Buddhismus wird so zum Ausgangspunkt einer neuen antichristlichen Polemik. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts setzt auch in diesen Kreisen eine Ernüchterung ein. Sehr aufschlußreich ist, was L. über die Taktik der kirchlichen Apologetik ausführt — sofern sie sich überhaupt zu einer Stellungnahme herbeiließ. Weithin überließ man sich den „fantaisies du traditionalisme", für den der Buddhismus nur ein Plagiat der biblischen Moral und Religion ist. Ausführlich kommt L. auf die meist vergessene Rolle der Traditionalisten um Bonnetty zu sprechen, nach denen der Buddhismus eine „protestantische" Entartung des Hinduismus und der in diesem konservierten Elemente der Uroffenbarung darstellt. Immerhin bleibt ihnen das Verdienst, die katholische Theologie überhaupt mit dem Phänomen des Buddhismus in Fühlung gebracht zu haben.

Im 5. Abschnitt stellt L. die „wissenschaftlichen Fortschritte" der letzten 80 Jahre dar. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte sich in weiten Kreisen außerhalb der Kirche die These von der inneren Überlegenheit wie von der genealogischen Priorität des Buddhismus gegenüber dem Christentum durchgesetzt. Es war die Zeit, in der R. Seydel die 51 gemeinsamen Züge zwischen Christus und Buddha entdeckt zu haben glaubte. Mochte auch zwischen 1900 und 1910 die Sprache dieser „Komparativisten" gemäßigter werden, so konnte dies nicht verhindern, daß nun die westlichen Länder mit einer Reihe von religionsphilosophischen Systemen à la Helene Blavatzky, Annie Besant und Rud. Steiner überschwemmt wurden. Der Westen erlag für eine Zeit der Faszination des Buddhismus. Daneben lief das mächtige Ansteigen der wissenschaftlichen Veröffentlichungen zum Thema Buddhismus, die meist von den allenthalben entstehenden Gesellschaften und Publikationsorganen zum Studium des Fernen Ostens getragen waren. Wichtig wurde dabei die verstärkte Berücksichtigung der archäologischen und kunstgeschichtlichen Quellen wie die wachsende Mitarbeit der östlichen Völker selbst.

Abschließend stellt L. in einer glänzenden Synthese (261—285) die drei Typen der heutigen Einstellung des abendländischen Denkens zum Buddhismus dar. Es ist einmal der „humanistische" Typ, für den die Beschäftigung mit dem Buddhismus im Grunde nur eine horizontale Ausweitung unseres Wissens um die Möglichkeiten des Humanum bedeutet. Sodann ist da der „buddhisierende" Typ, der dem Reiz der fremden Lehre verfallen ist. Ihnen gegenüber steht die „christliche" Einstellung, die aufgeschlossen ist für alle im Buddhismus sich offenbarenden Werte, aber anderseits um deren Relativität und Bezogenheit auf die Christusbotschaft hin weiß.

So weit der Inhalt des Buches. Mag es auch der Einzelforschung keine neuen Erkenntnisse bieten, so bedeutet es als synthetische Aufarbeitung des Erreichten einen ungemein wertvollen Beitrag. Es darf vor allem innerhalb der Literatur, die sich um die Lösung der theologischen Probleme der christlichen Mission bemüht, einen ehrenvollen Platz beanspruchen.

H. Bacht S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen
Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Protestantische Theologie

Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiae Universitatis Gregorianae. Indices generales 1920—1950 (volumina I—XXXI). 8° (VIII u. 453 S.) Romae 1953, Pontif. Univ. Gregoriana. — Dieser Registerband zu den ersten 31 Jahrgängen der vorliegenden Zeitschrift wird sicher allgemein begrüßt werden. Der 1. Teil bringt das Verzeichnis der Aufsätze und Beiträge in alphabetischer Reihenfolge der Autoren. Der 2. Teil enthält die Titel der besprochenen Arbeiten in der alphabetischen Reihenfolge ihrer Verfasser mit Angabe des jeweiligen Referenten. Vor allem wird der 3. Teil willkommen sein, der eine vollständige alphabetische Übersicht der Gegenstände bringt, die in Aufsätzen und Beiträgen sowie in den besprochenen Arbeiten behandelt worden sind.

Brinkmann

Cattin, P., O. P. — Conus, H. Th., O. P., Heilslehre der Kirche (Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.). Deutsche Ausgabe des französischen Originals: Aux sources de la vie spirituelle, Fribourg-Paris 1951, besorgt von A. Rohrbasser. kl. 8° (XXIV u. 1344 S.) Freiburg (Schw.) 1953, Paulusverlag. DM 30.—. — Am Schluß des letzten Krieges (1945) brachte der Paulusverlag die erweiterte und vollständig überarbeitete deutsche Ausgabe der von E. J. Chevalier u. E. Marmy besorgten Sammlung päpstlicher Verlautbarungen: *La Communauté humaine selon l'esprit chrétien* unter dem Titel: *„Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau"* heraus, die Marmy selbst unter Mitwirkung von J. Schaffer und A. Rohrbasser besorgt hatte (vgl. Schol 26 [1950] 621 f.). Sie umfaßt Dokumente von Gregor XVI. bis Pius XII. In ähnlicher Weise bietet der vorliegende Bd. eine Sammlung von 87 päpstlichen Verlautbarungen von Pius IX. bis Pius XII. über das Glaubens- und Gnadenleben, von denen 41 in vollständiger Neuübersetzung gebracht werden, 11 kürzere Stücke dem Sammelband „Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten 100 Jahren" von R. Graber entnommen sind und die übrigen 35 gründliche Überarbeitungen deutscher Ausgaben der Verlage Herder, Rex, Paulinus-Druckerei (Trier) u. a. darstellen. Dabei war das Bemühen maßgebend, bei aller Wahrung des Lehrgehaltes die Papstworte in einer zeitgemäßen Ausdrucksweise wiederzugeben. Inhaltlich gliedert sich das Werk entsprechend den behandelten Gegenständen in sieben Bücher: Der Heilige Geist; Jesus Christus; Maria, Mutter Christi und der Kirche; Die Kirche Christi; Das übernatürliche Leben; Die christlichen Lebensstände; Die Vorbilder. Ein analytisches Inhaltsverzeichnis sowie gut gegliederte, den einzelnen Dokumenten vorausgeschickte Übersichten erleichtern das Auffinden der gewünschten Sache. So wird auch dieser Bd. sicher dazu beitragen, die richtunggebenden Papstworte einer unverdienten Vergessenheit zu entreißen und sie für das Leben auszuwerten. Der Druck und die äußere Ausstattung des Bds. läßt der Tradition des Verlages entsprechend nichts zu wünschen übrig.

Brinkmann

Müller, M., O. F. M., Die Verheißung des Herzens, Zur Theologie des Ewigen im Menschen (Begegnung und Wandlung, 1). 8° (400 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 12.80. — Das Buch erscheint als erster Bd. einer auf 21 Bände berechneten Reihe „Begegnung und Wandlung", die als Ganzes den hervorstechendsten Mängeln der heutigen Theologie (religiöser Intellektualismus, deistischer Aktivismus, Trennung von Dienst am Leben und Verarmung im Zeichen der Vereinseitigung werden namhaft gemacht) entgegenwirken soll und die Dogmatik nach dem Prinzip der Bildwerdung ordnet. Die Heilsgeschichte soll darin als das Verwandlungsgespräch des

menschlichen Lebens gesehen werden, darum die Einteilung in 3 Teile: das Antlitz der Schöpfung, die Mächte der Wandlung, das Antlitz Gottes. Der erste Band des ersten Teiles hatte ursprünglich den Titel „Das ruhelose Herz", wurde aber dann wegen des inzwischen erschienenen Augustinusromanes von L. de Wohl, der denselben Titel trug, umgeändert in: Die Verheißung des Herzens. Nach einer prinzipiellen Einleitung, welche die Mängel der heutigen Theologie aufdecken und Wege zur Erneuerung weisen will, stellt der Verf. den Menschen in die Sicht des ruhelosen Herzens und zeigt in mehreren Kapiteln, wie Gott nur auf dem Weg aufrichtiger Liebe das ruhelose Herz zur Ruhe bringt. Not und Sehnsucht des Menschen werden gezeichnet, aber auch die Bindungsmacht des göttlichen „Symbolus" und die Kraft der Gemeinschaft. So enthüllt sich sein Verhältnis zu Gott, seinem Schöpfer und verborgenen Partner. Häufige Zitate aus Schrift, Vätern, mittelalterlichen Theologen (bes. Bonaventura und Duns Scotus) und aus der modernen Literatur illustrieren die Ausführungen, wobei man die allzustarke Verwertung ungläubiger Schriftsteller mit einer gewissen apologetischen Tendenz entschuldigen kann. Die Sprache atmet religiöse Wärme, entgeht aber nicht ganz der Gefahr, überladen und gekünstelt zu wirken und dadurch auf die Dauer zu ermüden. Das Bild beherrscht das Feld, während die theologische Begriffssprache kaum versucht wird, was doch geschehen könnte, ohne dem „religiösen Intellektualismus" zu verfallen, und was geschehen müßte, wenn man nicht in einem vortheologischen Stadium steckenbleiben will. Würde nicht Bonaventura manches einfacher gesagt und Duns Scotus einiges schärfer formuliert haben? In der Einleitung machen sich zudem Einseitigkeiten und Übertreibungen geltend, die dem Gesamteindruck schaden. Die Charakterisierung der heutigen Theologie als „Theologie der Gegenreformation" (12) übersieht die schon vorher bestehenden Tendenzen und ebenso die nachher sich auswirkenden Gegenströmungen. M. schreibt weiter also: „Auch gegenüber unserem eigenen Willen müssen wir in seiner Beziehung zur Gnade dem Wirken der Gnade die Hauptrolle zusprechen. Doch auch die umgekehrte Haltung wirkt seit Ludwig Molina († 1600) in der Theologie und im Glaubensleben. Da lautet der Grundsatz des Gnadenlebens: Der Wille entscheidet den Erfolg der Gnade! Dann wird das religiöse Leben mehr eine Tat des Menschen, statt eine Tat Gottes zu sein. ... Da wird eine religiöse Grundhaltung verfälscht, die Haltung der Hingabe und des Gottvertrauens oder der Bereitschaft für Gottes Führung. Sie wandelt sich mit wachsender Selbstsicherheit in immer größeres Selbstvertrauen, das zu der Kraftlosigkeit eines Lebens voll unfruchtbarer äußerlicher Betriebsamkeit führt..." (8 f.). Damit ist evident die Gnadenlehre Molinas verzeichnet und noch evidenter ihr Einfluß auf Theologie und Religiösität der Gegenwart überschätzt. Trotzdem wird das Buch des Verf. nicht unfruchtbar sein, vor allem bei Suchenden und Außenstehenden, und als „Theologie des Herzens" eine Ergänzung zu den nach wie vor unentbehrlichen Handbüchern der Dogmatik bieten.

Beumer

Doerne, M., Grundriß des Theologiestudiums. 3. Teil: Systematische Theologie. Praktische Theologie. Hilfswissenschaften. 8° (228 S.) Gütersloh 1952, Bertelsmann. DM 10.80. — Das Werk, eine Gemeinschaftsarbeit der Leipziger Theol. Fakultät, das mit diesem Bande abgeschlossen ist, will sowohl der Einführung in das theologische Studium dienen wie eine dem heutigen Stande der theologischen Wissenschaft entsprechende Überschau bieten. Im letzteren Sinne ist es auch für den katholischen Theologen instruktiv. Die systematische Theologie ist dargestellt von *H. Stephan* (Grundfragen; Christliches Weltverständnis), *E. Sommerlath* (Hauptthemen der Dogmatik) und *M. Doerne* (Theologische Ethik); die praktische Theologie — verhältnismäßig eingehend — von *A. D. Müller*. Unter Hilfswissenschaften sind zusammengefaßt die Missionswissenschaft, die sich nach jahrhundertelanger Vernachlässigung der Missionsaufgabe heute besonderer Wertung bei den Protestanten erfreut *(C. Ihmels)*, und die Religionswissenschaft *(W. Baetke)*. Im ganzen bestätigt auch dieses Werk die Rückkehr zu echter Offenbarungsgläubigkeit in weiten Kreisen der protestantischen Theologie. Bibel und Reformation gelten als undiskutierbare Maßstäbe für den evangelischen Theologen. Eine rationale Begründung dafür wird allerdings nicht gegeben; sie wird ja auch grundsätzlich abgelehnt. Das „testimonium Spiritus Sancti" verleiht dem einzelnen die Glaubensgewißheit. Die volle Geschicht-

lichkeit der Erlösung in der Person und dem Werk Jesu wird — in entschiedenem Gegensatz zu Bultmann — als grundlegend hingestellt. Die christologische Formel von Chalcedon wird, wenn auch mit einigem Zögern, als richtig anerkannt, sofern man unter „göttlicher Natur" das wahre Gottsein Christi — im Unterschied von bloß göttlichen Kräften — verstehe. Darauf beruhe der Sühnewert seines Leidens. Das ehrliche Bemühen um das rechte Verstehen der Schrift führte zu bemerkenswerten Korrekturen reformatorischer Grundthesen: Die Rechtfertigung dürfe nicht als eine nur deklaratorische verstanden werden, sie verleihe vielmehr ein neues Sein in Gott. Was über den Zwischenzustand der Toten vor der leiblichen Auferstehung am Ende der Zeiten gesagt wird, kommt (trotz gegenteiliger Beteuerung) in mancher Hinsicht der katholischen Auffassung vom Fegfeuer nahe. Von einem „Purgatorium der Gnade" dürfe man vielleicht sprechen. Die bedeutendste, bisher unerledigte Frage der evangelischen Theologie sei die Kirche. Im Sinne des NT wird ihre Sichtbarkeit hervorgehoben, die auch mit ihrem Wesen als Leib Christi und damit als einem organisch-lebendigen Gebilde gegeben sei. Sie ist die gottgesetzte „Heilsanstalt". Das Amt in der Kirche dürfe nicht als bloße Beauftragung vom allgemeinen Priestertum verstanden werden, es habe als göttliche Stiftung konstitutive Bedeutung für die Kirche, wobei die „reale Bedeutung" der Handauflegung im NT neu zu würdigen sei. Auch hier kommt man der katholischen Auffassung sehr nahe, und man versteht das Bemühen, den Verdacht „hierarchischer Anwandlungen" zurückzuweisen. In einer andern fundamentalen Frage ist keine wesentliche Annäherung festzustellen: Eine Erkennbarkeit Gottes auf dem Wege von Vernunftschlüssen wird mit Berufung auf Kant nach wie vor abgelehnt, wenngleich — nach dem klaren Zeugnis der Schrift — doch eine „natürliche" Gotteserkenntnis zugegeben wird. Die scholastische Lehre in diesem Punkt ist etwas verzeichnet. Gott ist für uns nicht das erste Glied einer Kette von Ursachen. Bulst

Hirsch, E., Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens: 3. Bd. (= Liefg. 12—16) gr. 8° (397 S.); 4. Bd. (= Liefg. 17—24) (612 S.); vom 5. Bd. (Liefg. 25—30) (480 S.) Gütersloh 1951, 1952, 1953 f., Bertelsmann. Jede Liefg. DM 5.—; Subskr. DM 4.50; Bd. 3 geb. DM 29.—; Bd. 4 geb. DM 44.—. — Im 3. Bd. dieses großangelegten Werkes gibt der Verf. zunächst eine allgemeine Übersicht über die Bewegungen der Zeit von der Mitte des 18. bis zum zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts, die im 3.—5. Bd. zur Darstellung kommen (3—18). Es folgt eine Würdigung einzelner, von kirchen- und religionskritischen Ideen infizierter Autoren in England (21—58), der sich eine ausführliche Charakteristik der Hauptrichtungen der französischen Aufklärung (58—98) mit einem eigenen Kapitel über Rousseau (98—143) anschließt. In den folgenden Kapiteln behandelt der Verf. die geistes- und religionsgeschichtlichen Auswirkungen der französischen Revolution (147—190), die Gedanken und Ziele der Restauration (190—214), die Anfänge des Agnostizismus, Positivismus und Sozialismus in Westeuropa (214—244), die Aufspaltung der westeuropäischen Theologie in gegensätzliche Richtungen (244—276), die theologischen Neuansätze in der anglikanischen Kirche (277—349) und die Geschichte der nordamerikanischen Theologie bis zum Bürgerkrieg (349—378). — Im 4. Bd. hören wir zunächst von den sogenannten deutschen „Neologen", die in unserem Vaterlande die Aufklärung einleiten (1—48). Ein eigenes Kap. ist J. S. Semler gewidmet (48—89), ein anderes den dogmatischen Streitigkeiten der Neologen (89—119), ein drittes, sehr ausführliches der Bedeutung G. Ephr. Lessings (120—165), dem sich ein weiteres über die „frommen Außenseiter" (Fr. Chr. Oetinger, M. Klaudius, J. K. Lavater und J. J. Heß) anschließt (166—204). Der 2. Teil dieses Bds. (= Buch 8) handelt von dem „schöpferischen Durchbruch im deutschen Geistesleben nach seinen Auswirkungen auf Religion und Christentum" bei Herder und Goethe (207—271), bei Kant und Schiller (271—337), bei Fichte und im Atheismusstreit (337—407), in der frühen Romantik, insbesondere bei Schelling und Novalis (407—446), in der Abwandlung des romantischen Religions- und Christentumsverständnisses bei Hölderlin und in Hegels Werdegang (447—490) und schließlich in den Anfängen Schleiermachers (490—582). Vom 5. Bd. liegen bisher 6 Lieferungen (Liefg. 25—30) vor. Wir werden nach Abschluß des Werkes darauf zurückkommen. — Was wir

seinerzeit über die beiden ersten Bände des Werkes geschrieben haben (vgl. Schol 26 [1951] 602f.) können wir hier angesichts der weiteren Lieferungen nur wiederholen: dieselbe Anerkennung, dieselben Desiderata, die unerfüllt bleiben. Es ist ein erstmalig gebotener Überblick über die Entwicklung der verschiedenen Strömungen innerhalb der evangelischen Theologie in einer Zusammenschau mit den gleichzeitigen Wandlungen in der europäischen Geistesgeschichte. In dieser Ausführlichkeit dürfte Ähnliches bis jetzt von niemandem geboten worden sein. Als Mangel empfinden wir wiederum das Fehlen der genaueren Quellennachweise, wie wir sie z. B. in der Dogmengeschichte von R. Seeberg fast Seite für Seite antreffen. Gewiß nennt H. die Werke, deren Inhalt er in einer kurzen Zusammenfassung darlegt. Aber für seine Auslegung der Einzelheiten müßte er sich durch Einzelbelege rechtfertigen. Hinzu kommen allgemeine Betrachtungen und schwerwiegende Urteile und Anschuldigungen, für die man wohl das eine oder andere Beispiel als Stütze solcher weittragender Behauptungen erwarten dürfte. Befremdlich ist nach wie vor die Stellungnahme des Verf. zu der theologischen Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche. Daß gerade sie es gewesen sein soll, die dem Bemühen, „die christliche Wahrheit mit dem menschlich-vernünftigen Wahrheitsbewußtsein zu versöhnen", entgegen war (III, 184), werden auch viele Protestanten mit Erstaunen vernehmen. Ist doch nach ihnen eher das Gegenteil der Fall: daß sich nämlich die katholische Lehre auf eine Theorie der Vereinbarkeit von Glauben und Wissen eingelassen hat, die der Mehrheit der nichtkatholischen Theologen zu weit geht, da sie befürchten, daß auf diese Weise der Einzigartigkeit und dem Anderssein des christlichen Offenbarungsinhaltes nicht mehr genügend Rechnung getragen wird. Abschließend kann also gesagt werden: solange der Verf. sich darauf beschränkt, zu referieren, ist sein Werk anregend und brauchbar. Sobald er aber anfängt zu deuten, wirkt er nicht überzeugend. *W. Buff* hat die einzelnen Bände in dankenswerter Weise mit eingehenden Inhaltsangaben und Namensverzeichnissen versehen. Loosen

Fuchs, E., Was ist Theologie? (Samml. gemeinverst. Vorträge, 203/204.) gr. 8° (44 S.) Tübingen 1953, Mohr. DM 3.80. — Es sind hier drei Vorträge gesammelt: Theologie und Philosophie — Die Prinzipienfrage der modernen Exegese — Wo steht die Theologie heute? Die Grundeinstellung des Tübinger Exegeten F. aus dem Bultmann-Kreis läßt sich wohl am besten aus dem Schlußsatz des 3. Vortrages wiedergeben: „Wo steht die evangelische Theologie heute? Sie steht beim Menschen, wenn sie bewirkt, daß ich mir zur Frage werde. Geschieht das, so stehen wir vor Gott" (44). Das Existentialistische — natürlich nicht als Existenz*philosophie* — tritt also deutlich ins Licht. „Die evangelische Theologie ist eine Theologie der Frage" (33), während die katholische an das Dogma glaubt. Im Gegensatz zur Philosophie, deren Wahrheit nur das Wirkliche, das offen vor aller Augen liegt, ist (18), sucht der protestantische Theologe nach der letzten Gestalt des „Unsäglichen", die, im Gegensatz zum philosophischen Begriff, nicht sagbar, sondern nur erfahrbar und daraufhin freilich auch kündbar ist. Sie ist ihr gegeben im Hören. So heißt Glaube also, den Ruf an die Menschen, den die Toten erweckenden Anruf „des" Menschen hören, bei diesem Ruf bleiben und die Verantwortung für ihn bis in den Tod übernehmen (10). Vor allem im 2. Vortrag wird die Stellung der Exegese dazu herausgearbeitet. Der moderne Mensch ist der fragende Mensch. Auch das moralische Gesetz Kants scheitert an unserer inneren Unwahrhaftigkeit. So treibt alles den Menschen zur Verzweiflung, in der ihm aufgeht, daß er einen Herrn hat, der ihn rettet. Die frühere Exegese hat oft nur bis hierhin geführt. Sie brachte es so mit sich, daß die Kündigung zu ‚privatisiert' wurde. In der wissenschaftlichen Exegese aber erstand ein unverwarteter Helfer. Denn ihr ist es gelungen, bis zur Gnosis weiterzuführen, in der man nicht nur mit den Griechen fragt: Was ist Wahrheit?, und nicht nur mit Israel: Wer ist Wahrheit? — man fragt vielmehr nun: Wo ist Wahrheit? (26), d. h. Wo bin ich zu Hause? Damit bringt sie den Mut zur Wanderschaft nach diesem Zuhause. So enthüllt sich die moderne Exegese an der Not wie an der Verheißung christlichen Lebens. Der Vorwurf K. Barths gegen Bultmann, daß letzterer zu sehr vom Menschen und seiner Not ausgehe statt von Christus, bestehe nicht zu Recht, da sich beides nicht trennen lasse. Sehr stark tritt das Existentielle auch bei der

Frage der Entmythologisierung im 3. Vortrag heraus (38 ff.). Die Vergleichsbasis von damals und heute ist im Selbstverständnis der neutestamentlichen Personen gegeben. Wenn wir sie fragen, wie sie sich zu sich *selbst* verhalten, fragen wir, um was es geht. Damit zeigt uns die moderne Exegese also nicht nur den Christus für uns, sondern auch den Christus in uns (42). Somit kann der Text der Schrift nur recht analysiert werden, wenn wir *selbst* dabei analysiert werden (44), wobei freilich die Theologie und ihre Autorität aus ihrer strengen Wissenschaftlichkeit entspringen muß. Denn es bleibt dabei, daß der Text vor dem Glauben ist (ebd.). — Diese Wissenschaftlichkeit ist freilich die der gezeichneten „modernen" Exegese. Gerade hier aber dürften sich die Geister scheiden. Es bleibt die Frage nach der Geschichtlichkeit und Offenbarung in ihrem objektiven Ganzsinn zu offen. Hier scheint der Gegensatz zu K. Barth nach der anderen Seite ausgeschlagen, das existentiell-menschlich Fragende gegenüber dem „Ganz-Anderen" als Grundlage und Kriterium überbetont. Sehr gut ist dabei aber das Heilsgeschichtliche der Offenbarung herausgearbeitet, wie es sich gerade im gnadenhaften Wandern zur Ewigkeit zeigt — auch wenn man, wie es der katholische Theologe tut, glaubt, „was man von Gott weiß" und nicht nur aktuell fragt und hört. Also ein zum eigenen Denken anregendes und zum persönlichen Auseinandersetzen aufrufendes Buch.

Weisweiler

Buess, E., Die kirchlichen Richtungen (Theol. Studien, 36). gr. 8° (72 S.) Zollikon-Zürich 1953, Evang. Verlag. Fr. 4.90; DM 4.70. — Die Arbeit bringt den Versuch eines biblisch-theologischen Durchdenkens der nun einmal gegebenen Tatsache, daß es in der Kirche „Richtungen" gibt. Daher untersucht der 1. Teil die Frage an Hand der Aussagen des NT, bes. der Paulinen. 1 Kor zeigt, daß es Parteien geben „muß". Ihr Grund liegt nach Paulus in der Vielfalt der Gaben und Dienste. Das wird zum Anlaß, daß sich der einzelne rühmt und sich isoliert. So gelangt die „Richtung" in eine bedenkliche Nähe zur kirchensprengenden Sekte. Daher sieht B. in den Richtungen die Tatsache verkörpert, „daß die Kirche Jesu Christi in die Versuchung gestellt ist, in der es sich bewähren muß, daß sie in Wahrheit in Christus gründet" (15). Die Kirche selbst erträgt sie wie Paulus im Protest und zugleich in Beugung unter die in ihnen sichtbar werdende Not. Konkretisiert wird das von B. teils an den gnostizierenden, teils an den judaizierenden Richtungen der Urkirche. Die ersteren stehen in Gefahr des Fallens in das gnostische Heidentum. Das kann die Kirche nicht dulden. Sie muß warnen, aber sie beweist gerade darin ihre Solidarität in bußfertiger Beugung unter die Not und die Schuld, die sich in dieser Richtung grundsätzlich ausspricht. Ähnlich ist es bei den judaizierenden Richtungen, die nur anstelle des zu starken nach auswärts Schauens zu sehr nach rückwärts ihren Blick richten. Wesentlich ist aber über das Tragen dieser Richtungen hinaus, sie zu überwinden. Denn dann wird sich das echte Christusbild im Kampf desto klarer und deutlicher abheben. Der 2. Teil des Buches wendet diese biblischen Erkenntnisse auf die heutige Lage der Kirche, besonders in der Schweiz, an: auf den Liberalismus als „gnostizierende" Richtung, auf den Traditionalismus als die aktuelle „judaizierende", also zu sehr rückschauende Richtung. Man gewinnt so nebenbei einen guten Einblick in die modernen religiösen Tendenzen im schweizerischen Protestantismus, die in diesem Schema kurz charakterisiert und eingeordnet werden. So findet B. in der traditionalistischen Richtung den Rückblick auf die „Erweckung" im modernen Pietismus, auf die Reformation bei den Dialektikern, auf den strengen Bibelglauben des alten angelsächsischen Calvinismus bei den „Fundamentalisten", während die kleine Berneuchenergruppe auf vorreformatorische Traditionen zurückgreift. Gefahr ist das alles aber nur letztlich, wenn aus der Richtung die ausschließende „Sekte" wird. Über allem steht jedoch das Vertrauen auf das sieghafte „Gott ist treu" auch in dieser Not und Versuchung der Kirche. Darin liegt die letzte Grundhaltung begründet. — Man wird außer dem historischen Einblick in die modernen Richtungen manche Anregung auch für das „Tragen" der Richtungen innerhalb des Katholizismus aus dem Heft und seinen bibeltheologischen Darlegungen mitnehmen.

Weisweiler

Siegmund, G., Das Zeichen des Widerspruches. kl. 8° (96 S.) Fulda 1952, Fuldaer Verlagsanstalt. DM 2.80. — Das Büchlein gibt eine willkommene Ergänzung zu den älteren Handbüchern der Apologetik, indem es in ebenso wissenschaftlich zuverlässiger wie psychologisch geschickter Weise die Einwände der jüngsten Philosophie gegen Gott, das Christentum und die Kirche einer Kritik unterzieht. Den damit gegebenen drei Kapiteln schickt der Verf. in der richtigen Überzeugung, daß der Abfall von Gott schließlich auch zu einer Zersetzung des Menschenbildes geführt hat, ein Kap. über die Verengungen des Menschenbildes in den modernen Weltanschauungen voraus. Hier wird vor allem das Menschenbild des Aktualismus, das der Erlebnissucht und Substanzlosigkeit des modernen Menschen entspricht, behandelt, weiter das materialistische, biologistische und idealistische Menschenbild; das letztere sieht S. auch noch im Existenzialismus wirksam, namentlich in der absoluten Selbstherrlichkeit des Sartreschen Menschen. Das Kap. über den Protest gegen Gott betont zu Anfang mit Recht, daß der Agnostizismus auch zu einer Lähmung des praktischen Gottesglaubens führt, und wendet sich dann vor allem gegen N. Hartmanns „postulatorischen Atheismus", nach dem um der sittlichen Freiheit des Menschen willen der Gottesglaube fallen muß. Besonders treffend sind die Antworten, die der Verf. im 3. Kap. auf den Vorwurf der Lebensfeindlichkeit des Christentums gibt. Im 4. Kap. über den Protest gegen die Kirche in den Weltanschauungen der Gegenwart kommen vor allem die Anklagen, die K. Jaspers in seinem Werk „Von der Wahrheit" gegen das „katholische Prinzip" erhebt, zur Sprache. Der Verf. zeigt, wie Jaspers ein „selbstgemachtes Phantom" (86) der Katholizität bekämpft.
de Vries

Fries, H., Karl Jaspers und das Christentum: ThQschr 132 (1952) 257—287. — Aus dem Wissen um die Pflicht der Theologie, die Begegnung mit dem Geist der Zeit zu suchen, setzt sich F. in dieser Tübinger Antrittsvorlesung mit K. Jaspers und seiner Kritik am Christentum auseinander. In eindringlicher Analyse entwickelt F. zunächst die Jasperssche Konzeption des Christentums. Er zeigt, in welchem Maße Jaspers in seinem Denken der Bibel verpflichtet ist. Aber er warnt ebenso eindringlich, die „Christlichkeit", die sich darin bekundet, zu überschätzen. Denn im Lichte der philosophischen Prinzipien Jaspers' gesehen, ist die Bibel nicht eindeutiges Zeugnis des sich offenbarenden Gottes, sondern letztlich nur „ein Dokument menschlicher Situation", das durch die Kirche völlig falsch ausgelegt wird; denn der Anspruch auf Ausschließlichkeit und die darin begründete Tendenz zur Fixierung der religiösen Gehalte sei der Bibel fremd. Das kirchliche Bibelverständnis müsse darum „entmythisiert", die biblische Religion durch den philosophischen Glauben überboten werden. Im 2. Teil bietet F. eine vornehm-sachliche Kritik an diesen Thesen. So positiv das, was Jaspers über Existenz und Transzendenz und über den Glauben sagt, verstanden werden kann, so bleibt er im Grunde doch in dem Bannkreis des Subjektivismus und der Anthropozentrik. Weil das Apriori von Jaspers (daß alle Wahrheit sich vom Menschen her zu bestimmen hat) falsch ist, darum kommt er zu seinen irrigen Sätzen über das Christentum. Jaspers macht im letzten den Menschen zu Gottes Herrn, darum kann er das Christentum nicht wirklich ernst nehmen.
Bacht

Sertillanges, A. D., Das Leben des Geistes. Sein Wesen, seine Bedingungen, seine Methoden. 8° (228 S.) Mainz 1951, Matthias-Grünewald-Verlag. DM 7.20. — In diesem kleinen Werk, das jetzt auch in deutscher Sprache vorliegt, wollte der große Gelehrte junge Menschen in das Leben und in die Arbeit des Geistes hineinführen. Er bietet nicht bloß eine Methodik wissenschaftlichen Arbeitens — erst recht keine bequeme, wie sie heute so vielfach angepriesen werden —, sondern enthüllt zuerst die Berufung und die Würde des geistig schaffenden Menschen, von dem echte Tugend verlangt werde: Zucht und Sammlung, Fleiß und Geduld, vor allem aber die unbedingte und demütige Liebe zur Wahrheit, die ihre letzte Quelle und Wirklichkeit in Gott habe, mit dem der wahre Geistesmensch darum verbunden sein müsse in Gebet und Meditation, in gesegneter Einsamkeit, und das bei voller, aber geordneter Offenheit für die Schöpfung und vor allem für die Menschen. Mit großem Nachdruck wird betont, wie notwendig — gerade auch für den

spezialisierten Wissenschaftler von heute — die Universalität des geistigen Lebens sei, die nicht vielerlei besage, sondern in erster Linie lebendige Aufgeschlossenheit für die „letzten Ursachen", d. h. für Philosophie und Theologie, in denen die Vielzahl der Einzelwissenschaften Krönung und Einheit finde. Thomas von Aquin ist mit seinem genialen System auch für den modernen Menschen der große Führer. Aus den Erfahrungen eines arbeitsreichen Lebens gibt der Verf. sodann wertvolle praktische Weisungen: Was und wie man lesen, das Gedächtnis üben und gebrauchen, wie man vor allem schöpferisch arbeiten solle; bis zu konkreten Ratschlägen für die rechte Art der Erholung, des Schlafes usw. Auch da ist aber mehr als bloße Methodik, die geboten wird; es ist vielmehr die praktische Weisheit eines im Dienst der Wahrheit vollendeten Lebens. Diese Hineinführung in das Leben des Geistes wird dargeboten in einer edlen und geistvollen Sprache, deren deutsche Wiedergabe allerdings nicht immer befriedigt. Auf einen Übersetzungsfehler sei hingewiesen (S. 64): Statt „porphyrene" muß es natürlich „porphyrische" Leiter heißen (nämlich von Porphyrius). Dankbar ist man dem Übersetzer für die Beifügung der Anmerkungen, in denen das Wichtigste über die (meist französischen) Personen gesagt wird, die in dem Buch genannt werden und dem deutschen Leser teilweise weniger bekannt sein werden. Bulst

Lo sviluppo del dogma secondo la Doctrina Cattolica (Relazioni lette nella seconda settimana teologica 24—28 Settembre 1951). 8° (233 S.) Roma 1953, Pont. Università Gregoriana. Lire 1000.—. — Da die Frage nach der Dogmenentwicklung gerade in unseren Tagen aus Anlaß der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel und der Enzyklika „Humani generis" wieder neu gestellt wird, ist es zu begrüßen, daß die Referate von der 2. theologischen Woche an der Gregorianischen Universität, die schon in Greg 23 (1952) 5—182; 24 (1953) 187—237 veröffentlicht wurden, hier in einem Sammelband vorgelegt werden. In dem 1. Referat gibt *M. Flick S. J.* einen guten Überblick über das Problem der Dogmenentwicklung in der zeitgenössischen Theologie (5—23). Er vergleicht es mit dem Problem von dem Zusammenwirken von Gnade und Freiheit. In beiden Fällen seien sich alle Theologen über die Tatsachen einig; nur in bezug auf das „Wie" gingen ihre Ansichten auseinander, weil es sich hier letztlich um ein unergründliches Geheimnis handle. Er zeigt, wie sich bezüglich der Dogmenentwicklung unter den heutigen Theologen zwei Hauptrichtungen abheben, eine intellektualistische und eine nicht-intellektualistische oder eine direkt antiintellektualistische. Die erstere, die heute noch am meisten verbreitete Ansicht, betrachte die Offenbarung als Mitteilung einer Lehre von seiten Gottes, die unter der Leitung des Heiligen Geistes immer vollkommener erkannt werde. Nach ihr könne keine Lehre als Dogma definiert werden, die nicht mit einem von Anfang an ausdrücklich erkannten Dogma in logischem Zusammenhang stehe. Hierher gehören auch diejenigen Theologen, die nur eine virtuelle Offenbarung verlangen. Fl. betont dann, daß die Anhänger dieser Richtung ein affektives Element, das Glaubensbewußtsein der Kirche (sensus christianus) nicht ausschließen, sondern in der Mehrzahl durchaus in Rechnung stellen. Darüber hat *C. Balić O. F. M.* ein eigenes Referat gehalten (106—134). Die 2. Richtung setzt nach Fl. die ontologische Wirklichkeit des neuen Lebens an die erste Stelle, das in Christus der Kirche geschenkt ist. Die Dogmenentwicklung hänge daher von dem Wachstum dieses Lebens in der Kirche ab und finde in Formeln seinen Ausdruck, die sich ohne gegenseitige logische Beziehungen alle auf dieselbe, immer vollkommener erfahrene und assimilierte Wirklichkeit bezögen. In der Enzyklika „Humani generis" seien zwar einige Vertreter dieser Richtung, die praktisch einen dogmatischen Relativismus vertreten hätten, verurteilt worden, doch halte die Enzyklika eine Vervollkommnung der dogmatischen Formulierungen durchaus für möglich. Darüber hat im einzelnen *G. Rambaldi S. J.* gesprochen (58—84). *R. Spiazzi O. P.* geht an Hand der Schrift und der Überlieferung der Frage nach dem Abschluß der Offenbarung nach (24—57). *A. Bea S. J.* gibt einen guten Überblick über den Fortschritt in der Auslegung der Heiligen Schrift und seine Bedeutung für die Theologie (85—105). Die Beziehung zwischen der „traditio divinoapostolica" und dem Lehramt der Kirche behandelt *G. Filograssi S. J.* an Hand von „Humani generis" (135—167). Im Gegensatz zu der bekannten Auf-

fassung mancher Theologen, wie H. Dieckmann S. J., A. Deneffe S. J. u. a., die das kirchliche Lehramt mit der Tradition in eins setzen, will F. es auf Grund der Sprechweise der kirchlichen Dokumente, vor allem des Tridentinums und Vatikanums, trotz der innigen Beziehung zwischen beiden unterschieden wissen. Über ausdrückliche und einschlußweise Offenbarung und die Erkennbarkeit der letzteren spricht ausführlich *Ed. Dhanis S. J.*, während *C. Boyer S. J.* zum Schluß in seinem Referat über die Beziehung zwischen philosophischem, theologischem und dogmatischem Fortschritt noch kurz darauf hinweist, was die Arbeit der Philosophen und Theologen für die Dogmenentwicklung bedeutet. Brinkmann

Henrici Totting de Oyta Quaestio de sacra Scriptura et de veritatibus catholicis, ed. A. Lang (Opuscula et textus, ser. schol., 12). kl. 8° (78 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM 3.50. — Der Bonner Fundamentaltheologe L. legt hier eine Neuauflage der für die Theologiegeschichte bedeutsamen Quaestio des Oldenburgers H. Totting vor, der einst um die Organisation der ersten deutschen Universitäten im 14. Jahrhundert hochverdient war. Es ist zu begrüßen, daß nunmehr die drei Artikel der Quaestio zusammen veröffentlicht werden, während sie in der ersten Ausgabe auf zwei Hefte (12 u. 16) verteilt worden waren. Der besondere Wert dieser Quaestio besteht darin, daß T. hier als einer der ersten systematisch und ausführlich Probleme der kommenden Fundamentaltheologie behandelt. Daß man auch schon früher um diese Bedeutung der Arbeit T.s gewußt hat, beweist die große Anzahl der uns erhaltenen Codices. Nach fünf aus diesen hat L. den Text kritisch ediert. Eine knappe, aber ungemein gehaltvolle Einleitung unterrichtet über Persönlichkeit und Werke T.s und weist den Zusammenhang auf, in dem die hier abgedruckte Quaestio innerhalb des Sentenzenkommentars steht. L. kann hierfür auf seine früheren Arbeiten zumal in den Bäumker-Beiträgen (1937 u. 1931) und im DivThom (Fr) 26 (1948) zurückgreifen. Wichtig ist vor allem, was L. einleitend über den Stand der theologischen Diskussion zur Zeit T.s sagt. Die Kontroversen mit den Juden hatten die Frage nach der Kanonizität der deuterokanonischen Bücher gezeitigt, wie sie auch eine Verteidigung der Autorität der Hieronymusübersetzung notwendig gemacht hatten. Ebenso rang man damals um ein vertieftes Verständnis der biblischen Inspiration wie des mehrfachen Schriftsinnes. Diese Themen bilden den Inhalt der beiden ersten Artikel der Quaestio. Der dritte Artikel beschäftigt sich mit dem Problem, das seit der Scheidung zwischen Philosophie und Theologie zumal durch Thomas akut geworden war, welche Wahrheiten mit „katholischem Glauben" anzunehmen sind. Spürt man in den beiden ersten Artikeln deutlich die Unzulänglichkeit der damaligen scholastischen Methode, mit derartigen positiven Stoffen fertig zu werden — bezeichnend ist die aprioristische Argumentationsweise für die Zuverlässigkeit der hieronymianischen Übersetzung! —, so wird in der Frage nach den veritates catholicae die Schwierigkeit jener Theologen sichtbar, sauber zu scheiden zwischen dem, was formell zum Glauben gehört, und was nur conclusio theologica ist. Aber gerade weil hier so vieles noch Ansatz und Anfang ist, eignet sich dieser Text ausgezeichnet für seminaristische Übungen.
Bacht

de Haes, P., La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années (Analecta Gregoriana, 59). 8° (XII u. 318 S.) Romae 1953, Univ. Gregoriana. — Der Verf., Professor am Großen Seminar in Mecheln, hat sich in der vorliegenden Doktorarbeit der Gregorianischen Universität in Rom die Aufgabe gestellt, einen Überblick zu geben über die Stellung der katholischen Apologetik zum Problem der Auferstehung Jesu in den letzten 50 Jahren. Diese Stellung ist ja jeweils bedingt durch die negative Einstellung der liberalen, angeblich voraussetzungslosen Bibelkritik zur leiblichen Auferstehung Jesu. Der Verf. teilt den Zeitraum in 6 Perioden ein: 1. Das Problem der Auferstehung Jesu vor 1900 bei Reimarus (Betrug), Paulus (Scheintod), Dav. Fr. Strauß (Mythus und Halluzination) und bei den protestantischen Vermittelungstheologen, wie Weizsäcker, Rohrbach, Harnack, Schmiedel, Réville u. a., die keine leibliche Auferstehung Jesu, sondern nur seinen Triumph über den Tod, sein Fortleben in der Herrlichkeit des Himmels und im Herzen der Jünger annehmen (7 ff.). Sie unterscheiden schon zwischen Oster-

botschaft und Osterglauben (9). Ihnen gegenüber sucht sich die katholische Apologetik zunächst mit ihren klassischen Argumenten zu behaupten, wie man sie auch heute noch in den bekannten Lehrbüchern findet. Aber gegen Ende des 19. Jahrhunderts beginnen auch die Katholiken, die historisch-kritische Methode auf die Evangelien anzuwenden und ihre Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Der Verf. verweist auf die Gründung der *Revue biblique* (1892) durch M. J. Lagrange O. P., auf die Lehrtätigkeit Loisys und die von ihm gegründete *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse* (1896), die dann nach dem Abfall Loisys leider das Organ der Modernisten wurde, und schließlich auf die *Revue d'Histoire Ecclésiastique* in Löwen (1900), ferner auf Männer, wie P. Rose O. P., Schüler der École biblique von Jerusalem und Professor in Freiburg (Schw.), P. Ladeuze, Professor in Löwen, Mangenot und Jacquier. Damit wird die 2. Periode eingeleitet: Die Apologetik auf dem Boden der *modernen Kritik*. Hier sei als erster P. Rose mit seinen *Études sur les Évangiles*, 2. Aufl. Paris 1902, und nach ihm Ladeuze, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, Bruxelles 1907, zu nennen, der vor allem durch Loisy und A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, Tübingen 1905, auf den Plan gerufen worden sei. Eine Reihe von Veröffentlichungen — der Verf. nennt Mangenot, Jacquier, Fr. Tillmann — greifen die Gedanken von Ladeuze auf und entwickeln sie weiter. Die 3. Periode ist bezeichnet durch die Auferstehung Jesu im Lichte der *Religionsgeschichte*, wie sie u. a. von Reitzenstein, Loisy, Bousset gesehen wird und wie dazu vor allem M. J. Lagrange O. P., L. de Grandmaison S. J. und K. Prümm S. J. in ihren Arbeiten ausführlich Stellung genommen haben. Die 4. Periode sieht die Auferstehung Jesu im Lichte der *Formgeschichte*, wie sie von M. Dibelius, R. Bultmann, G. Bertram, C. Fascher u. a. allgemein auf die Evangelien und von E. Bickermann, M. Albertz und L. Brun auf die Auferstehungberichte angewandt wird. Was der Verf. hier im Anschluß an H. Dieckmann S. J., O. Cullmann, P. Benoît O. P. und F. M. Braun O. P. über die formgeschichtliche Methode, ihre Berechtigung und ihre Grenzen ausführt, gehört sicher mit zum Besten, was darüber in dieser Kürze gesagt worden ist. Mit Recht betont er, daß die liberalen Vertreter der formgeschichtlichen Methode zu Unrecht mit Hilfe dieser Methode den Geschichtswert der Berichte über Worte und Taten Jesu und nicht nur ihre literarische Gestalt klären wollen (184), denn möge sie auch als literarische Methode ihre Berechtigung haben, so sei sie als geschichtliche Methode doch restlos abzulehnen (180). Die 5. Periode sieht der Verf. verkörpert in dem Werk von M. Goguel, das einen gewissen *Eklektizismus* darstelle, die Ansichten der liberalen Bibelkritik der letzten 30 Jahre zwar modifiziere, aber doch selbst zu dem Ergebnis komme, daß sich über eine leibliche Auferstehung Jesu als geschichtliche Tatsache nichts ausmachen lasse. F. M. Braun O. P. ist seinem Gedankengang im einzelnen nachgegangen und hat dazu kritisch Stellung genommen in seinem Werk *La sépulture de Jésus à propos de trois livres récents*, Paris 1937. Zur 6. Periode, die noch andauert, rechnet der Verf. verschiedene Veröffentlichungen von katholischer Seite, darunter vor allem J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949, und L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1951 (vgl. Schol 28 [1953] 301 f.). Zum Schluß bringt er noch eine gute Analyse der Arbeiten von F. M. Braun und P. Benoît über die Himmelfahrt Jesu. Der besondere Wert des Werkes liegt zweifellos darin, daß es unter Auswertung der neuesten Literatur eine saubere Analyse der verschiedenen Ansichten bietet, dabei aber auch jeweils selbst kritisch Stellung nimmt. Leider vermißt man eine Stellungnahme zu den neuesten Entmythologisierungsbestrebungen Bultmanns im NT, durch die ja vor allem auch die Auferstehung Jesu betroffen wird. Brinkmann

de Lubac, H., Méditation sur l'Église (Théologie, 27). 8° (288 S.) Paris 1953, Aubier. — In der Vorrede seiner „Besinnung über die Kirche" weist Verf. darauf hin, daß es ihm in diesem Werk nicht um die Darbietung neuer Forschungen oder um die Entwicklung einer wissenschaftlichen Kirchenlehre gehe. Aus dem lebendigen Gespräch mit und vor Priestern erwachsen, will das Buch zu einer tief erlebten und theologisch geläuterten Erkenntnis und Liebe des Mysteriums der Kirche führen. Es ist der Priester, der hier von seinem tiefsten Geheimnis spricht, zu dessen Dienst er sich berufen weiß. Aber es ist zugleich der Theologe, der, aus der Fülle der Tradi-

tion schöpfend, Zug um Zug das strahlende Bild der Kirche vor unseren Augen erstehen läßt. Wenn man es richtig versteht, könnte man die Formulierung wagen, es seien hier die theologischen Gegenbilder der „Hymnen an die Kirche" der G. von Le Fort geschrieben. — Eindringlich gemahnt das 1. Kap. an den *Geheimniscbarakter* der Kirche, um den alle christlichen Generationen gewußt haben, weil sie von der Kirche lebten, und der doch eigentlich erst in unserer Zeit, dem Jahrhundert der Kirche, zu reflexem Bewußtsein geworden ist. Vor allem scheint hier das, was de L. über das „Credere Ecclesiam" sagt (20—27), wertvoll zu sein, desgleichen seine Gedanken über das Ineinander von Licht und Dunkel im Mysterium der Kirche (33—39). Das folgende Kapitel zeigt die *Dimensionen* dieses Geheimnisses: die Weltweite der Kirche, ihre verborgenen Reichtümer, die Kirche vom Anbeginn und die Kirche der Vollendung. So sehr sich der Christ gegen eine spiritualistische Vermischung der verschiedenen Dimensionen der Kirche zu wehren hat, so nachdrücklich hat er sich immer wieder daran zu erinnern, daß es in allem nur die *eine* Kirche ist. Dieser Gedanke wird im 3. Kap. fortgesetzt: Les deux aspects de l'Église une. Es geht hier um die *Synthese* von sichtbarer und unsichtbarer Kirche — darin sehr gründliche Gedanken über die Realität des christlichen Gehorsams (69—70) —, von Geistkirche und Leibkirche, von Ecclesia convocans und Ecclesia convocata, mit einer ausführlichen Stellungnahme zum Problem der Kirchengliedschaft (86—87), endlich um die Synthese der Kirche der Sünder und der Kirche ohne Sünde. Im 4. Kap. greift Verf. die in seinem bekannten Buch *„Corpus Mysticum"* behandelten Themen wieder auf: Die Verbindung von Kirche und Eucharistie, die Eucharistie als „Herz der Kirche", das Verhältnis von allgemeinem und sakramentalem Priestertum. Von besonderer Aktualität ist das Kapitel über die „Kirche inmitten der Welt". Man wird nicht oft so maßgebliche Worte über die tragische Spannung zwischen Kirche und Staat, Kirche und Kultur lesen. Die beiden nächsten Kapitel seien nur kurz genannt: Die Kirche als das *Sakrament* Jesu Christi (vgl. dazu neuestens die Arbeit von O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, 1953) und *„Ecclesia Mater"*. Das 8. Kap. *„Unsere Versuchungen angesichts der Kirche"* hat mit Recht gleich nach Erscheinen des Buches besonderes Interesse gefunden (Übersetzungen in „Michael" [1953] und in den „Dokumenten" [1953]). Es ist angesichts der mannigfachen Kritik an der Kirche eine eindringliche Mahnung zur Unterscheidung der Geister. Mit dem letzten Kapitel „Die Kirche und die Jungfrau *Maria*" greift de L. jenes Motiv auf, in welchem das Kirchen- und das Mariengeheimnis in ihrer wechselseitigen Durchdringung einander ihr reichstes Licht schenken. — Verf. hat zu Eingang seines Buches betont, daß er hier nicht das Werk des Fachtheologen betreiben wolle. Aber dennoch bleibt wahr, daß nur ein Theologe, der wie er in der Überlieferung von den Anfängen her bis in die jüngste Zeit steht, ein so reiches Buch schreiben konnte. Man wird unter den vielen Werken über die Kirche, die vor allem in den letzten 30 Jahren erschienen sind, lange suchen müssen, ehe man eines findet, das an theologischer Tiefe und Klarheit wie an Schönheit der Darstellung diesem Werk gleichkommt. Es ist nur zu wünschen, daß es bald (in guter Übersetzung!) den deutschen Lesern zugänglich gemacht wird. Bacht

Sauras, E., O. P., El Cuerpo Místico de Cristo. 8° (VIII u. 921 S.) Madrid 1952, La Editorial católica. Pes. 65.—. — Die spanische Theologie lenkt durch ihre Veröffentlichungen in den letzten Jahren mehr als bisher die Aufmerksamkeit auf sich. Besondere Beachtung verdient die „Biblioteca de autores cristianos", die mit dem vorliegenden Werk auf 85 Bde. angewachsen ist. S. bietet uns keine Ekklesiologie, wohl aber eine ausgedehnte theologische Arbeit über den Mystischen Herrenleib. Sein Thema entwickelt er in 6 großen Kapiteln: Die Lehre der Offenbarung, Christus als Haupt des Mystischen Leibes, Das göttliche Leben im Haupte, Die Seele des Leibes (Heiliger Geist und Gnade), Die Einheit des Mystischen Leibes. Einige Probleme, die nicht direkt zum Thema gehören und eher die Gnadenlehre oder auch Christologie und Mariologie betreffen, werden recht ausführlich behandelt, andere hingegen, die ekklesiologisch von großer Bedeutung sind und auch aus der Idee des Herrenleibes neues Licht erhalten würden, bleiben leider unberücksichtigt. So vermissen wir ein Kapitel über die Heilsnotwendigkeit der Kirche und vor allem eine eingehendere Bezugnahme auf die verschiedenen Arten von Häresie (haeresis for-

malis und materialis, publica und occulta), die in der Frage nach der Gliedschaft am Leibe Christi kaum übergangen werden können. Der Verf. wendet eben sein Interesse der spekulativ-theologischen Seite zu, den großen Zusammenhängen und einer thomistischen Systematik, weniger der Einzelforschung und der historischen Untersuchung. Ein gewisser Ausgleich ist indes dadurch herbeigeführt, daß die moderne Literatur, zumal die aus dem französischen Sprachgebiet (von der deutschen erhalten zwar die größeren Monographien einen Platz im Literaturverzeichnis, aber nicht genug Auswertung im Text), herangezogen wird. So hat S. unter dem Einfluß von Journet auch der geschaffenen Gnade neben dem Heiligen Geist eine Bedeutung für die Informierung des Herrenleibes beigemessen. Nicht in allen einzelnen Stellungen wird man seiner Auffassung beipflichten können. Wenn z. B. die Exkommunizierten als wirkliche Glieder der Kirche anerkannt werden (629—631), so ist dabei nicht hinreichend Rücksicht genommen auf die Tradition, deren Ansicht auch einmal von der Enzyklika „Mystici corporis" übernommen wird; allenfalls ließe sich die Meinung vertreten, daß nicht eine jede Art von Exkommunikation den Ausschluß aus der Kirche zur Folge hat; aber die allgemeine Form der These des Verf., nach der nur der Unglaube die Trennung herbeiführt (auch vom Schisma ist nicht ausdrücklich die Rede), scheint uns unhaltbar. Wenn ferner S. die Anschauung, die Einwohnung des Heiligen Geistes und die Informierung der Kirche durch ihn sei kein proprium, sondern nur ein appropriatum, in derselben Enzyklika ausgesprochen findet (784 f.), so geht er hierin wohl zu weit, da dort nur verlangt wird, daß man an der Gemeinsamkeit der *actio* ad extra festhalte; sollte also die Beziehung der Kirche zum Heiligen Geist terminative oder sub respectu causae formalis gesehen werden, so steht von seiten der Enzyklika nichts im Wege, dafür ein proprium zu fordern. Diese und andere Wünsche ähnlicher Art hindern aber nicht, daß wir das Werk als eine brauchbare Zusammenfassung der einschlägigen Fragen und als eine wertvolle Darstellung in systematischer Hinsicht anerkennen. Beumer

Jetté, F., O.M.I., Qu'est-ce que la Missiologie? 8° (179 S.) Ottawa 1950. Éditions de l'Université. Doll. 3.—. — Die Frage des Titels wird von der Realdefinition der Missionstätigkeit her beantwortet, wie sie seit Jahren von der Missionstheologie erarbeitet und von den Lehräußerungen der letzten Päpste bestätigt wurde: Mission ist Kirchengründung. Sie ist also Teil des Mysteriums der Kirche und die Wissenschaft von der Mission, darum wesentlich Theologie, und zwar Teil des Kirchentraktates, allerdings ein Hauptteil, weil Mission nach dem Worte Pius' XI. „munus praecipuum" der Kirche ist. Als theologische Spezialisation erforscht sie neben den Gegebenheiten der Offenbarung auch die Gegebenheiten der Profangebiete (Völkerkunde z. B.) unter theologisch-missionarischer Rücksicht, d. h. in ihren Beziehungen zur Kirchengründung. Aus dieser Auffassung der Missionswissenschaft wird dann ihre Methode entwickelt. — Die eindringliche Studie wirkt durchweg überzeugend, wenn es auch ein Wagnis ist, ein abstraktes Begriffsschema, das von anderen Gegegenheiten gewonnen wurde, auf eine neue Wirklichkeit anzuwenden. Da geht es dann nicht ohne die Unterscheidung von Begriffen „im engeren und weiteren Sinne", wodurch oft nur eine Scheinklärung erreicht wird. Vor allem scheint eine Unklarheit nicht gelöst zu sein, an der allerdings bisher alle ähnlichen Studien leiden. Verf. hat diese Unklarheit irgendwie selber gespürt, vgl. S. 43 Anm. 38. Die übliche Zweiteilung von „Mission" und Pastoration" dürfte doch die lebendige Wirklichkeit kirchlicher Heilstätigkeit zu sehr vereinfachen. Nicht nur wird dadurch die „Union", die Wiedervereinigung im Glauben, nicht in ihrer Eigenständigkeit erfaßt und mehr oder weniger gewaltsam unter „Mission" oder „Pastoration" subsumiert, sondern auch die grundlegende Doppelfunktion der Kirchentätigkeit bleibt unberücksichtigt, die jeder weiteren Einteilung der kirchlichen Tätigkeit vorausgeht und zwei Ordnungen der kirchlichen Tätigkeiten schafft: 1. die *institutionelle* Funktion, die die Kirche als Institution zum Gegenstand hat, nämlich ihre Gründung, wo sie noch nicht ist (Mission), ihre Erhaltung und Vervollkommnung (hier fehlt der geeignete Terminus), und ihre Wiederherstellung, wo sie durch Schisma, Häresie, Apostasie bis auf einen mehr oder weniger großen Rest zerstört wurde (Union), und 2. die *apostolische* Funktion, die den Menschen als Einzel- und Gemeinschaftswesen sowie seine Welt (Kultur, die doch auch von der Kirche erfaßt werden muß) zum Gegenstand hat, nämlich als

Bekehrung der Heiden, der Noch-nicht-Katholiken (Konversion), als Bewahrung und Vervollkommnung der Katholiken (Pastoration) und als Rückgewinnung der Schismatiker, Häretiker, Apostaten, also der Nicht-mehr-Katholiken (Re-konversion). Beide Funktionen sind in ihrer letzten Zielsetzung (Heil der Seelen und Gottes Ehre) aufeinander hingeordnet, und zwar so, daß jede der institutionellen Funktionen die drei apostolischen Funktionen einschließt und ihnen eine entsprechende institutionelle Ausrichtung gibt. Otto

2. Geschichte der Theologie

Bignami-Odier, I., Brou, L., O. S. B., Vernet, A., Bibliographie Sommaire des Travaux du Père André Wilmart O. S. B. 1876—1941. (Sussidi eruditi, 5). 8° (146 S.), Roma 1953, Ediz. di Storia e Letteratura. — Dom Wilmart, Mönch von Farnborough (1876—1941), genießt einen Weltruf wegen seiner zahlreichen Entdeckungen und Arbeiten auf dem Gebiet der Patristik, der Liturgie, der frühmittelalterlichen Literargeschicht und Aszese. Es sei nur an die Zuteilung des Tractatus Origenis an Gregor von Elvira erinnert, eine seiner Erstlingsarbeiten, der bald die Hilariusfragmente folgten, an die Arbeit über das Bobbio-Sakramentar, das falsche Pontifikale des Prudentius von Troyes, die Entdeckung der echten Gebete des hl. Anselm und die 2 Bände des Katalogs der Vaticano-Reginensis, die für Patristik und Frühmittelalter so reiche Ausbeute lieferten. Wo Dom Wilmart die Hand anlegte, gab es neue Entdeckungen und Erkenntnisse von dauerndem Werte. Seine Arbeiten sind sehr weit in Zeitschriften zerstreut. Die Bibliographie zählt von 1900—1953 allein 368 Nummern auf (358—368 posthume) und 80 größere Besprechungen. Es ist daher ein bleibendes Verdienst der Herausgeber, dieses reiche Material gesammelt und wieder zugänglich gemacht zu haben. Artikel und Besprechungen werden in chronologischer Reihenfolge getrennt aufgezählt. Es folgen ein alphabetischer Index der Werke, ein Sachindex und ein Verzeichnis der wichtigsten benutzten Hss. Besonderes Interesse verdient ein von Wilmart selbst verfaßtes, freilich unvollständiges Verzeichnis der Lebensdaten, Studien und Lehrer, denen er am meisten verdankt — unter ihnen Batiffol, L. Traube, E. Bishop — und endlich der wichtigsten Arbeiten. Höchst interessant ist ein Brief an den Herausgeber der Edizioni di Storia e Letteratura, Msgr. G. de Luca, vom 30. 12. 1937. In ihm gibt er Rechenschaft über seine wichtigsten Arbeiten und seine Arbeitsmethode, die sich an Havet, Batiffol, Bishop, Traube gebildet hat. Ein Satz wenigstens sei auch hier mitgeteilt: Insistez, je vous prie, sur l'importance des manuscrits, mais des ‚observés à fond' et comme ‚documents d'histoire', replacés dans leur milieu (c'est que Traube a montré mieux que personne autre à propos de la Règle de S. Benoît). On m'a demandé parfois quel était mon secret; je réponds toujours: „l'examen des manuscrits". Pelster

Butterfield, H., Christentum und Geschichte. 8° (165 S.) Stuttgart 1952, Spemann. DM 7.80, geb. DM 9.80. — Als Ordinarius für Neuere Geschichte an der Universität Cambridge hat Verf. im Jahre 1948 dort auf Einladung der theologischen Fakultät eine Reihe von Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten gehalten, die er 1949 in England, jetzt in der guten Übertragung von *S. Erdmann* auch in Deutschland drucken ließ. Es war die Studentenschaft, also die Rückkehrer aus der Weltkriegskatastrophe, welche den Fachhistoriker und theologischen Laien vor das Problem stellte, wie der Christ das alltägliche menschliche Drama, das sich um ihn herum abspielt, betrachtet und wie er Aufruhr und Katastrophe in der Geschichte hier auf Erden ansieht. Dabei wurde auch beabsichtigt, die religiöse Haltung der menschlichen Geschichte gegenüber zu formen, wie man den Ereignissen begegen soll, wenn die Geschichte zur Katastrophe wird. Das Buch des Verf. wurde zu einer sehr ernsten Besinnung auf die verschiedenen Berührungspunkte zwischen Geschichtswissenschaft und christlichem Glauben, was mit dem Hinweis auf ganz konkrete, auch zeitgenössisch historische Situationen erläutert wird. So wird Verf. gleichsam zum lebendigen Gewissen seiner Umwelt, wobei natürlich nicht außer acht gelassen werden darf, daß seine Auffassung vom Christentum, so konservativ gläubig sie

auch ist, von der katholisch-theologischen Kritik her gesehen noch einiger Klärung und Ergänzung bedürfte, um unangefochten zu bleiben. Dessenungeachtet aber bleibt bestehen, daß Verf. wertvolle Einsichten vermittelt in das Verhältnis von Natur und Geschichte (9—16), in Grundfragen historischer Methoden (17—34), die (erbsündlich verwundete) Natur des Menschen als Berührungspunkt von Christentum und Geschichte (35—58), in Versuche, Geschichte theologisch zu begreifen (59—80), was dann durch eine Analyse der Geschichtskatastrophen verdeutlicht wird (81—109). „Die Vorsehung und der Geschichtsprozeß" (108—129) ist ein Kapitel mit dem ernsten Bekenntnis zur überlegenen Führung der Geschichte durch Gott, wobei Verf. aber mit Recht sagt, „daß nur der in der Geschichte dieser Welt die Hand Gottes entdecken kann, der schon vorher durch persönliche Erfahrung Gewißheit darüber erlangt hat" (123), für den von außen schauenden, „normalen" Geschichtsforscher würde diese These keine Gültigkeit haben. Über das „Christentum als geschichtliche Religion" handelt Verf. S. 130—147 und rührt an christologische Fragen letzten Datums (Bultmann), wobei er der frühchristlichen Tradition zur Erhellung solcher Probleme einen wichtigen Platz einräumt (147). Abschließend deutet Verf. noch einiges an über die Einstellung des Christen zum Geschehen der Gegenwart: „Der Glaube an Gott gewährt uns eine größere Beweglichkeit des Geistes und bewahrt uns vor zu großer Unterwürfigkeit unter Zwischeninstanzen nationaler, ideologischer oder wissenschaftlicher Art ... Er gibt uns die Möglichkeit, einen größeren geistigen Spielraum zu bewahren für die Dinge, die Natur oder Geschichte uns in der nahen Zukunft noch bringen mögen" (165). Wolter

Valjavec, F., Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in 10 Bänden, begr. von *F. Kern*. 1. Bd.: Frühe Menschheit. 8° (560 S.) München 1952, Lehnen. DM 26.50 (Subskr. DM 23.50). — Der Plan dieses großangelegten Handbuches geht auf den Bonner Historiker Fritz Kern zurück (gest. 21. 5. 1950), er sieht auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung ab auf eine umfassende internationale Gemeinschaftsarbeit, wie sie nach dem zweiten Weltkrieg noch nicht wieder gewagt wurde. Der mutige Förderer dieser Idee konnte dem 1. vorliegenden Bd. gleichsam als Vermächtnis noch einige Gedanken mitgeben (11—17), um erkennen zu lassen, welche Grundauffassung von Geschichte im entstehenden Gesamtwerk sichtbar werden soll. Der Kulturgeschichte wird ein Primat zugestanden, unter dem aber allen anderen Geschichtsgebieten unter Berücksichtigung der gegenseitigen Abhängigkeiten und Verpflichtungen freier Raum zur Entfaltung gewährt wird. Da es gilt, „die volle menschliche Natur aus der Geschichte zu erkennen", werden die Geschichtstheorien der Vico, Spengler und Toynbee (Zyklentheorie) als nicht universal genug zurückgestellt, der aufgeklärte historische Evolutionismus (als optimistischer Progressismus der bürgerlich-liberalen Prägung wie als pessimistischer Brutalismus der kämpferischen Keith, Sorel, Nietzsche und Lenin) abgelehnt. Eine neue anthropologische Sicht wird gefordert unter Berufung auf Ashley Montagu, v. Eickstedt, Kälin, Portmann, Schindewolf und Vallois. In der Schule von W. Schmidt (so Kern) „haben wir Kulturhistoriker gefunden, daß der Glaube an das göttliche Gericht lange Zeit vor Israel bei den Primitiven bestand; er reicht in die älteste Schicht der Menschheit, die wir neuerdings besser kennen, zurück; und dieser Glaube war unseren Vorfahren der ersten Stunde zu eigen". Mit den quellenkritischen Grundsätzen der Rankeschen Methode, welche die evolutionistischen Spekulationen über die Anfänge der Kultur beseitigen, wird die geplante und eben begonnene Historia Mundi „eine wesentlich anders und tiefer erfaßbare Natur der Menschheit geschichtlich erhellen, als jene konstruierte angebliche Natur, welche man im 19. Jahrhundert in vorgefaßter Meinung den damals willkürlich arrangierten Entwicklungsetappen der Kulturgeschichte zugrunde legen wollte" (17). So beginnt der vorliegende Bd. mit dem Kapitel „Der Mensch" (21—228) mit Beiträgen von *A. Portmann* (Basel) über die werdende Menschheit, von *J. Kälin* (Fribourg) über die ältesten Menschenreste und ihre stammesgeschichtliche Deutung und *H. V. Vallois* (Paris) über die Menschen im Jungpaläolithikum und Mesolithikum. Ferner berichten die Forscher *E. v. Eickstedt, B. Lundman, H. Baumann, S. Alcobe y Noguer, J. Imbelloni, R. Biasutti, I. Schwidetzky* über die Biodynamik der Erdteile. Das 2. Kapitel „Frühgeschichte" (229 bis 374) wird von einem methodologischen Artikel von O. *Menghin* (Buenos Aires)

eingeleitet und ausgeführt mit drei Beiträgen über die ältere, mittlere und jüngere Altsteinzeit und die mittlere Steinzeit (von *H. Breuil, A. Rust* und *J. G. D. Clark*), anschließend referieren *H. Sedlmaier* und *F. Erpel* über Ursprung und Anfänge der Kunst, bzw. über die Kunst der älteren und mittleren Steinzeit. Das 3. Kapitel „Lebende Völker als Reste ältester Völker und Kulturen" (375—524) wird praktisch von *W. Schmidt* ausgefüllt mit dem umfangreichen Beitrag über die Urkulturen: Ältere Jagd- und Sammelstufe (375—501), dem sich ergänzend anschließt *K. J. Narr* über das höhere Jägertum: Jüngere Jagd- und Sammelstufe. Ein wertvoller Überblick über das Schrifttum (nach den erwähnten Beiträgen geordnet) und ein kurzes Sachregister schließen den Bd. ab. Es ist hier nicht der Ort, über Wert und Wirkung der einzelnen Beiträge, die von hervorragenden Spezialisten der Fachgebiete stammen, eingehend zu berichten. Es mag genügen festzustellen, daß bisher noch keine Universalgeschichte sich ein so breites, gründliches und positives Fundament zu geben wußte wie diese Historia Mundi. Die überaus nüchterne, kritische und ihre Grenzen bedachtsam absteckende Methode gibt jedem Detail seinen Platz, ohne in gewagte Deduktionen zu verfallen; dabei wird aber durch Verweise und Übersichten wie auch durch eine erklärende Gesamtzeittafel die Einheit gewahrt; die Eigenart der einzelnen Mitarbeiter und der von ihnen vertretenen Auffassung kommt voll zur Geltung. Wir wagen zu hoffen, daß diesem tiefgegründeten Fundament ein monumentaler Aufbau folgt, für den als verantwortlicher Herausgeber *F. Valjavec* (München) zeichnet.

Wolter

Sherwood, P., O. S. B., Date-List of the Works of Maximus the Confessor (Studia Anselmiana, 30). gr. 8° (VIII u. 64 S.) Romae 1952, Orbis Catholicus. — Die kurze Studie ist eine Vorarbeit zu einer umfangreichen Monographie über das Leben und die Theologie Maximus des Bekenners. Sie umfaßt einen Aufriß von dessen Leben und Werk (1—22) und stellt dann eine übersichtliche Datumsliste der einzelnen Werke zusammen (23—56). Die beigegebenen Indices, besonders I und II, erlauben von nun ab eine sehr leichte, chronologisch geordnete Benützung der Werke des Maximus nach dem Migne-Text. Bei etwa 90 zu besprechenden Dokumenten oder Schriftstücken verzichtet Verf. nur bei 4 Nummern auf eine Datierung; bei 15 Stücken ist nur eine annähernde Festlegung möglich, wobei ihm eine eingehendere Periodisierung des Lebens des Bekenners (erarbeitet nach äußeren Umständen und Lehrentwicklung, unter Benützung der sicheren Daten) hilft. Die Mehrzahl der Dokumente konnte fest eingeordnet werden. Die Begründung, die der Verf. jeweils den einzelnen Nummern seiner Datumsliste beigefügt, enthält wertvolle dogmengeschichtliche Hinweise, so daß der engere Rahmen eines rein chronologischen Verzeichnisses überschritten ist. Die Arbeit ist so vorsichtig und gründlich durchgeführt, daß man sich ihr voll anvertrauen kann. — Verf. stützt sich — in kritischer Auseinandersetzung — besonders auf die mehr historisch-biographisch eingestellten Studien von V. Grumel (EchOr 26 [1927] 24—32; ders., DictThCath 10, 448—459) und R. Devreesse in AnalBoll 46 (1928) 5—49 und auf die mehr von inneren (literarischen und theologischen) Kriterien ausgehenden Datierungsversuche von H. U. v. Balthasar: Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor, Freiburg 1941, und Kosmische Liturgie, Freiburg 1941. In der bewußt beschränkten Bibliographie vermißt man nur die gute Studie von E. Caspar, Die Lateransynode von 649, in ZKirchGesch 51 (1932) 75—137, so besonders für die Ausführungen auf S. 14 ff., 20 Anm. 92, 53 (Nr. 78), 56 (Nr. 88, Caspar 121). Hier wäre nämlich u. a. der Hinweis am Platze, daß Formulierungen des Maximus aus seiner Disputation mit Pyrrhus auf dem Laterankonzil verwendet wurden. Für die kommenden Publikationen des Verf., von denen man sich nach dieser Vorstudie viel erwarten darf, wäre ein damit zusammenhängendes Problem zur Sprache zu bringen: nämlich die Frage der Florilegien, die auf dem Konzil von 649 zur Verwendung kamen und deren Zusammenhang mit Maximus. Soweit der Bekenner nämlich eine besondere Stelle in der Geschichte der Florilegien hat, läßt sich seine Verbundenheit mit der Tradition und sein Fortwirken in der Geschichte der Theologie auf eine von seinem übrigen Werk gesonderte Weise beleuchten. Denn gerade in den christologischen Streitigkeiten vom 5. bis zum 7. Jahrh. führen die Sammlungen von Väterstellen in gewisser Hinsicht ein selbständiges Leben, das von dem übrigen schriftstellerischen Werk eines

Autors, in dem sie sich etwa finden, losgelöst sein kann, ohne daß sie freilich die theologische Eigenart des Excerptors verleugneten. Eine Untersuchung über die Eigenart der Väterbenutzung bei Maximus, auf der Lateransynode von 649, auf dem Konzil von Konstantinopel von 680/1, in der Doctrina Patrum (ed. Diekamp) und dem gleichfalls von Diekamp edierten, aber quellenmäßig noch nicht genügend behandelten Florileg des Codex Athous Vatopedianus 507 (über die zwei Willen in Christus) (in OrChrAnal 117, S. 223—229) könnte sich wohl als nützlich erweisen. Der Mangel an kritischen Ausgaben für einzelne Teile dieses Materials wird sich freilich dabei als großes Hindernis erweisen. In seiner Vorstudie konnte Verf. mit Recht von diesem Problem absehen. Wie wenige andere Forscher wird er zur Zeit in der Lage sein, sich dessen anzunehmen. Grillmeier

The works of St. Patrick. St. Secundinus' Hymn on St. Patrick. Translated and annotated by *L. Biehler* (Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation. Ed. by *J. Quasten* und *J. C. Plumpe*, 17). 8° (121 S.) Westminster (Maryland) u. London 1953, The Newman Press u. Langmans, Green and Co. Sh. 25.—. — Der verdienstvolle Patrick-Forscher an der National-University (Dublin) faßt in seiner Einleitung zu den übersetzten Patrick-Texten die bisherigen Forschungen, eigene wie fremde, zusammen zu einem klaren und knappen Bericht über Leben und literarische Werke des Apostels von Irland. Beigegeben wird eine Bibliographie der Quellen, Ausgaben und Studien (17—20), welche das Wichtigste kritisch beibringt. Als authentisch sieht Verf. an: 1. Das Bekenntnis Patricks; 2. den Brief an die Soldaten des Coroticus; 3. einige Fragmente aus verlorengegangenen Briefen; 4. drei, vielleicht vier Worte des Heiligen aus dem „Buch von Armagh"; 5. eine Reihe Kanones, die zwischen 447 und 459 von Patrick zusammen mit den Bischöfen Auxilius und Iserninus erlassen worden sind. Diese Texte legt Verf. in einer dem Urtext durchaus entsprechenden Übertragung vor. Abschließend fügt er den Hymnus des Secundinus auf St. Patrick gleichfalls in Übersetzung bei (55—72). Ein Anhang mit kritischen Bemerkungen nebst einem guten Namens- und Sachverzeichnis rundet das Werkchen ab, das ein ausgezeichneter Wegweiser in die bisher doch reichlich wirre Patrick-Tradition geworden ist. Wolter

Studi Gregoriani per la Storia di Gregorio VII e della Riforma Gregoriana. Raccolti da *G. B. Borino*. gr. 8° (467 S.) Roma 1952, Angelo Signorelli. — Nach vier Jahren erscheint endlich die Weiterführung der vielgerühmten Studi Gregoriani (vgl. diese Zeitschrift 25 [1950] 597—599), wiederum von G. B. Borino herausgegeben, doch nicht mehr in der Abtei San Paolo, sondern im Signorelli-Verlag. Ein diesem Bd. beigegebenes Programm läßt erwarten, daß die Fortsetzung der Reihe geplant bleibt. *H. X. Arquillière* führt (1—26) seine Diskussion mit A. Fliche über den Rechtsgehalt der Versöhnung von Canossa weiter und beharrt nach ausführlicher Begutachtung der Thesen seines Gesprächspartners auf seiner seit 1934 mehrfach vorgetragenen Ansicht, daß Gregor in Canossa nur eine Lösung vom Bann, nicht aber eine Rückgabe von Krone und Herrschaft intendiert habe. *R. Elze* berichtet über die Geschichte des „Sacrum Palatium Lateranense" im 10. und 11. Jahrhundert (27—54) als einer Episode in der Geschichte der wechselnden Versuche der päpstlichen „imitatio imperii" (nach P. E. Schramm). Sehr willkommen sind die Ausführungen *A. Lentinis* über Alberich von Montecassino (55—109), er schreibt ihm die Verfasserschaft einer Asprenus-Vita zu, die er abschließend ediert. *W. Ullmann* trägt zu der von A. Michel so gründlich geförderten Kenntnis über Kardinal Humbert bei mit seinem Artikel „Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana" (111—127), in dem er Humbert, den enthusiastischen Verteidiger des Papsttums, zugleich als entschiedenen Vertreter von Verfassungsbindungen schildert, welche mindestens der Lehrgewalt des Papstes ihre Grenzen zuweist. *H. Weisweiler* danken wir in diesem Bd. eine Analyse der Lehre Bernolds von St. Blasien über die päpstliche Gewalt (129—147). Gegen A. Fliche betont er die Bedeutung Bernolds, vor allem als Theologe. Bernold verteidigte Gregors Sache und übernahm Gregors Gedanken (141), ohne seine Eigenständigkeit aufzugeben. Über die Reichsabtei Fulda im Investiturstreit hat *K. Lübeck* eine weitere Untersuchung geliefert (149—169), während *M. H. Laurent* sich den Stiftsherren von Aix-en-Provence und ihrer Reform im 11. Jahr-

hundert gewidmet hat (171—190). Den umfangreichsten Beitrag dieses Bandes stellt *H. Tritz* mit seinen Untersuchungen über die hagiographischen Quellen zur Geschichte Papst Leos IX. (191—364), die, mit großer Sorgfalt geführt, durch einen ausgedehnten Stilvergleich Kardinal Humbert die Verfasserschaft der früher Wibert zugeschriebenen Vita Leonis sichern. *L. Tondelli* berichtet über Grabungen in Canossa (365—371), und abschließend läßt der Herausgeber *(G. B. Borino)* zwei Artikel folgen über Cencio, der 1075 das Attentat auf Gregor VII. in Maria Maggiore wagte (373—440), und über einige Einzelfragen aus dem Leben des Papstes (441—466). Wiederum stellt dieser Bd. eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis vom Zeitalter Gregors VII. dar, dessen Bedeutung für den mittelalterlichen Aufstieg des Papsttums und für die Klärung seiner verfassungsrechtlichen Stellung unbestritten ist.

Wolter

Foreville, R., und Rousset de Pina, J., Du premier Concile du Latran à l'avènement d'Innocent III (1123—1198), 2me partie (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, fondée par A. Fliche et V. Martin, dirigée par J. B. Duroselle et E. Jarry, 9). 8° (388 S.) Paris 1953, Bloud et Gay. Fr. 1050. — Aubenas, R. und Ricard, R., L'Église et la Renaissance (1449—1517) (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, fondée par A. Fliche et V. Martin, dirigée par A. Fliche et E. Jarry, 15). 8° (395 S.) Paris 1951, Bloud et Gay, Fr. 1200.—. — Die vorliegenden Bände der repräsentativen Kirchengeschichte von Fliche-Martin entsprechen dem hohen Niveau, das bisher erreicht und erhalten wurde. Es handelt sich jeweils um die 2. Hälfte eines Jahrhunderts, das den Namen einer Wiedergeburt tragen durfte. Die Renaissance des 12. Jahrhunderts geht weiter (der 1. Teilband stand unter dem Zeichen Bernhards von Clairvaux) trotz der gewaltsamen Auseinandersetzungen von Sacerdotium und Regnum, welche diesen Zeitabschnitt beherrschen. Die Papstgeschichte von Alexander III. an wird von *J. Rousset de Pina* dargestellt, *R. Foreville* begnügte sich mit Hadrian IV. und dem tragischen Kapitel über Thomas Becket. Verfasserin hatte sich dafür durch gründliche Vorarbeiten geschult. Ihr nüchterner, flüssiger, korrekter Bericht leitet den Bd. ein, ausgezeichnet ist das Porträt Hadrians (15—49). S. 17f. und 40f. hätte die Arbeit von H. Schrörs (Untersuchungen zu dem Streit Friedrichs I. mit Hadrian IV. [1157—1158], Freiburg 1916) eingearbeitet werden können, sowie auch S. 24 bei den Ausführungen über den Vertrag von Benevent (1156) der Artikel von H. Mitteis, Politische Verträge im Mittelalter, ZRG(Germ) 67 (1950) 76—140. Für die Ausführungen über Thomas Becket (83—126) konnte Verfasserin zurückgreifen auf ihre preisgekrönte Arbeit, L'église et la Royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet (1154—1189), Paris 1943. Sie gibt (84—86) eine sehr gute und kritische Bibliographie. Nicht ganz so schroff wie Verfasserin möchten wir über A. L. Poole in der Oxford History über den gleichen Gegenstand urteilen (From Domesday Book to Magna Charta [1087 bis 1216], Oxford 1951, 197—231), denn schließlich gibt sie selbst zu, daß die Fragen nach den Zuständigkeitsbereichen von geistlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit durchaus im Fluß waren und daher (objektive) Fehlentscheidungen kaum ganz zu vermeiden waren. Wie bei Hadrian IV. gelingt der Verfasserin auch bei Thomas Becket ein wohlgezeichnetes Bild dieser vielschichtigen Persönlichkeit. Dagegen wirken die gewiß zuverlässigen Ausführungen J. Rousset de Pinas über den langen Streit zwischen Friedrich I. und Alexander III. (50—82, 127—188) zu flach und gegen die sicher zu leidenschaftlichen Ausführungen von F. Heer zum Thema (Aufgang des Abendlandes, Wien 1949, 557—656) ohne Kraft. Im 3. Buch des vorliegendes Bandes 9 berichtet *R. Foreville* vor allem über das innere Leben der Kirche, über die Verfassungsentwicklung in Rom, (Kardinalskollegium, Legatenwesen, Finanzverwaltung der Kurie), über die Entwicklung des Christentums unter dem Einfluß der römischen Kurie vor allem im Norden und Osten Europas, über die christliche Gesellschaft des Abendlandes (monastische Gruppen, Ordensritter, Laien), schließlich über Ketzerbewegungen und erste kirchliche Maßnahmen, um dann noch einiges nachzutragen über Frömmigkeit, Kunst und Universitätsleben dieser Jahrzehnte. Ein vorzüglicher und bibliographisch wohlausgestatteter Band. — Ähnliches muß von Bd. 15 gesagt werden, der sich mit der überaus kritischen Epoche der Ausgänge des Mittelalters befaßt. Die Einheit der Christenheit will zerbrechen, widerstreitende

Nationalismen werden wach, dabei weitet sich der Welthorizont. Die mittelalterlichen Formen der Frömmigkeit werden trotz des manchmal hektischen Lebens, das sie um die Jahrhundertwende erfüllt, langsam von den Tendenzen der humanistischen Renaissance in ihren vielfältigen Ausstrahlungen in äußerste Gefahr gebracht. *R. Aubenas,* ein Lehrer der Rechtsgeschichte in Aix, hat die an Spannungen und Kontrasten so reiche Zeit mit ihrem tausendfachen Detail vorzüglich in knappen Übersichten dargestellt, dabei der Papstgeschichte (15—200) einen weiten Raum gelassen und hier auch den positiven Momenten (europäischer Einheitsgedanke, Kreuzzug, Reformversuche, Mäzenatentum) gerechte Würdigung zukommen lassen. Sehr dicht sind die Ausführungen über das Verhältnis von Religion und humanistischer Renaissance (201—210), über Religion, Humanismus und Renaissance bei der gebildeten Oberschicht der Gelehrten und Künstler (211—258). Die Reformversuche beim Ordens- (275—312) und Weltklerus (313—338) werden gewürdigt, Kunst und Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters, vor allem der überraschende Reichtum der Kultformen untersucht. Abschließend, nach einigen Bemerkungen zu häretischen Bewegungen, zum Hexenunwesen und seiner Bekämpfung, zum Thema Judentum, versucht Verf. ein Urteil: die Kirche war von dem ständigen Gedanken getragen, sich und ihre Gläubigen zu reformieren. Ihre Substanz, sowohl der religiöse Grund, wie die Moral der Massen, war noch intakt. Aber das kranke Papsttum hatte nicht die Kraft, die überall trotzdem nötige Erneuerung durchzusetzen. Durch die unerhörte Krise der Glaubensspaltung erst fand sich die Kirche gedrängt, aus eigenen Lebenskräften allerdings, das Werk der „renovatio" an Haupt und Gliedern umfassend zu beginnen, wie es im Konzil von Trient einen ersten Höhepunkt finden sollte. Über Spanien und Portugal berichtet in diesem Bd. *R. Ricard* (Sorbonne) mit großer Sachkenntnis. Wolter

Maier, Anneliese, Eine Verfügung Johanns XXII. über die Zuständigkeit der Inquisition für Zaubererprozesse: ArchFrPraed 22 (1952) 226—246.— Johann XXII. wollte die Vollmachten, die Alexander IV. und Bonifaz VIII. den Inquisitoren gegeben hatten, erweitern. Früher konnten die Inquisitoren wegen Zauberei, Wahrsagerei usw. Angeklagte nur dann vor ihr Gericht ziehen, wenn die Handlungen *offenbar* nach Häresie schmeckten. Er legte deshalb 1320 einer Anzahl Theologen und Juristen, unter denen sich auch die bekannten Theologen Guido Terreni O. Carm, Alexander de S. Elpidio O. E. S. A. und die Bischöfe von Agram, Brixen, Lucca und Pamiers, Jakob Fournier, der spätere Benedikt XII., befanden, einige Fragen vor. Sie sollten entscheiden, ob abergläubische Taufe von Bildern, die Wiedertaufe zur Erlangung der Kraft zur Krankenheilung, Gebrauch der Eucharistie zu Zauberei, Opfer den Dämonen dargebracht unter den Begriff der Häresie fielen oder nur als Zauberei zu bestrafen seien. Die in Cod. Vat. Borgh. 348 enthaltenen Antworten sind für den Theologen auch deshalb interessant, weil in verschiedenen Formen angegeben wird, was die Autoren damals unter Häresie verstanden. Der Dominikaner Augustinus Garothus, Bischof von Agram, gibt neben einer genauen Definition von Haeresis im strengen Sinn auch die Definitionen von Sortilegium, Invocatio daemonis, Sacrilegium in Anwendung auf die vorgelegten Fälle. Johannes XXII. erscheint keineswegs als abergläubischer Ketzerverfolger, sondern als kluger Gesetzgeber, der nur nach Einholung von Gutachten berufener Fachleute handelt. Die Arbeit ist insofern auch eine Ehrenrettung des Papstes. Wenn Kardinal Fournier nur widerwillig und nach Widerstreben ein Gutachten über Durandus in der Frage nach der Visio beatifica übernahm, so hatte dies sehr wahrscheinlich seinen Grund darin, daß er die Ansicht Johanns XXII. schon damals verwarf und mit Durandus übereinstimmte. Pelster

Clasen, S., O. F. M., Walram von Siegburg O. F. M. und seine Doktorpromotion an der Kölner Universität (1430—1435). 8° (190 S.) Sonderdruck aus ArchFrancHist 44 (1951) u. 45 (1952). — Die Bedeutung dieser Arbeit liegt vor allem im Geistesgeschichtlichen. Sie gibt einen guten Einblick in das wissenschaftliche Leben und den „Betrieb" der theologischen Fakultät der Kölner Universität im Spätmittelalter. Es werden hier erstmalig Redeakte zur Erlangung der akademischen Grade eines der damaligen Studenten, des späteren Theologieprofessors Walram von Sieg-

burg, aus der handschriftlichen Überlieferung veröffentlicht. Die Art der Redeakte bringt es mit sich, daß sie auch für die Personalgeschichte der Universität mancherlei Aufschluß bieten. — Verf. spricht zunächst über die handschriftliche Überlieferung des Textes in einer Sammelhandschrift des Kölner Stadtarchivs, deren übriger theologischer Inhalt mitgeteilt wird (Inhaltsangaben zu Schriften des Duns Scotus, Sentenzenkommentar des Wolterus de Valle, Philosophisch-theologische Schulfragen). Die Handschrift der Redeakte wird als Konzept Walrams wahrscheinlich gemacht, das er nach den Satzungen der Universität als Gedächtnisstütze benützte. Der 2. Abschnitt gibt im Anschluß an die Statuten der Universität und die Daten des Studiengangs Walrams einen umfassenden Einblick in die Voraussetzungen und die Art des damaligen Studiums der Theologie in Köln (auch der Privilegien der Ordensleute) und eine Übersicht über die Redeakte selbst. — Der 3. Abschnitt berichtet mit vielen biographischen und theologiegeschichtlichen Details über die an den Redeakten Walrams beteiligten Professoren und Mitstudenten. Es folgt die Ausgabe des Textes in moderner Form mit den notwendigen Ergänzungen. So bringt das Buch mehr, als der Titel vermuten läßt, und ist für die Frage der „vorlutherischen" katholischen Theologie und somit auch für die Beurteilung des „katholischen" Luther von Wichtigkeit. Es sind übrigens durchaus „ernst zu nehmende" theologische Fragen, die hier behandelt werden (z. B. Kausalität der Sakramente, Fragen der Prädestination u. a.).

Ueding

Fabri, J., Malleus in Haeresim Lutheranam (1524), Hrsg. von *A. Naegele*. 2. Halbband (Corpus Catholicorum 25/26). 4° (XI u. 568 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 35.—. — Mit dankbarer Freude dürfen wir diesen 2. Teil des Malleus des berühmten Generalvikars von Konstanz entgegennehmen, dessen Druck durch Kriegseinwirkungen so lange in Frage gestellt war (der Herausgeber hat das Erscheinen nicht mehr erlebt, das Manuskript mußte z. T. in seinem Sinn ergänzt werden). Das Werk Fabris, dessen Lebensbild mit der noch ausstehenden Einleitung zum ganzen Band gegeben werden soll, ist sicher für die Kontroverstheologie als Widerlegung von Luthers Ausführungen „de potestate papae" von großer sachlicher Bedeutung gewesen, wenn es sich auch in dem mehr nüchternen Stil und der fast unheimlich detaillierten Quellenbenützung nicht mit der lebendigen Art Luthers messen kann. Bei der außerordentlichen Belesenheit des Humanisten, Theologen und Juristen Fabri in den Kirchenvätern und kanonistischen Quellen war diese Ausgabe wahrlich nicht leicht, und es gehörte schon die Geduld und das technische Können eines so versierten und universal gebildeten Gelehrten wie N. dazu, den Text herzustellen und vor allem den Apparat mit Tausenden von Quellenbelegen, historischen Anmerkungen und Kommentaren vorzubereiten. Das ist um so erstaunlicher bei der unvollständigen Zitierweise Fabris, seiner Benützung so mancher apokrypher Schriften und der Zitate und Gedankenanknüpfungen aus der weniger bekannten klassischen Literatur. Etwas merkwürdig ist die so ausgiebige Benützung der Pseudoisidorischen Dekretalen, die doch schon als verfälscht damals erkannt waren (vgl. 43, Anm. 355). Für den Theologen hat das Werk zum Teil geschichtliches Interesse, aufschlußreich sind ferner die zahlreichen kritischen Bemerkungen über die Arbeitsweise Fabris, vor allem gewinnt man, allerdings in einer erdrückenden Fülle von Einzelheiten, einen Einblick in die ganze theologische Problematik der ersten Jahre des Reformators, besonders natürlich in den Fragenkomplex des Papsttums und der kirchlichen Rechtsordnung. — Da die Fertigstellung dieser Ausgabe z. T. schon eine Reihe von Jahren zurückliegt, kann man nicht überall die neueste Literatur in den Hinweisen des Kommentars erwarten. So fehlt, um nur ein Beispiel anzuführen, der Hinweis auf das Werk von Wiedemann über die Sachsenbekehrung (anderswo ist es genannt!) und die Arbeiten von Lintzel darüber (236 Anm. 63). Von W. Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinland (238 Anm. 19), existiert eine erweiterte Auflage. Etwas bedauerlich scheint, daß für viele Fragen allzu einseitig auf Hefeles Konziliengeschichte verwiesen wird, während z. B. die Konzilsausgaben und Arbeiten von Schwartz an den entsprechenden Stellen zu erwarten wären (vgl. etwa 266 Anm. 56—58; 293 Anm. 6; 244 Anm. 22 und öfter). Für die Kapitularien Karls des Großen und die Libri Carolini wäre doch die Ausgabe der Monumenta Germaniae statt Migne zu nennen (235 Anm. 57 und 59), wenn auch Migne allgemeiner

zugänglich sein mag. Etwas hinderlich ist auch, daß bei Werken mit mehreren (erweiterten) Auflagen nicht immer die benützte Auflage zu erkennen ist. Noch ein paar Einzelheiten seien hinzugefügt: Callistus ist nicht wie Hippolytus in Sardinien gestorben (34 Anm. 260). S. 155 Anm. 43 ist nicht ganz verständlich. Das S. 249 Anm. 63 zitierte Buch ist von *Rouet de Journel,* Enchiridion patristicum, S. 60 Anm. 494 muß es wohl heißen: die Migne und Faber bieten. Zu Hegesippus (239 Anm. 23) wären auch für die Interpretation des Wortes διαδοχή wichtige Studien von Turner und Caspar zu nennen (vgl. Altaner, Patrologie, 1950², 110). Es ließen sich wohl noch eine Reihe solcher Ausstellungen machen, aber das sind in der Zusammenschau des so umfangreichen Stoffes Kleinigkeiten, die die Arbeitsleistung und das Verdienst der Ausgabe nicht wesentlich schmälern. Ueding

Archivum Historicum Societatis Jesu. Index generalis I—XX (1932 bis 1951). gr. 8° (VI u. 339 S.) Rom 1953, Borgo S. Spirito 5. L. 2250.—. — Es ist immer eine opfervolle Arbeit, aber auch ein großes Verdienst, wenn die Redaktion einer Zeitschrift sich zu einem „Index generalis" entschließt. Eine Zeitschrift kann eigentlich erst dann voll ausgewertet werden, man wird erst dann auf vieles aufmerksam, was unbeachtet oder auch unvermutet in den Aufsätzen und Rezensionen ruht. Der vorliegende Index umfaßt drei Teile: 1) Index fasciculorum, d. h. die Übersicht über den Inhalt der einzelnen Bände (heftweise). 2) Index commentariorum et iudiciorum, d. h. eine Übersicht über die einzelnen Aufsätze und Rezensionen (Namen der Verfasser, Inhalt: Personennamen, Ortsnamen, Sachindex). 3) Index bibliographicus, d. h. eine Übersicht über die von P. Edmund Lamalle seit 1933 gebotene Bibliographie zur Geschichte des Jesuitenordens (Autorenverzeichnis mit Angabe der Werke und Index biographicus). Der umfangreiche und praktisch angelegte Index generalis könnte manchen Zeitschriften zur Nachahmung dienen. Ueding

Latourelle, R., S. J., Étude sur les écrits de Saint Jean de Brébeuf. I. (Studia Coll. Max. Immaculatae Conceptionis, 9) 8° (XX u. 216 S.) Montreal 1952, Éd. de l'Immaculée-Conception. Doll. 3.—. — Die Schriften der Missionare des 17. Jahrhunderts, zumeist als Briefe und Berichte für die Vorgesetzten in Rom und in der Heimat überliefert, erweisen sich bei gründlicher Durchsicht und wissenschaftlicher Bearbeitung als Quellen bedeutenden Ranges für die Geschichte der Geographie, der Ethnographie und allgemeinen Kultur. In vorbildlicher Akribie hat Verf. aus den Handschriftenbeständen der Ordensarchive der Gesellschaft Jesu und bereits veröffentlichten zeitgenössischen Quellen zusammengestellt, was Jean de Brébeuf über seine Tätigkeit bei den Huronen schriftlich niedergelegt hat, sein geistliches Tagebuch, die huronische Grammatik und das huronische Wörterbuch, Katechismen und Instruktionen, sowie eine vollständige Liste der erhaltenen Relationen, Briefe und Notizen. Nach eingehender Untersuchung über Authentizität, Ausgaben und Übersetzungen dieses Materials (1—38) wertet Verf. im 2. Teil des vorliegenden Bandes vor allem die beiden großen Berichte von 1635 und 1636 aus, er erhebt aus ihnen Brébeufs Bedeutung als Entdeckungsfahrer (39—82), als Ethnologe (83 bis 176) und als Missionsgründer (177—213). Zumal die ethnologischen Erkenntnisse des Missionars von der Eigenart des huronischen Milieus, der sozialen und politischen Verfassung und den religiösen Glaubens- und Verhaltensweisen des Huronenstammes sind beachtlich. Für die Missionsmethode bleibt bezeichnend, daß Brébeuf Rücksichtnahme verlangt auf die Landessitten, Meisterung der Sprache, hingebende Pflege der Karitas und unermüdlichen Dienst am Wort der Heilsbotschaft. Wolter

Laures, J., S. J., Die Anfänge der Mission vom Miyako (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte. 8° (164 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 9.50. — In ihrer geschichtlichen Abteilung bemüht sich die missionswissenschaftliche Forschung neuestens angelegentlich um die Frühzeit der japanischen Kirche, wie es dem Optimismus entspricht, der heute diesem Raum der christlichen Mission eigen ist. An Hand neu erschlossener (Geschichte Japans von L. Frois) und selten benutzter Quellen (Cartas de Japão, Evora 1598) berichtet der Verf. von der Gründung der

Kirche in Myako, der heute meist Kyoto genannten alten Hauptstadt des japanischen Reiches. In dankenswerter Vollständigkeit, unter vielfacher Bezugnahme auch auf japanische Quellen, wird dieser Abschnitt der Pionierzeit in Japan geschildert. Franz Xavers Mißerfolg wurde behoben, weil man sich um die zunächst vernachlässigte hohe Protektion des Adels bemühte. Hier liegt P. Vilelas Erfolg vor allem. Die in der Kirchengeschichte oft beobachtete und bewährte Methode einer Missionierung von oben nach unten, allerdings ergänzt und gesichert durch gleichzeitige Erfassung von breiteren Volksschichten, findet ihre Bestätigung im Erfolg auf den Inseln des Fernen Ostens.

Haaß, R., Die geistige Haltung der katholischen Universitäten Deutschlands im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. 8° (186 S.) Freiburg i. Br. 1952, Herder. DM 8.—. — Es war schon seit jeher ein Wunsch aller Historiker, die sich mit der Würdigung des umstrittenen Jahrhunderts der Aufklärung befaßten, daß eine ins Einzelne gehende Untersuchung der geistigen Zentren dieser Epoche unternommen würde. Einiges ist inzwischen geleistet worden, wobei nicht zuletzt der Forschungen Bernhard Jansens gedacht sein soll. Verf. geht nach einer allgemeinen Charakteristik des Aufklärungszeitalters (7—16), die kaum etwas Neues sagen will, dazu über, der Reihe nach alle 17 damaligen deutschen Universitäten auf ihren Standort in der Auseinandersetzung von Tradition und Zeitgeist hin zu untersuchen. Natürlich lassen sich dabei Wiederholungen und Überschneidungen nicht vermeiden; doch ist es ja eben diese Kärrnerarbeit, welche man bisher vermißte. Als Ergebnisse (165—180) kann Verf. mitteilen, daß die katholischen Universitäten keineswegs Mittelpunkte einer glaubensfeindlichen Aufklärung gewesen sind, wenn auch von seiten der Regierungen (der Erzbischöfe und Bischöfe zumeist) mancherlei Mißgriffe in der Besetzung der Lehrstühle unterlaufen sind. In Bonn und Mainz gehen diese zum guten Teil zu Lasten der Universitätskuratoren. Man findet viele Männer, die in bester Absicht bemüht waren, das Alte mit dem nach Anerkennung drängenden Neuen zu verschmelzen. Da sich die Auseinandersetzung vor allem auf philosophischem Gebiet abspielte, ist man nicht erstaunt, gerade hier eine Wende von der überkommenen Scholastik zu einem philosophischen Eklektizismus feststellen zu müssen. Auch die Jesuiten, die an fast allen katholischen Hochschulen die philosophischen Lehrstühle innehatten, kamen dem Zeitgeist entgegen, wenn sie auch im Gegensatz zu den Benediktinern das konservative Element innerhalb der katholischen Philosophie darstellten. Gegen Ende des Jahrhunderts ist die Scholastik an den katholischen Hochschulen einfach verschwunden. Kantianer sind fast überall eingerückt (vor allem in Süddeutschland: Würzburg, Bamberg, Heidelberg, Dillingen, Ingolstadt, Salzburg; aber auch in Bonn, Mainz, Fulda, Erfurt). Die neue Lage auf philosophischem Gebiet wirkte sich besonders in der dogmatischen Theologie aus, es entstanden nur mehr wenig Werke von größerer Bedeutung (wie etwa die Theologie von Würzburg). Man bemüht sich um biblische Dogmatik oder versucht eine Dogmatik aufzubauen mittels Anleihen bei der zeitgenössischen Philosophie. So macht Verf. es deutlich, daß besonders die 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts die schwerste Krise heraufgeführt hat, welche die katholische Kirche Deutschlands seit der Reformation durchzustehen hatte. Abschließend weist er noch hin auf die vielfachen Reformversuche, welche auch dieser Zeit nicht versagt geblieben sind. Ein tüchtiges Buch.

Wolter

Scheffczyk, L., Friedrich Leopold zu Stolbergs „Geschichte der Religion Christi". Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik (Münchener Theologische Studien, Hist. Abt., 3) 8° (XXIII u. 227 S.) München 1952, Zink. — Die Geschichte der katholischen Kirchenhistoriographie ist noch nicht geschrieben, aber seit einigen Jahrzehnten mehren sich dazu die Vorarbeiten. Für eine entscheidende Wende in dieser Geschichte, den Übergang nämlich von der Aufklärung zur Romantik, legt Verf. eine Studie über Stolberg vor (eine theologische Promotionsarbeit von München). Da neue Geschichtsschreibung aus neuen Tatsachen und Ideen entsteht, bringt Verf. zunächst eine Erhellung des zeit- und ideengeschichtlichen Hintergrundes, aus dem Stolbergs Werk erwuchs (16—49), und bemüht sich dabei gleich-

zeitig um die genauere Erfassung der geistigen Gestalt des Autors. In einem analytischen Teil (50—136) versucht er eine Kritik, nachdem er die Voraussetzungen des Werdens geschildert hat. Abschließend ordnet er das Werk ein in den Zusammenhang der katholischen Geschichtsschreibung unter Hervorhebung der Weiterentwicklung der im Werk zutage tretenden neuen Elemente (137—218), Personen- und Sachregister werden beigegeben. Wertvoll ist auch die umfangreiche Bibliographie (IX —XXXII) mit ihren historiographischen, biographischen und zeitgeschichtlichen Quellenschriften sowie einer Übersicht über die einschlägige Literatur. Angeregt vom Münsterschen Freundeskreis, begann Stolberg 1804 das Werk, dessen 1. Bd. 1806 vollendet wurde, arbeitete dann ruhig weiter bis 1814, dann traten häufige Unterbrechungen ein; die Arbeit begann seine Kräfte zu übersteigen. Mit dem Leben des hl. Augustinus brach das Werk ab. Zwar besaß Stolberg in hohem Grade geschichtliches Interesse, sein Wissen erstreckte sich vor allem auf die biblischen Altertümer, auf die griechisch-römische Geschichte und auf universalhistorische Themen. Aber dieses Interesse war kein theoretisch-wissenschaftliches, sondern ein ästhetisch-moralisches. Erlebnis, nicht Erkenntnis war Stolbergs Absicht. Stolbergs Geschichtswerk ist zugleich Abschluß und Zusammenfassung seiner geistigen Entwicklung, was Verf. in sorgfältiger Analyse des weiteren ausführt. Als Grundidee ist hervorzuheben, daß Stolberg die geschichtliche Entwicklung und Einheit der Offenbarung als Selbstzeugnis ihrer Wahrheit betrachtet. Als Darstellungsform der Entwicklungsidee greift Stolberg zur Chronographie, ohne damit das annalistische Prinzip schlechthin wieder in die Kirchengeschichtsschreibung einzuführen. Hauptquellen des Werkes sind die Heilige Schrift und die frühchristliche Tradition. Profanhistorie wird als Hintergrund der Heilsgeschichte gewertet, erbauliche und apologetische Interpretation herrschen vor. Überall sind die Untersuchungen des Verf. gründlich und überzeugend. Es ist eine gelehrte und wichtige Arbeit.

Wolter

Newman, J. H., Predigten. I. Pfarr- und Volkspredigten. Eingeleitet u. übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. 4. Bd. 8° (382 S.) Stuttgart 1952, Schwabenverlag. DM 18.—; geb. DM 20.—. — Die 23 Predigten, die dieser 4. Bd. der Gesamtausgabe des Newmanschen Predigtwerkes enthält, stammen aus den Jahren 1836—1838. Newman war damals noch Pfarrer in St. Mary in Oxford. Bis zu seinem Übertritt zur römischen Kirche (1845) sollten noch fast 10 Jahre vergehen. Aber das innere Ringen um den rechten Weg hat schon längst begonnen. Davon zeugen vor allem die Predigten, die sich um das ursprüngliche Verständnis der Kirche bemühen (Nr. 10—12: „Die sichtbare Kirche um der Auserwählten willen"; „Die Gemeinschaft der Heiligen"; „Die Kirche eine Heimat für den Einsamen"). So sehr in ihnen — etwa in der Auffassung der Sichtbarkeit der Kirche — der anglikanische Standpunkt überwiegt, so spürt der Leser doch, daß hinter der lehrhaften Objektivität ein leidenschaftliches Ringen um wachsende Klarheit steht, das zu jedem Opfer und Wagnis bereit ist. Wer, von der „Apologia pro vita sua" herkommend, um die seelischen Vorgänge im Newman jener Jahre weiß, für den werden diese scheinbar so rein sachbezogenen Dokumente zu beredten Zeugnissen für die Entwicklung ihres Verfassers. Doch ist diese „biographische Funktion" der Predigten nur ein, u. zw. ein untergeordneter Gesichtspunkt, unter dem man sie lesen sollte. Wichtiger ist, in ihnen die Elemente jener „katholischen Anthropologie" zu suchen, um die es Newman allezeit ging. Es ist erstaunlich zu sehen, wie der Prediger von St. Mary es versteht, den Menschen in seiner konkreten Existenz zu finden und mit den Gegebenheiten der biblischen Offenbarung zu konfrontieren. Man lese einmal die Predigt über „Gehorsam ohne Liebe, veranschaulicht im Charakter des Balaam" (28 ff.), oder die über „Wagnisse des Glaubens" (329 ff.), um sich dessen zu vergewissern. Wenn es die Aufgabe des christlichen Predigers ist, zu überzeugen, d. h. das göttliche Leben der Gnade durch das Wort „hinüber-zu-zeugen", dann war diese Gabe Newman wie nur je einem gegeben. Dadurch behalten diese Predigten trotz ihres zeitlichen und sonstigen Abstandes ihre bleibende Bedeutung. — Die Übersetzung und die bibliographische Ausstattung des vorliegenden Bandes verdient wieder all das Lob, das den bisherigen Bänden von allen Seiten mit Recht gespendet worden ist. Der Newman-

Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten gebührt für dieses vorbildliche Unternehmen der aufrichtige Dank aller, die um die Sendung Newmans für unsere Zeit wissen.

Bacht

Solowjew, Wl., Deutsche Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. von *Wl. Szylkarski* unter Mitwirkung von *N. Lossky, R. Lauth, L. Müller, W. Setschkareff* u. *J. Strauch.* Bd. VII. 8° (449 S.) Freiburg 1953, Wewel. DM 20.—; geb. DM 23.50. — Während Berdjajew längst ins Deutsche übertragen ist, wurde jetzt erst mit einer Ausgabe seines gewiß bedeutenderen Vorgängers Wl. Solowjów (1853—1900) begonnen. Bisher lagen von ihm nur einzelne Schriften vor, die Mehrzahl dazu noch in der ganz ungenügenden Übersetzung von H. Köhler. Allerdings ist der Begriff „Gesamtausgabe" auch hier in etwas eingeschränktem Sinne zu verstehen, sie „bringt alle Hauptwerke ... in ungekürzter Übertragung und erschließt die Gedanken seiner sonstigen Schriften in ihren wesentlichen Partien ebenfalls in wörtlicher Wiedergabe, im übrigen in sorgfältigen Zusammenfassungen des Herausgebers. Jeder Band bildet in sich eine Einheit. Dabei wird in der Bandfolge das Nacheinander gewahrt, in dem die Probleme im Denken Solowjews auftauchen. Einige Texte werden zweisprachig, russisch und deutsch bzw. französisch und deutsch dargeboten, um eine Vorstellung von den Originaltexten zu geben." Der nun zuerst erschienene 7. Bd. (der auf 8 Bände berechneten Ausgabe) enthält Schriften aus den Jahren 1889—1899, also aus der reifsten Zeit S.s, und zwar zur Erkenntnislehre, zur Ästhetik und zur „Philosophie der Liebe". An Einzeltiteln nennen wir zunächst die „Theoretische Philosophie", in der besonders die Gewißheit unserer Erkenntnis geprüft wird. „Die Schönheit in der Natur" und „Der allgemeine Sinn der Kunst" feiern die Schönheit als Offenbarung der All-Einheit, jener zentralsten Wirklichkeit im Lehrgebäude S.s. Derselbe Gedanke wird ausgebaut und weitergeführt in kleineren Aufsätzen über verschiedene Dichter: Puschkin, Tjûttschew, Alexéj Tolstój, Mickiewicz u. a. Die umfangreiche Abhandlung über den „Sinn der Geschlechtsliebe" ist von Gen. 1, 27 und von paulinischen Worten über das Verhältnis Christi zur Kirche inspiriert und deutet die Ehe als Abglanz der Wiedervereinigung von Himmel und Erde. Dem „Lebensdrama Platons" liegt derselbe Gedanke zugrunde: die Liebe als Band zwischen Ideenwelt und sterblichem Leben. — Übertragung und Erläuterungen des vorliegenden Bandes stammen im wesentlichen von *Wl. Szylkarski*, seine flotte Lesbarkeit verdankt er der geduldigen stilistischen Mitarbeit des Verlegers *E. Wewel.* Über die Umschrift der russischen Wörter und Eigennamen kann man — abgesehen von der beobachteten Unfolgerichtigkeit — verschiedener Meinung sein. Wenn man aber Solowjów in deutsche Kreise einführen will und daher wünschen muß, daß über Solowjów auch *gesprochen* wird, sollte man seinen Namen in einer der richtigen *Aussprache* angepaßten Umschrift bringen, also nicht Solowjew, sondern Solowjów schreiben. Vielleicht läßt sich zu Beginn der folgenden Bände jeweils ein Vermerk über die richtige Aussprache anbringen. — Wir hegen keinen Zweifel, daß die deutsche Ausgabe der Werke S.s die westliche Geistesgeschichte befruchten kann und daß der russische Philosoph selbst, der zugleich in gewissem Sinne Theologe, Kulturpolitiker und Dichter war, einmal in einer Reihe mit Schelling, Kierkegaard und Newman genannt werden wird.

Falk

3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes

Adolf Schlatters Rückblick auf seine Lebensarbeit. Zu seinem hundertsten Geburtstag herausgegeben von Th. Schlatter (Beitr. z. Förderung chr. Theol., Sonderheft). Kl. 8° (263 S.) Gütersloh 1952, Bertelsmann. DM 9.60. — In diesem langen und fruchtbaren Gelehrtenleben spiegelt sich ein gut Stück Geschichte der protestantischen Theologie, obwohl Schl. einsam wanderte; noch bedeutsamer ist es für die Forschungsmethode. Schl. war geboren am 16. 8. 1852 in St. Gallen, fromm und weltabgeschlossen erzogen (der Vater war Baptist, die Mutter reformiert), gebildet besonders in Basel durch Steffensen, der Schelling nahestand, und Burckhardt sowie durch den kritischen Weizsäcker in Tübingen. Nach 5 Jahren

Pfarrdienst lehrte er von 1880— 1930 NT, Dogmatik und Ethik in Bern, Greifswald, Berlin und seit 1897 in Tübingen, und zwar meist nach ausdrücklichem Wunsch und Auftrag in kirchlichem Sinne gegen den Liberalismus, der damals in der Schweiz und an den deutschen Universitäten herrschte. Auch persönlich stand er gegen dessen „historische", aber sehr subjektive Angriffe auf Christus und Bibel (79 92 ff. 123) aus seinem Glauben heraus, der ihm Gottes Werk war, wie aus historischem Sinn. Daher lehnte er auch die starre schlußfolgernde Begriffsdogmatik ab (45 106), überhaupt alle Nachwirkungen des griechischen Intellektualismus (41). Die 2 Jahre abstrakter Philosophie in Tübingen (von 4 Studienjahren) schienen ihm die Sehfähigkeit für die Tatbestände zu schwächen, die der Pfarrer braucht (220). Auch die Gefühlseinseitigkeit der Pietisten fand er unzulänglich (193). Gegen Ritschl und über Luther hinaus wertete er Liebe und Werk für Gott, Natur und Gemeinschaft (142 235). Als Gymnasiast war er durch den vergleichenden Sprachforscher Misteli (Katholik, doch kirchenfremder Kantianer) entscheidend beeinflußt worden, ähnlich wie in Naturforschung und Geschichtsschreibung zu *beobachten*, die Tatbestände wahrzunehmen, auf das Allerkleinste zu achten, den Text der Bibel und der andern Quellen zu lesen (29 32 110 117 124 f. 144 f. 155 159 238 f. 256). Zum Beobachten, Sehen, Lesen suchte er auch die Studenten anzuleiten, namentlich in Tübingen, wo man nachschrieb und memorierte (209 f.), und bemühte sich, ihnen Freude an der Arbeit zu geben (214). Beobachtung zeichnet auch seine Werke aus: „Der Glaube im NT.", der nicht Erzeugnis abstrakten Denkens noch dichtender Phantasie, sondern Schöpfung der Geschichte ist (1882/85; 1927[4]) (99—119), die „Geschichte Jesu", die er als Einheit sah, und die „Theologie der Apostel" (229 ff.), über Josephus, die 9 großen Kommentare zu den 4 Evangelien und einigen Briefen (1929—37), für die er seine durch Jahrzehnte erarbeiteten sprachlichen Sammlungen aus Rabbinen, Josephus usw. heranzog (256); er suchte den Einfluß des semitischen Denkens und Sprechens auf Joh und Mt klarzumachen und betonte den Anteil des Petrus am Grundriß des synoptischen Evangeliums (234). Sein Arbeitstempo war eilig seit der Überlastung in Bern (98 237), sein Stil ist eigen und nicht leicht. Seine Beobachtungen sind von bleibendem Wert; Polemik gegen liberale Ansichten wäre heute ohne Interesse. Seit 1893 gab er die „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" heraus und schrieb manche Hefte. Seine „Erläuterungen zum NT", 3 starke Bände, entstanden aus Vorträgen vor Männern aller Stände in Bern (122 143) und erreichten über 30000 Auflage. Dazu hielt er Predigten, Vorträge, Sprechstunde für Studenten. — In der liberalen Berner Fakultät und in Berlin war er einsam; Greifswald war eine schöne Arbeitsgemeinschaft, aber die württembergische Landeskirche war stark von Volksstamm und Staat geprägt und starr, Gemeinden und Geistliche und diese untereinander schienen ihm wenig verbunden; er blieb fremd. Doch er war dankbar für die „Wirksamkeit des Wortes Jesu, die mich an ihn band und nicht nur meinen Denkakt bewegte, sondern mir einen Willen gab und aus diesem das Werk entstehen ließ, das sich bemühte, sein Wort weiterzutragen ... das Sichtbarwerden des Geistes in meinem Leben, Gottes Werk in meiner Geschichte" (253). Koester

Hägglund, B., Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis. gr. 8° (264 S.) Lund 1951, Gleerup. Kr. 12.—. — Diese Doktordissertation ist für die Geschichte der Kontroverstheologie sehr aufschlußreich. Der Verf. beschränkt sich im wesentlichen auf das Schriftverständnis des bedeutendsten Vertreters der lutherischen Orthodoxie zu Beginn des 17. Jahrhunderts, Joh. Gerhards, und zeigt, daß dieser nur zu verstehen ist auf dem Hintergrund der Schulmetaphysik und Logik seiner Zeit, d. h. des Neuaristotelismus (9 f.). Er habe mit der Voranstellung der Lehre vom Schriftprinzip seiner Theologie im Gegensatz zu der damals herrschenden Gewohnheit nicht die analytische, sondern die synthetische Methode oder, nach der Terminologie des katholischen Philosophen Jakob Zabarella, der 1564—1589 in Padua wirkte, den ordo compositivus im Gegensatz zum ordo resolutivus zugrunde gelegt (51). Der Begriff „scriptura" bezeichnet bei Gerhard nach H. in erster Linie den Inhalt, das „signatum", wenn er auch immer das Zeichen (signum) mitumfasse (78). Andererseits liege das Charakteristische bei ihm in dem unmittelbaren

Zusammenschauen von „signum" und „signatum", wie es mit der allgemeinen Form-Materie-Betrachtung des Aristotelismus übereinstimme (78). Daraus folge, daß der Sinn der Schrift (sensus scripturae) nicht von den Worten im Sinne der sogenannten Realinspiration getrennt werden dürfe (78 f.). Mit Unrecht stellt H. diese Realinspiration schlechthin als die Auffassung der römischen Theologen hin, da heute sehr viele, wenn nicht die meisten von ihnen, die organische Verbalinspiration vertreten, und zwar im wesentlichen ganz in der Gerhard von H. zugeschriebenen Weise. H. betont, daß man den Vertretern der Orthodoxie, im besondern auch Gerhard, mit Unrecht die mechanische (statt der organischen) Verbalinspiration zugeschrieben habe. Gerhard unterscheidet bei der Heiligen Schrift mit Recht die auctoritas per se und die auctoritas quoad nos (82). Die erstere wurde von den Katholiken nie, wie H. meint, von der Kirche abhängig gemacht. Er muß auch selbst zugeben, daß die „Päpstlichen" betreffs der absoluten, von Gott herrührenden Schriftautorität nach Gerhard eigentlich mit den Lutherisch-Orthodoxen übereinstimmen (84). Man kann darum auch nicht mit H. sagen, daß die Heilige Schrift ohne die kirchliche Auslegung ein toter Buchstabe wäre (67); denn die Päpstlichen leiten die absolute Autorität der Heiligen Schrift genau wie Gerhard von der Tatsache der Inspiration her. Wenn Gerhard die relative Autorität der Heiligen Schrift ohne ein unfehlbares Lehramt der Kirche nur durch das Zeugnis des Heiligen Geistes in Verbindung mit der inspirierten Schrift sichern will, zeigen gerade die Ausführungen des Verf. wieder eindeutig das Vergebliche dieses Bemühens. Sehr treffend ist bei Gerhard der Vergleich der inspirierten Schrift mit der Menschwerdung Christi durchgeführt (110). Dabei wird die Inspiration abgesehen von der Kanonizität noch mehr oder weniger ganz im katholischen Sinne aufgefaßt (119 ff.). Darum sieht man nicht ein, daß Gerhard bei den biblischen Verfassern den Auftrag zum Schreiben (mandatum scribendi), der auch in einem inneren Getriebensein liegen konnte, gegen Bellarmin betont haben soll (125 f.); denn dieser Antrieb zum Schreiben gehört auch nach katholischer Auffassung wesentlich zur Inspiration. Die Arbeit zeigt in erfreulicher Weise, wie vieles die Lutherisch-Orthodoxen des 17. Jahrhunderts gerade in der Christologie und in der Inspiration der Heiligen Schrift noch mit der katholischen Kirche gemeinsam hatten und daß viele Gegensätze nur auf Mißverständnissen des gegnerischen Standpunktes beruhten. Sollte nicht von diesem gemeinsamen Boden her heute ein fruchtbares Gespräch zwischen den beiden Konfessionen möglich sein? Brinkmann

Alt, A., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. 1—2. gr. 8° (XII u. 357 S.; VIII u. 476 S.) München 1953, Beck. DM 26.— u. DM 32.—. — Fortgesetzte Nachfrage haben den siebzigjährigen Alttestamentler der Universität Leipzig veranlaßt, eine reichhaltige Auswahl seiner teils vergriffenen, teils schwer erreichbaren Abhandlungen und Aufsätze in zwei Sammelbänden neu herauszugeben. Die Studien sind durchweg in ihrer ursprünglichen Form belassen, nur einige Hinweise auf neuere Literatur wurden aufgenommen und zur Erleichterung der praktischen Benutzung die Seitenzahlen der Erstveröffentlichung beigefügt. Wenn Alt seine Arbeiten bescheiden als „Kleine Schriften" bezeichnet, so muß doch festgestellt werden, daß manche von ihnen eine große Bedeutung hatten und haben. Denn sie sind für die weitere Forschung richtunggebend und fruchtbar geworden. — Der 1. Bd. behandelt vorwiegend Probleme aus der Geschichte Israels im zweiten Jahrtausend v. Chr., und zwar auf dem Gebiet der Religion, der Volkwerdung und des Rechtes. Mit der Religion des ältesten Israel befaßt sich die bekannte Abhandlung „Der Gott der Väter" (1—78), die erstmals 1929 erschien, und die kleine Studie aus dem Jahre 1938, „Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel" (79—88). Einen umfangreichen Platz in der Forschungsarbeit Alts nahmen stets die schwierigen Fragen ein, die die biblische Tradition von der Einsiedlung der Israeliten in Kanaan aufgibt. In vier Abhandlungen hat er seine Erkenntnisse dargelegt; 1925: „Die Landnahme der Israeliten in Palästina" (89—125), 1927: „Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua" (193—202), 1936: „Josua" (176—192), 1939: „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina" (126—175). In denselben Fragenkreis gehören sechs Zeitschriftenaufsätze, die in diese Auswahl aufgenommen sind

(203—277): „Emiter und Moabiter" (1940), „Ägyptische Tempel in Palästina und die Landnahme der Philister" (1944), „Syrien und Palästina im Onomastikon des Amenope" (1950), „Zur Geschichte von Beth-Sean 1500—1000 (1926), „Megiddo im Übergang vom kanaanäischen zum israelitischen Zeitalter" (1944), „Meros" (1941). In das Gebiet der israelitischen Rechtsgeschichte führt die formgeschichtliche Untersuchung „Die Ursprünge des israelitischen Rechts" (1934), die nach der Herkunft und dem Charakter des kasuistischen und apodiktischen Rechts fragt (278 bis 332). Der kleine Beitrag „Zur Talionsformel" (1934) sieht, angeregt durch entsprechende Funde im punischen Raum, den Ursprung dieser eigenartig gestalteten Ersatzforderung im kultischen Ablösungsopfer (341—344), und die bislang nicht veröffentlichte Studie „Das Verbot des Diebstahls im Dekalog" (333—340) möchte als ursprünglichen Gegenstand dieses Verbotes den Menschenraub annehmen, da es einerseits mitten zwischen Gesetzen stehe, die die grundlegenden Rechtsgüter des freien Mannes sichern, und anderseits das letzte Gebot des Dekalogs sich nicht bloß auf den inneren Akt des Begehrens, sondern auch schon auf tätliche Machenschaften gegen den Besitzstand des Nächsten beziehe (nach Herrmann: Das zehnte Gebot, in: Sellin-Festschrift [1927] 69 ff.). Den Abschluß des Bds. bilden die bereits 1945 verfaßten, aber hier erstmalig publizierten „Gedanken über das Königtum Jahwes" (345—357). Sie suchen den Ursprung dieser Idee in der Frühzeit Israels zwischen Landnahme und Staatenbildung, als Israel sich mit der einheimischen Götterwelt Kanaans auseinandersetzt und diese positiv überwindet etwa im Sinne der Formel: Jahwe ist König über alle Götter. — A. sucht sich überall in vorsichtiger Forschung zu den ältesten, noch eben faßbaren historischen Gegebenheiten Israels vorzutasten. Daß an dieser Grenze des Wißbaren bei jedem Ergebnis manche Fragezeichen bleiben, ist selbstverständlich und wird vom Verf. selbst deutlich genug zum Ausdruck gebracht. — Der 2. Bd. bringt 22 Beiträge zur Geschichte Israels im ersten vorchristlichen Jahrtausend. Sie sind nicht thematisch, sondern chronologisch geordnet. An erster Stelle steht die bekannte verfassungsgeschichtliche Studie „Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina" (1—65). Sie fragt nach den gestaltenden Kräften, die das Königtum Sauls und Davids bestimmten, und macht die grundlegende Wandlung des Königtums vom charismatischen Führer zum dynastischen Herrscher innerlich verständlich, die sich schon bei David vollzieht. Eine weitere Studie, „Das Königtum in den Reichen Israel und Juda" (116—134), zeigt dann, daß nach der Teilung im Nordreich der charismatische Führertyp noch lange lebendig blieb, während im Süden von Anfang an ein durch den Bund Jahwes mit dem davidischen Königshaus religiös fest fundiertes dynastisches Königtum besteht. Die übrigen Studien gehören fast alle in das besondere Forschungsgebiet A.s: Territorialgeschichte; sei es daß Ortslisten und -angaben des AT, archäologische Ergebnisse und altorientalische Quellen in dieser Hinsicht ausgewertet werden, oder daß Einzeltexte des AT (z. B. 1 Kö 18; Os 5,8—6,6; Js 8,23—9,6) oder historische Situationen und Entwicklungen (z. B. das Verhältnis von Samaria und Judäa im Nachexil) territorialgeschichtlich beleuchtet werden. Ein letzter größerer Teil, „Galiläische Probleme" (363—435), zeigt die territorialgeschichtliche Entwicklung dieses Gebietes bis in die römische Zeit und schließt mit der einzigen ntl Abhandlung dieser Sammlung: „Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet" (436—455), die nachweist, daß Jesus sich gemäß seinem eigenen Wort (Mt 15,24) tatsächlich im wesentlichen nur an die israelitische Bevölkerung des Landes gewandt habe. Drei Beiträge sind in diesem 2. Bd. erstmalig veröffentlicht: „Tiglatpilesers III. erster Feldzug nach Palästina" (150—162) behandelt ein 1949 gefundenes Keilschriftfragment; „Festungen und Levitenorte im Lande Juda" (306—315) datiert die Listen 2 Chr 11,6—10 und Jos 21,8—42 in die Zeit des Josias und zeigt den inneren Zusammenhang zwischen beiden; „Die Heimat des Deuteronomiums" (250—275) erörtert Übereinstimmung und Unterschiede zwischen den Reformaktionen des Josias und den Thesen des Dt und versucht sodann, durch Analyse des Königsgesetzes Dt 17 das Nordreich als Heimat des Buches wahrscheinlich zu machen, wo es als Grundlage für eine erhoffte Restauration des Reiches Israel ausgearbeitet sein. — Ein ausführliches Register zu beiden Bänden findet sich am Schluß des 2. Bds.; Kartenmaterial ist leider nicht beigefügt. Haspecker

Noth, M., Das Buch Josua. 2. Aufl. gr. 8° (151 S.) Tübingen 1953, Mohr. DM 13.—. — Hölscher, G., Das Buch Hiob. 2. Aufl., gr. 8° (102 S.) ebd. 1952. DM 7.—. — Bentzen, A., Daniel. 2. Aufl. gr. 8° (87 S.) ebd. 1952. DM 6.10. (Handbuch z. AT, hrsg. v. O. Eissfeldt I 7, 17, 19). — Die rasche Folge der Neuauflagen zu Eissfeldts Handbuch zeigt eindeutig, welcher Wertschätzung es sich erfreut. Mit Recht. Denn eine solche Fülle sorgsam geprüften textkritischen und exegetischen Materials, wie es in diesen relativ schmalen Bänden knapp und präzis zusammengestellt ist, findet man sonst nicht leicht. Dabei bietet die kluge Beschränkung auf eine rein sachliche Darbietung des wissenschaftlichen Materials in angenehmer Weise zugleich Raum und Grundlage für eine eigene kritische Stellungnahme und ein tieferes Eindringen in den Gesamtsinn des Textes und seine theologisch-religiöse Substanz, zu der durchweg nur sparsame Wegweiser geboten werden. So hat und behält es gerade neben den neuesten Kommentarreihen, die sich betont an weitere Kreise wenden, einen festen und notwendigen Platz als unentbehrliches Hilfsmittel für saubere fachliche Arbeit am AT. — Von den drei vorliegenden Bänden, die zuerst 1937—1938 erschienen (vgl. Schol 14 [1939] 289 f., 609 f.), ist der Hiobkommentar von *Hölscher* am wenigsten verändert. Zwar ist der ganze textkritische und exegetische Teil genau überprüft, wie die vielen kleinen Änderungen beweisen, doch sind diese nicht von tiefergreifender Art. — Der Josuakommentar von *Noth* war schon in seiner 1. Auflage eine besonders originale Arbeit, die angeregt durch die Studien von Alt u. a. auf literarkritischem Gebiet neue Wege einschlug. In der Zwischenzeit hat N. diese in seinen umfassenden systematischen Untersuchungen weiterverfolgt (für Jos vor allem: Überlieferungsgeschichtliche Studien I, Halle 1943) und seine Ansichten bestätigt gefunden. So kann er in dieser Neuauflage entschiedener vertreten, daß das Buch Jos eine vom Pentateuch ganz unabhängige Überlieferungsgeschichte hat. Die Quellen J und E existieren darin nicht, P nur in einzelnen Zusätzen. Dagegen hat der ältere Stoff des Buches, dem in Kap. 2—9 ätiologische Sagen, in Kap. 10—11 zwei Kriegserzählungen, in Kap. 13—21 ein Katalog der Stammesgrenzen und eine Gauliste von Juda zugrunde liegen, eine gründliche Überarbeitung im Geiste des Deuteronomium erfahren. Diese Hauptpunkte seiner Auffassung dürften als gesichert gelten; weniger seine Ansichten über die literarische und inhaltliche Entwicklung innerhalb des vordeuteronomischen Stoffes und die historischen Folgerungen, die er aus ihnen gezogen und zuletzt in seiner „Geschichte Israels" (Göttingen 1950) dargestellt hat (vgl. Schol 28 [1953] 417 ff.). Diese kommen zwar im Kommentar nicht ausdrücklich zur Sprache, scheinen aber überall durch. Bei der Einzelanalyse des Textes bleibt manche Frage offen. So ist 3, 16 c wohl kaum Vordersatz zu 17 a, sondern gehört mit den vorausgehenden konstatierenden Perfekta zusammen, will also nicht den Vorgang, sondern den Ort der Jordanüberquerung aussagen, was gerade bei der Selbständigkeit der Einzelperikopen nicht überflüssig war. Ähnlich will 3, 17 c (und eigentlich auch 3, 17 b) nicht den tatsächlichen Vollzug und Abschluß des Durchganges berichten, sondern nur die zeitliche Dauer des Jordanwunders festlegen. Es ist deshalb zweifelhaft, ob 3, 17 c sekundär ist. Der Wechsel des Terminus für Volk (ʿam — gôj) ist wohl kein hinreichender Grund dafür, da gôj in 5, 8 im Grundbestand einer mit der vorliegenden eng verknüpften Erzählung vorkommt und es seine eigene Nuance hat, die in 3, 17 c sehr gut paßt. Sekundär ist freilich 4, 1 a, wodurch das ganze Folgende irrtümlich an den Abschluß des Überganges verlegt wird. Der Befehl in 4, 5 hat schwerlich ursprünglich Steine gemeint, die vom Ostufer mitzunehmen waren; man müßte dann ganz natürlich die umgekehrte Reihenfolge der Aufträge erwarten. Doch kann der Auftrag durchaus zu Beginn des Durchmarsches gegeben sein. Denn da der hebräische Erzähler seinen Gesamtstoff mehr thematisch als chronologisch ordnet und mit 4, 1 b ein neues Thema beginnt, kann dessen zeitliche Einordnung nicht zuverlässig durch 3, 14—17 festgelegt werden, abgesehen davon, daß dort noch nicht der wirkliche Vollzug des Durchmarsches berichtet wird. — Der Danielkommentar des im Juni 1953 verstorbenen dänischen Gelehrten *Aage Bentzen* ist in der Neuauflage um mehr als ein Drittel gewachsen. In der Einleitung finden sich zwei ganz neue Abschnitte. Im ersten, über die Stellung des Buches Dn im Kanon des AT, erfährt man, daß Dn auch im jüdischen Kanon ursprünglich wohl zu den Propheten gerechnet wurde, die Einreihung unter die Hagiographen erfolgte erst im 2. Jahrhundert

n. Chr. (daß dann die jetzige Stellung im Kanon doch noch als Argument für eine späte Datierung gebraucht wird (7), überrascht etwas). Der andere neue Abschnitt über die literarische Gattung rechnet mit Verweis auf Steinmann, Daniel (Paris 1950), die ersten sechs Kapitel zur Gattung der Haggada, 7—12 zu der der Apokalypsen. Historischer Wert wird Dn 1—6 nicht zugeschrieben, obwohl der Verfasser aus älteren Quellen schöpfte, ebensowenig handelt es sich im zweiten Teil um echte Visionen. Indessen wird dem Verfasser des Buches göttliche Inspiration zuerkannt (27). Der Kommentar ist nach seinem Gesamtcharakter nicht so sehr ein eigenständiger Deutungsversuch, sondern eine sorgfältige Verarbeitung aller bisherigen Ergebnisse und Vorschläge der kritischen Forschung (eine weise Beschränkung bei so vielen, noch nicht lösbaren Problemen des Buches Dn). Die Neuauflage ist in dieser Hinsicht vollständig ergänzt, besonders durch kritische Verarbeitung der Kommentare von Steinmann (1950) und Young (1949). Außerdem bemerkt man eine stärkere Heranziehung der LXX, größere Zurückhaltung in Fragen der Rhythmik einzelner Teile und wiederholte scharfe Polemik gegen den Mißbrauch des Buches durch moderne Eschatologisten. Haspecker

Bückers, H., C. SS. R., Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon. gr. 8° (XII u. 380 S.). — Ders., Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther. gr. 8° (VIII u. 400 S.) (Herders Bibelkommentar: Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, IV, 1 u. IV, 2). Freiburg 1952 bzw. 1953, Herder. Je Teilbd. DM 21. —. Entsprechend der religiös-praktischen Zielsetzung der Herderschen Kommentarreihe, sucht B.' Erklärung vor allem in den originalen theologischen Gehalt dieser nachexilischen Prosaschriften einzudringen, wie er sich aus dem Inhalt der Werke, aus der religiösen Geistigkeit und Problematik ihrer Entstehungszeit und aus der konkreten Zielsetzung der Verfasser erschließen läßt. Denn nur aus einem tiefen Eindringen in den ursprünglichen religiösen Sinn kann ein biblisches Buch überzeugend und gültig „für das Leben erklärt" werden. B. hat diese nicht leichte Aufgabe in vorbildlicher Weise gelöst. Seine Deutung fußt überall spürbar auf sauberer wissenschaftlicher Arbeit, sie ist immer ebenso am Einzeltext wie an der Gesamttendenz des Buches orientiert, und seine durchweg knappen Ausblicke auf das heutige religiöse Leben sind so organisch aus der sachlichen Erklärung entwickelt, daß sie in keiner Weise als aufdringliche „Anwendungen" empfunden werden und doch das konkrete Leben treffen. — Den Hauptteil dieser Bände füllt die Auslegung des großen chronistischen Geschichtswerkes (1—2 Chr, Esdr, Neh), das ursprünglich als ein einziges Buch verfaßt wurde und deshalb als innere Einheit verstanden werden muß. Nach B. ist es wahrscheinlich etwa 300—250 v. Chr. geschrieben, in der Absicht, „die alttestamentliche Theokratie und ihr Versagen darzustellen, wie es sich dem nachexilischen Judentum als großes religiöses Problem aufdrängte". Indem der Chronist darauf die Antwort gibt, „nicht Gott, sondern Israel hat versagt und Gottes Werk zugrunde gerichtet", will seine geschichtliche Darstellung Warnung und Gewissenserforschung zugleich für seine Zeitgenossen sein, ob ihre Haltung zu Kult und Gesetz so sei, daß sie das Kommen des messianischen Gottesreiches auf Erden positiv fördere. Damit ordnet sich sein Werk, obwohl es nie explizit auf den Messias hinweist, doch organisch in die starke messianische Erwartung des Nachexils ein. Man wird dieser Sinndeutung des chronistischen Werkes im ganzen gern zustimmen und ihr den Vorzug geben vor anderen Versuchen, die ihm eine engere Zielsetzung geben möchten, etwa als eine Verteidigung des Jerusalemer Tempels oder der kultischen Frömmigkeit des Nachexils oder auch nur des Levitenstandes. Es scheint uns allerdings, als habe B. auf den mehr negativen Aspekt des Scheiterns des Gottesreiches durch die Schuld der Menschen einen zu starken Akzent gelegt. Tatsächlich betont der Chronist diesen Gedanken merklich weniger als der Verfasser der Samuel- und Königsbücher. Man findet bei ihm keine derartig scharfe und ausdrückliche Kritik an Israel und Juda wie etwa in 4 Kg 17, 7—20 oder 24, 2—4. 20, und die Katastrophe von Jerusalem, die in 4 Kg einen so radikalen und desolaten Eindruck hinterläßt (der Hauptteil des Volkes ist exiliert, der im Lande verbliebene Rest, „Klein und Groß", wandert aus nach Ägypten, so daß das verwüstete Gottesland ganz leer und verlassen erscheint vom Gottesvolk), erhält beim Chronisten durch das abschließende Gotteswort (2 Chr 36, 21) einen viel tröstlicheren und fast

versöhnlichen Ausklang. Wenn der Chronist anderseits die großen Gestalten der Vergangenheit in einem so einseitig idealen Licht zeigt und überall im Gang der Geschichte das souveräne Wirken Gottes zugunsten Israels so stark unterstreicht, dann dient das alles doch wohl mehr dazu, in dem nachexilischen Leser neue Freude und zuversichtliche Hoffnung auf die Weiterentwicklung und Vollendung des Gottesreiches zu wecken und ihn positiv zu ermutigen, sich in Kult und Gesetzestreue mit ganzem Herzen dafür einzusetzen. Wir möchten deshalb eher eine etwas hellere und tröstlichere praktische Tendenz beim Chronisten vermuten. — Bei den kleinen Erbauungsschriften Tob, Jdt, Est wäre es wünschenswert gewesen, die Frage der Historizität nach ihrer grundsätzlichen wie tatsächlichen Seite etwas beherzter zu diskutieren. Im übrigen sind auch hier die religiösen Inhalte und Lebenswerte mit derselben Sorgfalt herausgearbeitet wie bei dem chronistischen Werk, und es ist kein Zweifel, daß diese beiden Bände über das noch so umstrittene nachexilische Schrifttum lebhaftes Interesse finden und dem Bibelkommentar des Herderverlags neue Freunde gewinnen werden. Haspecker

Steinmann, J., Le prophète Isaïe. Sa vie, son oeuvre et son temps (Lectio divina, 5). 8° (381 S.). — Steinmann, J., Le prophète Jérémie. Sa vie, son oeuvre et son temps (Lectio divina, 9). 8° (328 S.) Paris 1950/1952, Éditions du Cerf. — Die Sammlung Lectio divina wendet sich an einen weiteren Leserkreis und will zu einer „lecture réfléchie et méditée de la Bible" anregen. Sie bietet jedoch selbst keinerlei religiös-praktische Auswertung der Schrift, sondern begnügt sich damit, durch eine kritische Übersetzung und knappe, aber gehaltvolle Auslegung des Textes eine zuverlässige Grundlage dafür zu schaffen. Das Besondere der beiden vorliegenden Bücher ist, daß sie kein einfacher Kommentar sein wollen, sondern die Gestalt des Propheten in den Mittelpunkt stellen und versuchen, durch eine chronologiche Anordnung des überlieferten Textes ein Bild seiner Persönlichkeit und seines Werkes zu zeichnen. Davon ist der Aufbau der Bücher bestimmt. Nach einer kurzen, anschaulichen Skizze der politischen und geistigen Situation der Zeit, in die der Prophet berufen ist, wird, immer an Hand von Textwiedergabe und Texterklärung, in jeweils sechszehn kurzen Kapiteln der Lebensgang des Propheten von seiner Berufung bis zu seinen „ultima verba" dargestellt, so daß seine Entwicklung, sein Eingreifen in die konkreten Situationen, seine Kämpfe und die Hauptideen seiner Verkündigung lebendig sichtbar werden. Zur Vervollständigung des Gesamtbildes werden auch die Worte der zeitgenössischen kleinen Propheten an geeigneter Stelle in diese Kapitel eingefügt. Abschließend zeichnet St. in je zwei Kapiteln ein gutes Gesamtporträt des Propheten und seiner geistigen Welt. Zuletzt folgt dann die Übersetzung und knappe Erklärung jener Teile der Bücher Is und Jer, die nach der Ansicht von St. nicht von den beiden großen Propheten stammen, sondern von inspirierten Schülern und Nachfolgern, jedoch bleibt Is 40—66 einer eigenen späteren Studie vorbehalten. Zweifellos ist der von St. eingeschlagene Weg sehr geeignet, den heutigen Leser, der so oft vor der mangelnden zeitlichen und gedanklichen Ordnung der prophetischen Bücher des AT kapituliert, zu einem organischen Verständnis der Propheten und des von ihnen überlieferten Offenbarungsgutes zu führen. St. besitzt die glückliche Gabe, in verhältnismäßig kurzen und durchsichtigen Erläuterungen die atl Texte konkret lebendig zu machen. Bei Is bleibt diese Erläuterung durchweg noch zu viel an der äußeren Schale hängen, doch bei Jer stößt sie meist geradewegs zum Kern und geistigen Gehalt des Textes vor. Kann man deshalb diese beiden Arbeiten im ganzen als einen wohlgelungenen Wurf begrüßen, so darf zugleich nicht verschwiegen werden, daß sie mit einigen, nicht ganz überwindbaren Schwierigkeiten belastet sind. Denn diese biographische Aufreihung der Texte erfordert, den überlieferten Textzusammenhang vielfach zu zerschneiden und in „originale Prophetensprüche" zu zerlegen, jede Perikope einer bestimmten Zeit und Situation im Leben des Propheten zuzuweisen (was nicht ohne Rückwirkung auf die Auslegung bleibt), und schließlich für jedes Stück in der Frage der Echtheit zu einer bestimmten Entscheidung zu kommen. Alle drei Aufgaben sind in vielen Fällen überhaupt nicht mit einer wünschenswerten Sicherheit zu lösen, bei Is noch weniger als bei Jer. Im einzelnen zu den Auffassungen St.s Stellung zu nehmen, erübrigt sich, da er nicht den Anspruch erhebt, originale Lösungen zu bieten. Vielmehr beruft er sich für seine

Entscheidungen jeweils auf die vorliegenden wissenschaftlichen Kommentare, von denen er bald diesem, bald jenem den Vorzug gibt. Für Jer folgt er zumeist Volz oder Rudolph, für Is werden fast alle bedeutenden Autoren seit Duhm wahlweise herangezogen mit einer gewissen Bevorzugung von Procksch. Es ist bei einem Werk der vorliegenden Art gewiß berechtigt, die Ergebnisse der kritischen Forschung ohne weiteres zugrunde zu legen, jedoch nur dann, wenn diese selbst zu gesicherten und einheitlichen Ergebnisse gekommen ist. Wo aber für einen atl Text in der ernsthaften Forschung selbst bis heute noch Ansicht gegen Ansicht steht, erscheint es wenig sinnvoll, die extremere zu übernehmen. St. neigt dazu und hat dadurch seine Darstellung noch zusätzlich mit allerhand Fragezeichen belastet, die bei einer kritischeren Haltung gegenüber den „Ergebnissen" der Kritik zu vermeiden gewesen wären.

Haspecker

Wikenhauser, A., Einleitung in das Neue Testament. gr. 8° (XV u. 420 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 15.—; geb. DM 21.—. — Schäfer, K. Th., Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. 2. Aufl. gr. 8° (VI u. 185 u. 8* S.) Bonn 1952, Hanstein. DM 7.—; geb. DM 9.60. — Mag auch heute die Zeit der einseitigen Literarkritik als endgültig überwunden gelten dürfen, so steht doch nach wie vor der Geschichtswert des NT im Widerstreit der Meinungen, zumal seitdem von der Bultmannschen Schule der Ruf nach Entmythologisierung des NT ergangen ist. Darum ist es zu begrüßen, daß der verdiente, inzwischen emeritierte Neutestamentler an der Universität Freiburg/Br., Wikenhauser, uns eine so ausführliche Einleitung in das NT geschenkt hat. Der Verf. verbindet hier ganz im Sinne der neuesten päpstlichen Verlautbarungen große Aufgeschlossenheit für neue Einsichten mit der Treue zur wohlbegründeten Überlieferung. Reiche Literaturangaben aus älterer und neuerer Zeit sind eine wertvolle Beigabe, wenn dabei auch das eine oder andere Werk von Bedeutung übersehen worden ist. So vermißt man bei den „Leben Jesu" (12) das umfassende und gründliche Werk von J. Lebreton S. J., La vie et l'enseignement de Jésus Christ (Verbum Salutis), Paris, Beauchesne (vgl. Schol 8 [1933] 102f.), das 1952 in deutscher Übersetzung im Alsatia-Verlag, Colmar-Freiburg/Br., unter dem Titel „Jesus Christus. Leben und Lehre". gr. 8° (772 S.), in erstklassiger Ausstattung erschienen ist. Sehr wird man die Ausführungen über die formgeschichtliche Betrachtung der synoptischen Evangelien und über Recht und Grenzen dieser Betrachtungsweise begrüßen (183—199). Hier betont der Verf. mit Recht, die Formkritik müsse durch die Sachkritik ergänzt werden (198). Ebenso wird man ihm beipflichten, wenn er sich — besonders Bultmann und Bertram gegenüber — dagegen wehrt, die Augenzeugen des Lebens und Wirkens, Leidens und Todes Jesu aus dem Prozeß der Traditionsbildung auszuschalten und die Traditionsbildung anonymen Kräften der Gemeinde und des Gemeindeglaubens zuzuschreiben (199). Seine Auffassung von Joh und der Apk ist aus seinen Kommentaren bekannt (vgl. Schol 26 [1951] 261f.; 24 [1949] 612f.). Hier sei nur erwähnt, daß er die sogenannte Ergänzungshypothese im Verhältnis von Joh zu den Synoptikern ablehnt. Joh setze zwar die Bekanntschaft mit dem synoptischen Stoff bei seinen Lesern voraus, stehe aber selbständig und unabhängig neben den älteren Evangelien (217). Bei den katholischen Briefen hält er zwar an der Echtheit auch von Jak und Jud fest, schreibt sie aber zwei Mk 6, 3 erwähnten Herrenbrüdern zu, von denen keiner zum Apostelkollegium gehört habe. Beim 2 Petr legt er die Gründe für und gegen die Echtheit vor, ohne die Frage zu entscheiden, während er 2 und 3 Joh dem Apostel Joh zuerkennt. Man wird hier verschiedener Ansicht sein können. Zum Schluß sei noch auf einige kleine Versehen aufmerksam gemacht: Nicht alle Papyruskodizes, von denen wir Reste besitzen, bestehen aus einer einzigen Lage (48); denn P^{45} besteht aus einzeln gefalteten Bogen zu je 4 Seiten, die nicht ineinander, sondern nebeneinander gelegt sind. P^5 ist ein Doppelblatt, das Teile aus Joh 1 und 20 (nicht auch aus Joh 16) enthält (63). Die Vulgatakommission hat seit 1933 ihren Sitz nicht mehr bei S. Maria in Trastevere (78), sondern die neue Abtei S. Girolamo liegt westlich von der Vatikanstadt am Fuße des Monte Mario (Via di Torre Rosso, 1). Zu der Frage der Entmythologisierung des NT nimmt der Verf. nirgends Stellung. — Im Unterschied zu W. bezeichnet Schäfer seine Einleitung in das NT nur als Grundriß. Die vorliegende 2. Aufl. unterscheidet sich nicht wesentlich von der ersten (vgl. Schol 13

[1938] 608). Das Werk ist in seiner Art vorzüglich, wenn es auch in den Einzelfragen naturgemäß nicht erschöpfend sein kann. Das gilt z. B. von der heute so zeitgemäßen Frage nach der positiven Bedeutung und den Grenzen der Formgeschichte. Die wichtigere neuere Literatur ist überall reichlich nachgetragen. Wenn der Verf. gegen die Umstellung von Blättern im Joh geltend macht, „daß die für Bücher verwandten Papyrusblätter schon vor dem Beschreiben zu Rollen zusammengeklebt wurden" (89), ist doch offenbar übersehen, daß das nur dann der Fall war, wenn es sich um ein „volumen" (Schriftrolle), nicht aber, wenn es sich, wie bei $P^{5\ 45\ 46\ 47\ 52}$ usw., um einen „codex" (Buchform) handelte. Brinkmann

Dibelius, M., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. 1. Bd.: Zur Evangelienforschung, hrsg. von *G. Bornkamm*. gr. 8° (VIII u. 380 S.) Tübingen 1953, Mohr. DM 22.—; geb. DM 25.60. — In dankenswerter Weise hat der Herausgeber in Verbindung mit *H. Kraft* in dem vorliegenden Bande eine Reihe sonst z. T. schwer zugänglicher Arbeiten des verstorbenen Verf. zur Evangelienforschung einem weiteren Leserkreis zugängig gemacht. Es handelt sich in diesen Arbeiten vor allem um eine konkrete Anwendung der formgeschichtlichen Methode oder der Formkritik auf verschiedene Perikopen der Evangelien. D. hat bekanntlich als einer der ersten in seinem grundlegenden Werk: Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919; ^{2}1933, die Bedeutung der Formgeschichte für die neutestamentliche Wissenschaft aufgezeigt und sie selbst in seinem Werk: Die Botschaft von Jesus Christus, Tübingen 1935, auf die Evangelien angewandt. Neben den bekannten Arbeiten: „Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium", „Das historische Problem der Leidensgeschichte", „Herodes und Pilatus", enthält der vorliegende Band: „Die dritte Bitte des Vaterunsers", „Das soziale Motiv im Neuen Testament", „Jo 15, 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesevangeliums", „Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und Johannesevangeliums", „Judas und der Judaskuß", „Individualismus und Gemeinschaftsbewußtsein in Johann Sebastian Bachs Passionen" und schließlich drei aus dem Englischen übersetzte Arbeiten: „Die Bergpredigt", „Gethsemane" und vor allem: „Evangelienkritik und Christologie". Der Verf. betont mit Recht, daß für das rechte Verständnis der Evangelien die vorliterarische Überlieferung der Sprüche und Taten Jesu in der Predigt des Urchristentums zu berücksichtigen ist, dessen Absicht es nicht war, eine genaue chronologische Biographie Jesu zu bieten. Ebensowenig habe das im Interesse der ersten Sammler gelegen, auf die unsere Evangelien zurückgehen. Das hindere aber nicht, daß wir in den Sprüchen der Bergpredigt (146) wie auch in denjenigen Erzählungsstücken, die D. im Unterschied zu den nach ihm legendär ausgeschmückten Novellen Paradigmen nennt, im wesentlichen geschichtliche Gegebenheiten vor uns haben, während sich über die Geschichtlichkeit des Rahmens der Erzählungen zum mindesten nichts Bestimmtes ausmachen lasse. Das letztere mag der Fall sein, wenn es sich z. B. in den Reden Jesu bei Matthäus z. T. sicher um systematische Anordnung des Evangelisten handelt, gilt aber keineswegs, wenn die Evangelisten ausdrücklich genauere Angaben über die näheren Umstände machen. In diesem Falle geht zweifellos auch der Rahmen der Erzählung auf Augenzeugen zurück, so daß kein Grund vorliegt, mit D. von Novellen zu sprechen, die von Menschen geformt sind, die in Berührung mit der nichtchristlichen Welt standen (336), zumal er selbst den wesentlichen Unterschied zwischen den Jesus zugeschriebenen Wundern und außerbiblischen Wunderberichten zugibt (351). Es ist also nicht nur der 2. Sitz im Leben, d. h. die Umstände, unter denen die jeweiligen Erzählungen über Worte und Taten Jesu im Urchristentum ihre jetzige Gestalt erhalten haben, zu berücksichtigen, sondern in den meisten Fällen ebensosehr der 1. Sitz im Leben, d. h. die Umstände, unter denen die Worte und Taten Jesu geschehen sind. Diese letzte Tatsache wird in all den Arbeiten des Verf. zu wenig berücksichtigt. Gewiß betont er: „Die Evangelien suchen ebensosehr historische Tatsachen zu berichten, wie sie sich mit Christologie befassen. In der Synthese dieser zwei Tendenzen liegt ihr Geheimnis" (354), aber die Christologie ist nach ihm das gläubige Bekenntnis des Urchristentums zu Jesus als dem Herrn, und weder die Methoden noch die Tatsachen genügen, um ein Fundament für den Glauben zu geben (356); denn eine rein historische Untersuchung der

Evangelien könne ehrlicherweise nicht mehr als ein edles und reines Leben Jesu herausarbeiten, das am Kreuze geendet habe (356). So wird man dem Verf. in bezug auf die Bedeutung der formgeschichtlichen Methode für die Evangelienforschung gerne zustimmen, aber in ihrer konkreten, vorurteilslosen Anwendung doch weithin zu einem positiveren Ergebnis kommen. Brinkmann

Blinzler, J., Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft. 8° (56 S.) Ettal 1952, Buch-Kunstverlag. DM 4.80. — Der Verf. geht mit der vielfach überschwenglichen und unkritischen Grabtuchliteratur der letzten Jahre, besonders mit den Schriften R. W. Hyneks, ins Gericht. Das war berechtigt und notwendig. Die Problematik um das Turiner Tuch ist aber so vielgestaltig — historisch, kunsthistorisch, archäologisch, medizinisch, exegetisch —, daß schwerlich *ein* Mann unter all diesen Rücksichten im Namen der Wissenschaft sprechen kann. So geht die Frage, ob die Bildspuren auf dem Tuch Spuren eines wirklichen, gekreuzigten Menschen sind, zweifellos auch den Arzt, vor allem den Gerichtsmediziner, an. Und der Theologe sollte das einstimmig positive Urteil der Ärzte, unter denen sich bedeutende Autoritäten befinden, nicht leicht als unwissenschaftlich abtun (14 ff.). Die von U. Chevallier erforschte Überlieferungsgeschichte spricht bekanntlich gegen die Echtheit des Tuches. B. stellt das sehr nachdrücklich heraus. Es fragt sich aber, ob der dokumentarische Befund wirklich zwingend ist. Ist es doch z. B. durchaus nicht sicher, ob der vielberufenen Untersuchung durch den Bischof von Troyes, Heinrich von Poitiers, im 14. Jahrh. das Tuch selber zugrunde lag, wie B. annimmt (11 und Anm. 23 Ende). Über diese Untersuchung sind wir im übrigen nur aus zweiter Hand unterrichtet, durch ein Memorandum Peters von Arcis, des dritten Nachfolgers Heinrichs. Es fällt dabei u. a. auf, daß Peter nicht einmal den genauen Termin der Untersuchung angeben kann („XXXIV annos vel circa"). Vor allem ist die Möglichkeit nicht widerlegt, daß der Bischof eine Kopie im Auge hatte. Wir kennen deren mehr als vierzig. Man wird um so mehr damit rechnen müssen, als auch die Textilgelehrten, wie die Ärzte, sich darüber einig sind, daß die Abbildung auf dem Turiner Tuch nicht gemalt oder eingewebt sein kann. Die Hypothese aber einer Herstellung des Bildes durch Abdruck von einer präparierten Statue oder einem präparierten Leichnam, die B. empfiehlt (28 ff., vgl. auch Fr. Mußner, TrierThZ 62 [1953] 115) dürfte widerlegt sein (dazu neuestens: Verbum Domini 31 [1953] 355 ff.). Am meisten interessiert, da B. Exeget ist, die exegetische Untersuchung (20 ff.), wo er weitgehend F. M. Braun (NouvRevTh 66 [1939] 900 ff., 1025 ff.) folgt. Die neue Deutung der σινδών der Synoptiker als bloßer Materialbezeichnung, während Johannes mit ὀθόνια und σουδάριον die Form der Tücher bezeichnet habe, womit B. die Spannung zwischen Synoptikern und Johannes in der Bezeichnung der Grabtücher aufheben will, dürfte nicht haltbar sein. Der Sprachgebrauch der Septuaginta, wie besonders Mk 14, 51 (vgl. dazu Joüon: RechScRel 24 [1934] 93 ff.) spricht dagegen; vor allem aber das aramäische sedina, das dem griechischen σινδών hier zweifellos zugrunde liegt und das niemals bloße Materialbezeichnung ist, sondern Gewand, Bettuch, Leichentuch (!) u. ä. bezeichnet. Als Beweis für die Mehrzahl der Leinentücher beim jüdischen Begräbnis verweist B. auf das Sprichwort: „Man wickle den Toten in seine Linnen", das er nach Strack-Billerbeck I, 1048 zitiert (Anm. 87). Der Urtext hat aber im entscheidenden Wort gerade den Singular: „... in sein ‚Sadin'". So dürfte auch hier nicht das letzte Wort in der Diskussion um das Turiner Tuch gesprochen sein. Um so deutlicher wird, wie notwendig es wäre, endlich einmal eine Untersuchung des Tuches selber nach den modernen Methoden der Altersbestimmung zu gestatten. Bulst

Ceuppens, F., O.P., Quaestiones selectae ex epistulis S. Pauli. 8° (IX u. 234 S.) Taurini-Romae 1951, Marietti. — Der durch seine „Theologia Biblica" bekannte Autor (vgl. Schol 25 [1950] 600 f. u. 27 [1952] 291 f.) möchte mit diesen ausgewählten Fragen aus den Briefen des hl. Paulus den Theologie-Studierenden eine nützliche Handreichung bieten. Nach einer kurzen Einleitung, die das Leben des Apostels, die Chronologie seiner Briefe und ihre Echtheit (auch Past und Hebr werden verteidigt) behandelt, wird die Auslegung folgender Texte geboten: Aus Röm: 1, 18—23 (Deus ex rebus naturae cognosci potest); 3, 21—30 (Iustificatio non

habetur nisi per fidem); 5, 12—21 (Doctrina de peccato originali exponitur) mit einem Exkurs über den Polygenismus; 8, 28—30 (Praedestinatio electorum ad gloriam est ante praevisa merita). Aus 1 Kor: 11, 17—34 (De Eucharistia); 12, 31 b—13, 13 (Hymnus de Charitate); 15, 1—58 (De resurrectione mortuorum). Aus Eph: 1, 3—3, 21 (Mysterium unionis omnium in Christo). Aus Kol: 1, 14—15; 2, 9 (Christus, Redemptor, verus Deus). Aus Phil: 2, 6—11 (Christus, Deus et Homo). Aus Hebr: 5, 1—10; 7, 1—28 (Christus, Sacerdos in aeternum). — Die Auswahl der Stellen und ihre scholastisch-syllogistische Behandlung zeigt, daß es C. vor allem um die Bereitstellung solider Schriftargumente für den dogmatischen Unterricht zu tun ist. In dieser Hinsicht kann die Arbeit sicher gute Dienste leisten, da es sich durch thomistische Klarheit der Begriffe und reiche Kenntnis auch der neueren exegetischen Literatur auszeichnet. Leider sieht der Verf. die paulinische Theologie etwas zu sehr im Lichte späterer Fragestellungen, so daß er dem paulinischen Gedankengang wohl nicht immer ganz gerecht wird. Schierse

Mußner, Fr., Ζωή. Die Anschauung vom „Leben" im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Ein Beitrag zur biblischen Theologie (Münchener Theol. Stud., I. Hist. Abt., 5). gr. 8° (XV u. 190 S.) München 1952, Zink. DM 16.—. — Eine tiefer gehende theologische Herausarbeitung des im vierten Evangelium grundlegenden Lebensbegriffes mit entsprechender Berücksichtigung der geistig-religiösen Umwelt fehlte bislang auf katholischer Seite. Um so dankbarer können wir sie in der vorliegenden Arbeit begrüßen. Der Untersuchung des johanneischen Lebensbegriffes selber schickt Verf. eine religionsgeschichtliche Orientierung voraus über die Entwicklung der Anschauung vom Leben im AT, in der jüdischen Apokalyptik, im Rabbinismus, bei Philon von Alexandrien, im Gnostizismus (1—47). Innerhalb des vierten Evangeliums bemerkt man an den antithetischen Begriffspaaren (Tod—Leben; Finsternis—Licht; untere Welt—obere Welt usw.) und an der damit zusammenhängenden mehr vertikal-wesensmäßigen als horizontal-zeitlichen dualistischen Konzeption eine gewisse Nähe zur Gnosis und einen deutlichen Abstand von der sonstigen spätjüdischen Betrachtungsweise. Es ist aber nur eine äußere, formale Verwandtschaft. Inhaltlich steht Joh ganz in der jüdisch-christlichen Tradition. Denn der feindliche Gegensatz des Kosmos zur oberen Licht-Welt und seine Todessituation beruht nach Joh nicht auf metaphysischer Wesensungleichheit, als wenn der Raum des Kosmos eine dämonische Macht und nicht Schöpfung Gottes wäre, sondern auf einer ethischen Entscheidung, und anderseits ist die Lebenswelt Gottes zwar überweltlich, dem Kosmos transzendent, aber keine *Gegen*weltlichkeit. Aus der Transzendenz des „Lebens" folgt freilich, daß „Leben" nur von oben, von Gott, geschenkt werden kann. Die Mitteilung des Lebens an die Welt setzt also den Heilsratschluß Gottes zur Sendung des Heilsmittlers voraus (74—78). Der Sohn erfüllt als Logos, d. h. durch seine schöpfungsmittlerische Tätigkeit, und als Träger des göttlichen Lebens die metaphysische Voraussetzung zur lebensvermittelnden Tätigkeit im Kosmos (78—82). Verf. hebt nun sehr gut die christologische Grundlage des „Lebens" (im Kosmos) hervor. Die Inkarnation bedeutet das Erscheinen des Lebens im Todeskosmos; die ontische Voraussetzung des Rettungswerkes, die Grundlage auch für den Absolutheitsanspruch Jesu (vgl. 82—93). Die subjektive Bedingung für den Lebensempfang ist der Glaube an Christus (93—98); objektiver Grund der Heilstod Jesu (101—111). In der Geisttaufe wird das göttliche Lebensprinzip verliehen (111—122), das Himmelsbrot ist die Lebensspeise (128 bis 137). Ein Exkurs hebt den Unterschied zwischen der gnostischen Wiedergeburt und der johanneischen Zeugung „von oben" gut hervor (123—127); ein anderer behandelt das Verhältnis von Glaube und Sakrament (138—139). Vielleicht würde es sich empfehlen, den Abschnitt über die lebensvermittelnde Kraft des offenbarenden Wortes Christi, den Verf. im Anschluß an den Glauben behandelt (99—101), parallel zum Sakrament zu stellen. Im Schlußkapitel (144—186) sucht Verf. Inhalt und Wesen des „Lebens" zu bestimmen. Er geht aus von seiner Gegenwärtigkeit im Gläubigen und findet die gute Formulierung: das ἔσχατον ist im νῦν der Gegenwart qualitativ gegenwärtig (146). Zeitlich gesehen, weiß auch Johannes, wie die Synoptiker, daß es am Ende der Tage eine eschatologische Vollendung des Lebens durch die Auferstehung und die unverhüllte Anschauung der göttlichen Doxa Christi

gibt (176—182). Die Frage nach dem Wesen beantwortet Johannes so: Die Ζωή die der Gläubige besitzt, ist die dauernde Lebensgemeinschaft mit dem verherrlichten Christus und durch ihn mit Gott (157), eine Gemeinschaft, die sich betätigt in der ἀγάπη und in dem damit verwandten johanneischen γιγνώσκειν (158—176). — Wenn wir den Verf. recht verstehen, begreift er unter dem Pneuma, das in der Taufe verliehen wird, die Lebensmacht des göttlichen Wesens; wir glauben, daß Joh auch an den personalen Träger dieser Lebensmacht denkt, der von der Person des Vaters und des Sohnes verschieden ist. An dieser, wie uns scheint, einseitigen Auffassung des Pneuma liegt es wohl auch, daß Verf. beim Himmelsbrot nur auf den verklärten Christus schaut und das Sakrament der Sakramente nicht recht als Träger des personalen Pneuma (vgl. Joh 6, 63) wertet. Kommt nicht auch die Verbindung mit dem Sohn und dem Vater letztlich durch das Pneuma zustande? Wir glauben deshalb, daß auch in johanneischer Sicht das Pneuma bei der Bestimmung des Wesens des göttlichen Lebens mehr hätte berücksichtigt werden müssen. — Leider konnten wir nur andeutungsweise auf den reichen Inhalt dieser Arbeit hinweisen, der von so außerordentlicher Bedeutung für die biblische Theologie ist. Die Exegese der Texte wie auch die theologische Ausdeutung bieten reiche Anregung. Die Arbeit ist ein neues Zeugnis dafür, daß die bibel-theologische Arbeit auch auf katholischer Seite große Fortschritte gemacht hat. Wennemer

Zedda, S., S. J., L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal 4, 6 (Anal. Bibl., 1). 8° (XXIII u. 190 S.) Roma 1952, Pont. Ist. Bibl. — Die neue Reihe der „Analecta Biblica" beginnt mit einer Arbeit aus der Geschichte der Exegese von Gal 4, 6, die sich das Ziel gesetzt hat, die innige Beziehung zwischen der Wahrheit vom mystischen Leibe und unserer Gotteskindschaft aufzuzeigen. Im 1. Teil gibt der Verf. einen Überblick über die Exegese von Gal 4, 6 in den verschiedenen Schulen des Ostens und Westens, angefangen von den Vätern bis auf den heutigen Tag, während er sich im 2. Teil mit der philologischen und theologischen Deutung des Textes selbst befaßt. Die Frage ist, ob man das ὅτι kausal zu verstehen hat, so daß der Sinn wäre: „Weil ihr Kinder seid, (darum) hat Gott den Heiligen Geist gesandt", so daß die Gotteskindschaft der Mitteilung des Heiligen Geistes logisch vorausginge, oder ob es nur erklärende Bedeutung hat, so daß es heißt: „Daß wir Kinder Gottes sind, (das geht daraus hervor, daß) Gott den Heiligen Geist gesandt hat." Im 1. Teil kommt Z. zu dem Ergebnis, daß man im Altertum allgemein, und zwar bei den Griechen ganz eindeutig, weniger klar bei den Lateinern, im Heiligen Geist die Ursache für die Gotteskindschaft gesehen hat. Bei den Griechen ist auch die Anschauung ganz allgemein, daß die Annahme an Kindes Statt in der Verähnlichung mit Christus besteht, die durch das Wirken des Heiligen Geistes bezeugt wird. Die lateinischen Exegeten des Mittelalters, die entweder unmittelbar oder durch die Glosse von den großen Lateinern abhängig sind, stimmen mit ihnen darin überein, daß der Heilige Geist die Gotteskindschaft bewirkt; aber nicht alle sehen diese Tatsache Gal 4, 6 ausgesprochen, weil ihnen das kausale „quoniam" Schwierigkeiten machte. In der Neuzeit hat deshalb ein Teil der Exegeten eine andere Lösung, sei es in einer charismatischen Geistsendung oder in verschiedenen Stufen der Adoption oder in der Vorherbestimmung zur Kindschaft oder schließlich in einer Gotteskindschaft, gesucht, die jeder Geistmitteilung vorausgeht (123). — Im 2. Teil zeigt der Verf. in drei Stufen: 1. daß der erklärende Sinn von ὅτι Gal 4, 6 philologisch möglich, im Zusammenhang und mit Rücksicht auf den rhetorischen Stil wahrscheinlich und im Lichte von Röm 8, 14—16 so gut wie sicher ist, so daß zu übersetzen wäre: „Daß ihr Kinder seid, (ist aus der Tatsache offenbar geworden, daß) Gott den Heiligen Geist gesandt hat"; 2. daß in Gal 4, 6, exegetisch gesehen, der Heilige Geist als Urheber der Gotteskindschaft erscheint, zumal wenn man die Stelle im Lichte von Röm 8, 14—16 betrachtet; 3. daß diese Deutung mit der Ansicht von E. Mersch theologisch in Einklang zu bringen ist, nach der die Gotteskindschaft in einer besonderen Beziehung zum Sohne und durch ihn zum Vater und zum Heiligen Geist besteht. Z. faßt seine Erklärung von Gal 4, 6 folgendermaßen zusammen: „Der Heilige Geist macht uns zu Gotteskindern, weil er bewirkt, daß der Sohn in uns lebt, und der Sohn lebt in uns sein Leben als Sohn durch den Geist. So sind wir Kinder im Sohn, weil er in uns lebt, und wir sind

Kinder durch den Heiligen Geist, weil der Heilige Geist es ist, der uns das Leben des Sohnes leben läßt, der das Leben der Kinder ist" (153). Diese Auffassung sieht der Verf. mit Recht in der Zusammenschau von Gal 4, 6 mit Gal 3, 26 f. und 2, 20 und anderen Stellen der Paulusbriefe begründet. Zum Schluß läßt er noch zwei Vertreter der mystischen Theologie, Wilhelm von St. Thierry und den hl. Johannes vom Kreuz, zu Worte kommen, die ganz ähnlich die mystische Vereinigung mit dem Vater und dem Sohne durch den Heiligen Geist auffassen. Die Arbeit ist sicher nicht nur für den Exegeten, sondern vor allem auch für den Dogmengeschichtler und Dogmatiker sehr wertvoll.

Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Kaliba, Cl., Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie. kl. 8° (363 S.) Salzburg 1952, Müller. S. 58.—. — Wenn die Welt als endliches Abbild des göttlichen Wesens geschaffen ist, dieses aber, wie wir aus dem Glauben wissen, mit absoluter Notwendigkeit in drei Personen subsistiert, so muß es von vornherein als wahrscheinlich gelten, daß die Welt als Abbild des trinitarischen Gottes trinitarische Züge trägt. Das uralte Bemühen, solchen „vestigia Trinitatis" nachzuspüren, nimmt der Verf. auf dem Boden der modernen wissenschaftlichen und philosophischen Weltkenntnis in loser Anlehnung an einige neue Versuche dieser Art, besonders von G. Siewerth, wieder auf. Es handelt sich nicht um eine rein philosophische Trinitätslehre, die gegen den Mysteriencharakter dieser Glaubenswahrheit verstoßen würde. Vielmehr hält sich das Denken innerhalb der theologisch richtig bestimmten Grenzen (vgl. 71, 166 usw.) und gewinnt die endgültige Deutung erst aus einer philosophisch-theologischen Gesamtschau der Wirklichkeit. In einem ersten, rein philosophischen Teil („Die dreifache Selbstheit des Seins", 13—122) wird nur eine vorläufige Ontologie entworfen, in der zwar schon die Dreiheit von Dasein, Bewußtsein und Ichsein sichtbar wird, ohne daß aber daraus eine Dreiheit in Gott erschließbar würde. Der 2. Teil („Die dreifache Selbstheit des reinen Seins", 123—164) entwickelt dann auf Grund der Offenbarung und mit Hilfe der vorher gewonnenen ontologischen Kategorien eine theologisch-spekulative Trinitätslehre. Erst von da aus dringt der 3. Teil („Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes", 165—363) zu einer trinitarischen Deutung des Weltganzen in der Dreiheit der Seinsstufen: Daseinswelt, Bewußtseinswelt und Geisteswelt, vor. In der Einzeldurchführung verrät der Verf. spekulative Kraft von außergewöhnlichem Niveau. Zwar ist das Studium des Buches nicht leicht, weil man sich erst mit einer recht eigenwilligen Terminologie vertraut machen muß, doch hat es fast auf jeder Seite neue Anregungen zu bieten, die dem Philosophen und Theologen gleich wertvoll sein müssen. Besonders gilt dies — um nur einiges anzudeuten — von den Kapiteln über die Zeit und die Freiheit und von naturphilosophischen Ausführungen, die zum Teil von H. Conrad-Martius angeregt sind. Manches bleibt freilich ein erster kühner Entwurf, der noch weiterer Klärung und Durcharbeitung bedarf. Wenn etwa das Licht als „Ursprung des Raumes" (37) und als bedingendes „Medium des Bewußtseins in der Durchdringung der materiellen Welt" (38) bestimmt wird, so wäre doch, da es nicht das „physikalische" Licht ist (37), noch zu fragen, was unter „Licht" zu verstehen ist. Auch der Dreiheit von Vermögen des Ichseins, d. h. des geistig-personalen Seins: Wille, Vernunft, Gefühl, wird man schwer folgen können. „Wille" als erstes Grundvermögen bedeutet freilich noch kaum das Vermögen freier Wahl, sondern einen ursprünglichen Seinswillen der Selbstsetzung. Aber das „Gefühl" als drittes Grundvermögen, wodurch wir des Seins und des Guten innewerden, ist doch höchst fragwürdig. Und fragwürdig bleibt darum auch die spekulative Deutung der Trinität in Gott. Den Unterschied der drei Personen bestimmt K. wie folgt: Sich-als-Ich-Setzen (Vater), Sich-als-Ich-Wissen (Sohn), Sich-als-Ich-Fühlen (Heiliger Geist). Zwar vermeidet er die Gefahr, damit einzelne Vermögen in den Personen zu hypostasieren, sondern versucht eine Mitte zwischen proprietates und appropriationes zu erarbeiten, aber dem rein relativen

Charakter der göttlichen Personen (Denz. 703) wird er nicht voll gerecht, besonders hinsichtlich der Person des Vaters, dessen „Sich-als-Ich-Setzen" als absolute, nicht relative Bestimmung „die ursprüngliche Personbestimmung des Vaters (ist), in der die relativen Bestimmungen gründen" (135). Trotz dieses Versehens ist anzuerkennen, daß sich der Verf., der ja nicht Fachtheologe ist, mit Gründlichkeit in die Trinitätstheologie eingearbeitet hat und sie spekulativ weiterzuführen sucht. Und allgemein: Sooft man auch im einzelnen ein Fragezeichen setzen oder ein Bedenken anmelden muß, im ganzen stellt das Werk eine beachtenswerte denkerische Leistung dar.

Coreth

Gaïth, J., La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse (Études de Philos. Méd. 43) gr. 8° (213 S.) Paris 1953, Vrin. — Die Bemühungen um Text und Lehre des hl. Gregor von Nyssa haben in den letzten Jahren nicht wenig Fortschritte gemacht. Für ersteres ist zu nennen die Ausgabe der Opera ascetica (durch W. Jaeger, J. P. Cavarnos, V. Woods Callahan, Leiden 1952) mit neuen wichtigen Ergebnissen für die Textform einzelner Schriften. Um die Darstellung der Lehre des Nysseners sind neben den Aufsätzen von E. v. Ivánka, Al. Lieske und J. B. Schoemann in *dieser* Zeitschrift (1936, 1939, 1943) vor allem zu nennen die Studien von H. U. v. Balthasar (Présence et Pensée, 1942), von J. Daniélou (Platonisme et Théologie mystique, 1944), von P. Leys (L'Image de Dieu chez Gregoire de Nysse, 1951) und von H. Merki (*'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ.* Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, 1952). In diesen Studien tritt ein dreifaches Bestreben zutage, nämlich Gregors geistige Gestalt sowohl von der Philosophie wie von der Theologie und besonders von seiner geistlichen Lehre her zu fassen. Merkis Studie, die der vorliegenden Arbeit der Themenstellung nach am nächsten steht, ist mehr philologisch-motivgeschichtlich-analytisch orientiert und geht von dem so zentralen Gedanken der Homoiosis als dem Stand der Vollendung und Vollkommenheit aus. Kein geringes Ergebnis ist die Verdeutlichung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, Platon und Bibel bei Gregor v. N. Wie bei den Forschungen über die Alexandriner setzt sich auch bei der Deutung der Kappadozier die Erkenntnis durch, daß bei allem Eingehen auf die Philosophie der eigentliche Kern die übernatürliche Offenbarung ist. In diesen Rahmen paßt auch die eigenartige Studie von G., der den Begriff der Freiheit in die Mitte seiner Untersuchung stellt. Er wählt damit ein sehr fruchtbares Thema, das nicht nur tiefer in Gregors Lehre selbst hineinführt, sondern auch die Traditionslinie über die Auffassung von der Freiheit von Justin, Irenäus, Origenes bis zu dem Kappadozier hin sichtbar werden läßt. Man erkennt aus dieser Studie, daß die griechisch-christliche Anthropologie mit ihrer Betonung der Freiheit eine wichtige Rolle im ganzen der christlichen Überlieferung hatte, nämlich das Gegengewicht und den Ausgleich gegenüber einem einseitigen Augustinismus des Abendlandes zu schaffen. Freilich zeigt sich auch bei Gregor, daß die östliche Auffassung von der Erbsünde ihre besondere Schwäche hatte, die wiederum der Ergänzung vom Westen her bedurfte (vgl. G. 111—117). — Vorliegende Arbeit ist zunächst dadurch gekennzeichnet, daß ihr Interesse und ihre Methode vorwiegend philosophisch bestimmt sind (ähnlich etwa der Studie von H. U. v. Balthasar, und ganz im Gegensatz zur Arbeit von Merki). Verf. löst sich — in einem gewiß nicht unbedenklichen Maße — vom Text Gregors und versucht, auch Widersprüchliches bei ihm im Sinne einer Dialektik des philosophischen Gedankens und einer geschlossenen Ideologie der Freiheit zu deuten. So geht er aus von der Grundlegung aller Freiheit in Gott, der „Freiheit vor der Zeit", welche die absolute Transzendenz und Immanenz darstellt (13—39). Dabei beleuchtet Verf. gut Gregors geistige Gottesidee und dessen Auffassung vom Gott-Welt-Verhältnis, und dies besonders gegenüber dem Materialismus der Epikuräer und Stoiker, der Lehre der Griechen von der Ewigkeit der Materie und dem Dualismus der Manichäer (22—28). In Gott ist aber zu unterscheiden die Freiheit der Transzendenz (als die Freiheit der göttlichen Ousia) von der Freiheit der Immanenz, die im trinitarischen Leben gegeben ist, insofern erstere zur „communication libre(!), consciente et créatrice (30)" wird. Die Freiheit der Transzendenz ist die „strukturelle Freiheit" gegenüber der „funktionellen" der Immanenz (31). Letztere findet ihren Ausdruck in der Kontingenz

der Schöpfung, in der der Mensch als Gottes Abbild der Träger der Freiheit ist (40—81). Aber nun setzt die geschichtliche Dramatik ein, die ihre inneren Widersprüche in sich enthält, aber auch nach der Synthese ruft. Hier kommt die systematisierende Methode des Verf. auch voll zum Durchbruch. Er arbeitet aus Gregors Lehre das Drama und die Wege „der Freiheit in der Zeit" heraus und stellt alles in einen dialektischen Prozeß hinein. Indem die Freiheit sich in der Welt verwirklicht, „entfremdet" sie sich. Die Formen dieser „Entfremdung" sind der (astrale und psycho-physiologische) Determinismus, sind Sünde, Leiderfahrung und Knechtung (in psychologischer, sozialer und religiöser Hinsicht) (83—134). Der Gegenprozeß vollzieht sich in der „Befreiung der Freiheit" (135—174), die sich verwirklicht in den menschlichen Erfahrungen, im Glauben, in der Aszese, durch die Zeit und endlich durch den Tod. Die Synthesis erfolgt schließlich in der „Freiheit nach der Zeit", im Tod, in der Auferstehung, in der Apokatastasis und in der Seligkeit (179—206). — Verf. gibt mit dieser dialektischen Deutung eine zusammenschauende „Interpretation" des Systems des Nysseners. Man wird ihr den Wert, den sie in sich hat, nicht abstreiten und auch gewisse geschichtliche Ansätze bei Gregor selbst zugeben — und dies um so mehr, je mehr Verf. den Einfluß Plotins auf den Nyssener nachweisen kann (vgl. 21 f. 27 107 u. a.). Man möchte im einzelnen aber doch einen noch engeren und geschichtlich treueren Anschluß an den Text wünschen, m. a. W. eine genaue Analyse der einzelnen Stellen, um dann zur Frage nach dem „System" und dessen Dynamik weiterzuschreiten. Eine behutsame Deutung wird sich wohl auch hüten, ohne besondere Rechtfertigung ein so ausgeprägtes Schema wie das einer hegelianischen Dialektik an einen Kirchenvater des vierten Jahrhunderts heranzutragen, wenngleich nicht zu leugnen ist, daß Verf. durch seine Methode der Lehre Gregors Perspektiven abgewinnt, die deren Gegenwartswert in besonderer Weise ans Licht stellen können. Grillmeier

Geiger, L. B., O. P., Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin. 8° (133 S.) Montréal 1952, Institut d'Études médiévales. — G. stellt die Frage, ob die „physische Theorie" der Liebe, die P. Rousselot 1908 (BeitrGPhMA 6,6) dem hl. Thomas zugeschrieben hat, dessen Auffassung richtig wiedergebe. Nach dieser Theorie wäre jede Liebe eine Form des Naturstrebens, das sich auf das eigene Wohl richtet. Eine selbstlose Liebe (amour désinteressé) wäre nur möglich, insofern der Teil natürlicherweise das Ganze und so auch das Geschöpf, das am absoluten Sein „teilhat", den Schöpfer mehr liebt als sich selbst. G. fragt, ob das noch eine selbstlose Liebe sei, wenn der Teil das Wohl des Ganzen sucht, weil in ihm sein eigenes am besten aufgehoben ist (26). Vor allem aber meint er, die Eindeutigkeit der Begriffe des Strebens, der Liebe und des Guten bei Rousselot werde der vielfachen Abstufung dieser Begriffe bei Thomas nicht gerecht. Insbesondere sei der Unterschied von sinnlichem Streben und geistiger Liebe zu wenig beachtet. Während das sinnliche Streben psychologisch auf die eigene Lust und naturhaft auf den biologischen Nutzen des Einzelwesens und der Art eingeschränkt bleibt, ist das geistige Strebevermögen auf das objektive Gute in seiner ganzen Weite ausgerichtet. So eignet ihm Objektivität: quod desiderat intellectus, iudicatur bonum, non quia est desiderabile vel appetibile, sed ideo desideratur, quia est bonum, hat Thomas einmal geschrieben (80). Darum ist auch eine rechte Ordnung und echte Selbstlosigkeit der Liebe möglich. Gewiß verwirklicht sich in der selbstlosen Liebe ganz von selbst auch die eigene Vollkommenheit, auf die sich das Naturstreben richtet; aber sie braucht keineswegs Ziel des bewußten Strebens zu sein. Die entgegengesetzte Auffassung Rousselots beruht, wie G. überzeugend nachweist (122 f.), auf falscher Übersetzung einer Thomasstelle. de Vries

Zavalloni, R., O. F. M., Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique (Phil. méd., 2). gr. 8° (VIII u. 551 S.) Louvain 1951, Nauwelaerts. Fr. 280.—; Doll. 5.60. — Z. verbindet mit einer guten Edition des Traktates De gradu formarum Richards von Mediavilla, dessen Quaestio 56 in cod. 158 von Assisi, eines Teiles des Quodlibet 2 q. 8 Rogers Marston und der Quaestiones De anima XIII q. 6 des Matthaeus von Aqua-

sparta eine sehr ausführliche Darstellung des tiefgehenden Streites im 13. Jahrhundert (213—503). Er hat nicht umsonst die Gemüter so bewegt. Handelte es sich doch um die Frage der metaphysischen letzten Konstitution der geschaffenen Dinge. Man würde die Kontroverse sicherlich zu äußerlich ansehen, wenn man in ihr ein Aufeinanderprallen von Augustinismus und Aristotelismus schauen würde. Ja, es ist eines der großen Verdienste dieses Buches, damit hoffentlich endgültig aufgeräumt zu haben. Ein 1. Kap. behandelt die Theorie der Einheit der Form bei Thomas von Aquin, Aegidius von Rom und Aegidius von Lessines. Auch die dualistische Lösung, besonders bei Heinrich von Gent, und die skeptische Stellung Gottfrieds von Fontaines kommt zur Darstellung. Wie hier, so wird auch im 2. Kap. die pluralistische Theorie zunächst aus ihren grundlegenden metaphysischen Prinzipien entwickelt und daran anknüpfend die konkrete Lehre besonders bei Roger Marston und Olivi herausgearbeitet. Damit ist die Möglichkeit gegeben, in einem eigenen Abschnitt die Theorie Richards zu behandeln und ideenmäßig einzuordnen. Philipp der Kanzler hat um 1230 nach Z. als erster die spekulativen Grundprinzipien der pluralistischen Idee dargelegt, während bis dahin die vorthomasischen Theologen zwar „alle" die Mehrheit der Form gelehrt hatten, aber unbewußt: Les scolastiques préthomistes sont tous des pluralistes, mais ce sont des pluralistes inconscients (368). Als erster verteidigt ausdrücklich Joh. Peckam die Lehre. In der Folgezeit läßt sich für die Franziskaner allgemein sagen, daß infolge der Beweisführung von Thomas das Bestreben sich bemerkbar macht, unter Beibehaltung des Pluralismus zu zeigen, daß die Einheit gewahrt bleibt. Daher wird die Subordinationsidee (vor allem durch Wilh. de la Mare) mehr ausgebaut. Die etwas dunkle Auffassung des Roger Marston von der bloßen Verschiedenheit der *Grade* in einer einzigen Form findet so auch ihre ideengeschichtliche Deutung. Richard steht mitten in dieser Entwicklung. Er unterscheidet deutlicher als Roger die Theorie der Vielheit der Formen und der Vielheit der Grade. Er nimmt zwischen der vegetativen und sensitiven Seele Vielheit der Grade, zwischen der sensitiven und rationalen Seele Zweiheit der Formen an. Gegenüber dem unruhigen Olivi, dessen 1. Redaktion der Quaestiones der stillere und bedächtigere Richard gekannt hat, entscheidet er sich für eine wesenhafte Subordination, während Olivi nur eine dispositive lehrt. Bei Richard liegt also der Übergang zu den Formalitates des Scotus bereits nach Z. nahe. — Ein eigenes 4. Kap. ist der früheren Entwicklung gewidmet. Hier setzt sich Z. vor allem mit G. Théry, L'Augustinisme médiéval et l'unité de la forme substantielle (Acta hebd. August.-Thomist., Rom 1931) über den augustinischen und traditionalen Charakter der wesentlichen franziskanischen Thesen, die Théry geleugnet hatte, auseinander. Z. zeigt, daß bereits im 13. Jahrh. die Meinungen recht geteilt waren. So lehnt Aegidius von Rom ab, daß Augustin die hylemorphische Zusammensetzung der Substanzen gelehrt habe, während Thomas von York diese Lehre als wesentlich für Augustin annimmt. Z. selbst findet bei Augustin vor allem in der ratio seminalis als einer inchoatio formae, die eine Entwicklung von einer unvollendeten Form zu einer mehr entwickelten, also eine innere Vollendungsmöglichkeit derselben Form, voraussetzt, unvereinbare Prinzipien mit der Lehre von der einen Form, die das ja gerade leugnet (456). Sehr interessant sind auch die Untersuchungen des Verf. über die ursprüngliche Lehre des Aristoteles. Hier waren ebenfalls die Ansichten bereits im 13. Jahrh. geteilt. Beide Parteien berufen sich auf ihn. Z. sieht den Grund dafür in der Unklarheit der aristotelischen Darlegungen selbst. Denn die beiden Auffassungen von der materia als prima und secunda stehen nebeneinander: Les partisans de la pluralité des formes s'inspirent surtout des nombreux développements où Aristote parle de la matière seconde (463). — Spekulativ erscheint für die Einheit grundlegend das metaphysische Prinzip: Omne quod advenit alicui post esse completum, accidit ei accidentaliter. So kann die echte Einheit nur durch die Einheit der substantiellen Form gewahrt bleiben, d. h. jede wirklich substantielle Änderung verlangt eine neue Form. Die Vertreter der pluralistischen Sentenz aber schauten mehr auf die Erfahrung. So findet man bei Richard betont den Beweis aus der Fortdauer der Akzidentien beim Leichnam, aus der fortschreitenden Generation und Korruption, aus den typologischen Eigenheiten der Individuen (352 ff.). Richard aber weist den Beweis aus dem logischen Parallelismus, der so oft als Grund des Pluralismus

angegeben wird, ausdrücklich zurück: Propter pluralitatem rationum in composito non pono ibi formarum pluralitatem, quia illa ratio esset debilis vel nulla (486). — Etwas überspitzt erscheint uns die Behauptung von Z.: Des raisons exclusivement métaphysiques ont amené saint Thomas à l'affirmation résolue de sa doctrine; mais il a été obligé de la défendre contre les difficultés théologiques mises en avant par les pluralistes. Celles-ci, il faut bien le noter, n'ont pas réussi à affaiblir la fermeté de son adhésion aux exigences métaphysiques. Constatation fort importante quand il s'agit de définir, d'après saint Thomas, les relations entre théologie et philosophie (488 f.). Eine solch scharfe Trennung gab es im 13. Jahrhundert doch wohl im Gesamtdenken noch nicht. Die metaphysischen Prinzipien waren Thomas auch irgendwie theologische Gründe. Immerhin wird die Denkrichtung des Aquinaten deutlich und belegt nicht nur das Zeit-, sondern auch das Personalbedingte seiner Lehre. Weisweiler

Landgraf, A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik. II. Die Lehre von Christus. Bd. 1. gr. 8° (377 S.) Regensburg 1953, Pustet. DM 25.50, geb. DM 29.50; Subskr. DM 22.50 bzw. DM 25.50. — Der neue Teilband der Dogmengeschichte von L. bringt als Neuerung stärkere Literaturangaben in den Anm. Das wird seine Brauchbarkeit sicher erhöhen. Eine dankbare Zugabe ist ferner die kurze Einleitung und das Schlußwort, das die Ergebnisse des Bds. in einer Überschau zusammenfaßt. So wird die Reichhaltigkeit des Bds. recht deutlich. Auch diesmal findet man neben den schon bisher veröffentlichten Arbeiten von L. eine Anzahl noch ungedruckter Kapitel. So gleich das 1. über die *Christusfrömmigkeit*, wie sie sich besonders in den Paulinenkommentaren der Zeit zeigt. Es sind zahlreiche hss. Texte gesammelt, die bisher unbeachtet blieben. Der fast unzugängliche Artikel über die christliche *Kunst* (Acta Eruditae Soc. Slavicae, 1941) ist erweitert wiedergegeben. Man findet Hinweise auf die kirchliche Kunst in den wissenschaftlichen Werken der Frühscholastik an verborgener Stelle, die also desto wichtiger für eine Gesamtbetrachtung sind. Neu ist die Abhandlung über die *Liturgie* in den frühen Schriften des 12. Jahrh. Der Forscher wird hier gleichfalls auf manches Goldkorn stoßen, das ihm bisher aus der liturgischen Praxis der Zeit wie aus ihrer Deutung unbekannt blieb. Das 4. Kap. über das Verhältnis von Theologie und *Philosophie* kann aus den vielen durchgearbeiteten Hss. mit erneuter Deutlichkeit zeigen, daß Aristoteles wohl gekannt war, aber nur oberflächlich, wenn man von den logischen Schriften absieht. Auch hier ist die Zusammenstellung alter und neuer Aristoteleszitate sehr wertvoll. Vom 5. Kap. an (70) beginnt dann das eigentliche Thema des Halbbds. Man wagte sich bereits damals an die ersten Erörterungen über das Geheimnis der *hypostatischen Union* (aus ZKathTh 1941). Ausgangspunkt der Spekulation war das Ps.-Athanasianum: sicut anima corpori ... So kam man zunächst zur „Zusammensetzungshypothese", besonders der Abaelardschule. Tiefer ging die Lösung der Frage, warum der Mensch in Christus das Personsein verliere. Hugos von St. Viktor Antwort war mehr eine geschichtliche: Wort, Seele und Leib werden zugleich miteinander verbunden. Das eröffnete den Weg zur wahren Lösung (Lombarde): Nur solange etwas allein besteht, ist es Person. Zwei weitere Antworten wurden noch weiterforschend gegeben: die „juristische", nach der die Person eine Rechtsbeziehung ist, deren Rechte (wie etwa bei der Ankunft des Papstes in einer Stadt) auf den Höheren übergehen, und die boethianische der Gilbertschule im Anschluß an die Definition von der individua substantia. Eine neue Untersuchung beschäftigt sich mit der Frage des *Nihilianismus* im 12. Jahrh. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die Meinungen über die Ansicht des Lombardus bereits damals recht geteilt waren. Die *Idiomenkommunikation* war bekannt und wurde auch reflex angewandt. Das alte Axiom aus der Patristik: Verbum assumpsit carnem *mediante anima* (vgl. Acta Pont. Acad. Romanae, 1944), führte zur Erkenntnis, daß die Seele der Rangwürde nach infolge ihrer Geistigkeit zwischen Gott und Leib steht. Man sucht aber darzutun, daß (gegen Abaelard) die Trennung der Seele vom Leib nicht notwendig auch eine Trennung der Gottheit vom Leib bedeutet. Der spätere Unterschied — medium necessitatis und congruitatis — ist erst Ergebnis des 13. Jahrh. Zur Frage, ob Christus *Geschöpf* genannt werden dürfe (vgl. Schol 1950), kann man immer deutlicher infolge der Lehre von der Idiomenkommunikation zur bejahenden Antwort, be-

sonders da die Gefahr arianischen Mißverständnisses nicht mehr gegeben sei. Heftige Diskussionen ergaben sich über die *Sterblichkeit Christi* (vgl. ZKathTh 1951). Die Tatsache selbst war zwar nicht umstritten, wohl aber ihre Erklärung. Noch bei Hugo war die Unsterblichkeit an sich gegeben, weil der Leib ohne Sünde war. Der Lombarde brachte auch hier die Lösung durch den Hinweis auf die freiwillige Annahme des sterblichen Leibes. Eine lange Untersuchung geht der Frage nach, ob Christus *im Grabe Mensch* war (vgl. Mélanges A. Pelzer, 1947). Verhältnismäßig schnell wurde die bejahende Antwort auf die Frage gefunden, ob die hypostatische Union im Grabe bestehenblieb (vgl. oben). Viel schwieriger war die Antwort, ob zum Menschen Christus Leib *und* Seele gehöre. Man versuchte zunächst die Lösung auf dem Weg der Vereinigung beider Teile (wenn auch im Triduum getrennt) mit dem Verbum. Die Porretaner aber forderten mehr: Damit Christus Mensch ist, ist die Verbindung mit der beseelten Natur notwendig. Das letzte Kap. 12 ist endlich der *Unsündbarkeit* Christi gewidmet (vgl. Schol 1938/1939). Sie wird auf die hypostatische Union zurückgeführt, also schon innerlich begründet. — Es ist so wieder ein reicher Bd., den L. uns vorlegt. Wie in den früher bereits gedruckten Bänden ist Wert darauf gelegt, neugefundene Quellen einzuarbeiten, während die früheren Drucke wertvoll bleiben, weil manche hss. Belege nur dort zu finden sind. Der 2. Teilbd. wird u. a. das Problem des Kults der Menschheit Christi, der Mittlerschaft und des Verdienstes Christi noch behandeln. Weisweiler

L'Assomption de Notre Dame. Textes choisis et présentés par Dom R. J. Hesbert et Dom E. Bertaud, moines bénédictins. T. I Des origines au XVI^e siècle (Bibl. spirituelle du chrétien lettré). 8° (XX u. 428 S.) Paris (1952), Plon. 990 Fr. — Der 1. Bd. einer Sammlung theologisch und literarisch bedeutsamer Texte zu dem Neuen Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Die Einleitung gibt Aufschluß über Zielsetzung und Anlage des Ganzen. Dann folgen die einzelnen Texte, angefangen mit dem des hl. Modestus von Jerusalem, erschließen die ganze katholische Tradition und endigen bei dem hl. Laurentius von Brindisi (1559—1619). Die Übersetzung, in einem flüssigen Französisch gehalten, schließt sich eng an die Originale an, die aus den besten Quellen genommen werden. Jedem Text ist eine Einführung vorausgeschickt, die zwar kurz, aber doch gehaltvoll das Wissenswerte über Verfasser, Zeitumstände, Überlieferung u. dgl. mitteilt. Der Zweck der Sammlung, Mittel zur Verwertung in der Verkündigung und in der religiösen Betrachtung zu bieten, macht es verständlich, daß kleinere Hinweise aus der mittelalterlichen Theologie nicht mitaufgenommen sind. Der Wissenschaftler wird sie aber nur ungern vermissen, besonders wenn es sich um angesehene Scholastiker handelt, wie z. B. Albert den Großen oder Thomas von Aquin. Könnte das nicht in zusätzlichen Bemerkungen oder in einem Anhang geschehen, woraus dann hervorginge, daß der betreffende Autor unter den Verteidigern der Assumptio einzureihen ist? Nur so wird wirksam das Mißverständnis hintangehalten, als ob das Fehlen eines Namens mit Gegnerschaft oder absolutem Schweigen gleichzusetzen wäre. Beumer

Du Manoir, H., S. J. (Herausg.), Maria, Études sur la sainte Vierge Tome II. gr. 8° (1007 S.) Paris 1952, Beauchesne. — Der 2. Bd. des großen französischen Marienwerkes liegt nunmehr vor. Er enthält von der Gesamtdarstellung das 5. Buch (Marie dans les lettres et dans les arts) und den 1. Teil des 6. Buches (Études d'histoire et de la spiritualité mariale). Zahlreiche Beiträge von Fachgelehrten sind je einem Einzelthema gewidmet, die wir hier nicht alle mit Überschrift und Verfasser anführen können. Nur die wichtigsten seien herausgegriffen: *G. Cohen*, La sainte Vierge dans la littérature française au moyen âge; *P. Lorson*, Notre Dame dans la littérature allemande; *D. Mondrone*, La sainte Vierge dans la poésie italienne; *J. Gayard*, Notre Dame et l'art grégorien; *M. Vloberg*, Les types iconographiques de la Mère de Dieu dans l'art byzantin; *M. J. Rouet de Journel*, Marie et l'iconographie russe; *J. Leclercq*, Dévotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin; *A. Duval*, La dévotion mariale dans l'Ordre des Frères prêcheurs; *J. de Dieu*, Le culte marial chez les Fils de Saint François d'Assise; *A. Combes*, La doctrine mariale du chancelier Jean Gerson; *E. Villaret*, Marie et la Compagnie de

Jésus; *J. A. de Aldama*, Piété et système dans la mariologie du „docteur eximius". Man könnte vielleicht einige Aufsätze als weniger notwendig bezeichnen (z. B. den über Maria in der rumänischen Literatur oder den über die Marienverehrung der Kreuzherren) und auf der anderen Seite die Behandlung einiger Themen vermissen (z. B. Maria in den alten Frauenorden). Aber es mußte nun einmal aus einem sehr weiten Gebiet eine Auswahl getroffen werden, die schwerlich alle befriedigen kann. Die Aufteilung des gewaltigen Stoffes in verschiedene Einzelthemen hat aber auch den Nachteil im Gefolge, daß es dem Leser erschwert wird, sich einen Gesamtüberblick, z. B. über die Marienverehrung des Mittelalters, zu verschaffen. Einige überleitende und zusammenfassende Beiträge hätten hier gute Dienste geleistet, jedoch ist das vielleicht für den 3. Band vorgesehen. In den Arbeiten über die marianische Frömmigkeit der Orden wird gelegentlich auch die theoretische Mariologie gestreift, besonders in dem schon angeführten Aufsatz von J. A. de Aldama über Suarez, dessen Verdienste um die Begründung der systematischen Marienkunde hervorgehoben werden. Hier wäre eine Auseinandersetzung mit der scharfen Kritik von *H. M. Manteau-Bonamy O. P.* (Maternité divine et incarnation, Étude historique et doctrinale de Saint Thomas à nos jours, Bibliothèque thomiste 27, Paris 1949) wohl angebracht gewesen. So könnte man noch einige Wünsche mehr äußern; indes soll dabei nicht vergessen sein, daß wir dem unermüdlichen Herausg. zu großem Dank für sein inhaltsreiches und gründliches Werk verpflichtet sind, das alles andere in den Schatten stellt. Beumer

Benoit, A., Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères Ét. d'hist. et de philos. rel. de l'Université de Strasbourg, 43). gr. 8° (243 S.) Paris 1953, Presses Univ. de France. Fr. 1000.—. — Bücher der Art, wie uns der Maître de Conférences der Straßburger protestantischen theol. Fakultät eines vorlegt, sind nicht eben dankbar. Wenn ein Feld schon von mancher Seite bearbeitet worden ist, glaubt man im Groben doch zu wissen, was an Ernte einzubringen ist (und daß eine solche Meinung — ebenso im Groben — zu Recht bestehen mag, bestätigt auch dieses Buch). Große Synthesen sind keine Möglichkeit mehr, und so verlangt schon die Methode eine sich bescheidende Festlegung: solche Nachlese verspricht nur etwas, wenn Zeuge für Zeuge (von der Didache über Barnabas, Ignatius, Klemensbriefe, den Hirten des Hermas, Justin und die Apologeten bis zu Irenäus) auf seine Tauftheologie hin analysiert wird. Es darf der Darstellung also nicht angerechnet werden, wenn sich Wiederholungen und ein etwas schwerer Fluß nicht immer vermeiden ließen. Die Ergebnisse lohnen die Mühsal (was nicht heißt, daß sie für uns schlechthin akzeptabel seien; der Verf. distanziert sich weniger von evolutionistischen Schemata als uns lieb ist. Vgl. S. 224: „... et l'on en arrive ainsi au sacrement de la pénitence"!). Da ergeben sich interessante Einzelerkenntnisse, z. B. betreffs des immer mehr einreißenden Hinausschiebens der Taufe: das ist nicht nur die faule Klugheit von Biedermännern, sondern geradezu veranlaßt durch eine „théologie moralisante", die die Geistmitteilung noch nicht so verarbeitet hatte, daß Gott wirklich von innen stößt. Da fällt — und das ist das wichtigere Anliegen der Studie — manches entscheidende Licht auf die Dogmengeschichte überhaupt. Es ergibt sich nämlich, daß es nicht die *eine* Tauftheologie des zweiten Jahrhunderts gibt (und wiederum: nur die mühselige Analyse der Einzelzeugen ist zur Erhebung eines solchen Befunds geeignet). Neben einem gemeinsamen Bestand (Sündennachlaß, Geistmitteilung und — schwächer schon — neue Schöpfung) gibt es den dem einzelnen Autor je besonderen Akzent. Das mag an sich noch ziemlich selbstverständlich sein und für den ausgesprochenen Befund als beweisend nicht viel austragen. Aber da ist das (schon öfter konstatierte) Fehlen paulinischen Gedankengutes, seiner Christus-Taufmystik; Fehlen so radikal, daß die landläufige Auffassung vom Paulinismus als dem einzigen Kanal zwischen Judenchristentum und Kirche aus den Heiden nicht mehr haltbar scheint. Mit welcher Etikettierung man sich behelfen will (etwa „Johannismus" o. ä), ist eine prekäre und auch zweitrangige Angelegenheit gegenüber der grundlegenden Einsicht: gemeinchristliche Tauftheologie muß auf mehreren, selbständigen Strömen in die hellenistische Welt eingeflossen sein („hellenistisches Christentum" als einheitliche Größe ist also eine Fiktion). — Welches Vehikel das paulinische Gut durch das zweite Jahrhundert getragen haben

mag? Seine spätere Renaissance läßt ein solches postulieren. Die orthodoxen Zeugen (auf die allein sich die Untersuchung beschränkt) sind es nicht. Ob es die Häretiker waren und ob Pauli hoher Kurswert bei ihnen zugleich seiner allgemeinen Rezeption — die angesichts der Überlegenheit seiner Theologie doch nur zu natürlich gewesen wäre — abträglich war? Eine Annahme, bei weitem sympathischer, als Ignatius, Irenäus u. a. zu Epigonen zu stempeln, die nicht in den Griff bekommen hätten, was ihnen die Klaue des Löwen bereitgelegt hatte (und letzteres möchte denn der Verf. auch durchaus nicht annehmen). Stenzel

Heggelbacher, O., Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit (Paradosis, 8). gr. 8° (IX u. 196 S.) Freiburg (Schw.) 1953, Universitätsverlag. DM 8.—. — Daß O. Perler die Arbeit des Freiburger Dozenten für Kirchenrecht in die Sammlung Paradosis aufgenommen hat, ist eine Empfehlung, die durchaus gerechtfertigt wird. Die drei Abschnitte des Buches bieten: (I) einen geschichtlichen Überblick über die Beiträge zum Stand der Frage und ihrer Lösung, die Kirchenväter, Scholastik, Reformation und Tridentinum, religionsgeschichtliche Forschung und Kirchenrechtslehre neuerer Zeit geliefert haben; (II) die systematische Behandlung der Taufe als rechtserheblichen sakramentalen Akts im Entstehen, im Gehalt und in den Wirkungen; (III) heilsgeschichtliche Voraussetzungen und Reichweite der kirchlichen Mitgliedschaft. Es hieße sich den Zugang zur Schätzung dieser Studie verbauen, wenn man vorwiegend stofflich neue Ergebnisse erwartete: Väterstudium im allgemeinen und Sakramententheologie im besonderen haben den Großteil der behandelten Themen schon von irgendeiner Seite her angeschnitten. Wichtig aber ist eine Genese der Fragen und Antworten der Frühzeit aus der Sache selbst heraus, unbelastet von den Problemen modern-rechtlichen Denkens; doppelt wertvoll, wenn auf diese Weise ein Beitrag zu der Begründung kirchlicher Rechtsordnung im Kult geliefert wird, denn die Kategorie des Sakramentalen ist der (religions-) geschichtlichen Aufarbeitung der christlichen Frühzeit in erstaunlichem Ausmaß fremd geblieben. Auf die Aktualität jeglichen Beitrages zu den Fragen um kirchliche Gliedschaft hinzuweisen, erübrigt sich. — Angesichts des großen verarbeiteten Stoffes tut es dem Buche wenig Abtrag, daß man hinter einzelne seiner Aussagen ein Fragezeichen setzen kann: die Mehrzahl der Zeugen ist einer Trennung zwischen Taufspender und Abfrager des Taufbekenntnisses wohl kaum günstig (48); die Sinnspitze des vom Katechumenen geforderten Almosengebens auf Disposition zur Reue einengen scheint ebensowenig gerechtfertigt (66); den Kattenbuschschen Optimismus für eine Datierung des altrömischen Symbols (R) an die Wende des 1. zum 2. Jahrhundert, „vielleicht vor sie" (106), dürfte der Verf. heute nur noch mit wenigen teilen; ein Satz wie: „Orthodoxie und Bekenntnis zur Rechtseinheit sind die Voraussetzungen für eine fruchtbare Mitgliedschaft, während die Taufe die bloß gültige Mitgliedschaft verleiht" (133), könnte u. U. mißverständlich sein, weil er eine gängige Terminologie etwas anders zu fassen scheint. Stenzel

Durst, B., O. S. B., Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums (Studia Anselmiana, 32). gr. 8° (VIII u. 197 S.) Rom 1953, Auslieferung für Deutschland: Neresheim, Ulrichsbuchhdlg. DM 8.40. — Die Veröffentlichung des Abtes von Neresheim faßt im wesentlichen in Buchform zusammen, was verschiedenen Orts bereits erschienen war: Paradieseskult und christlicher Kult — De characteribus sacramentalibus — Dreifaches Priestertum — Wie sind die Gläubigen an der Feier der hl. Messe beteiligt? vgl. *diese* Zeitschrift 20—24 (1949) 622; 26 (1951) 621 f. — Damit sind auch schon die großen Vorzüge dieser Darstellung angedeutet: verläßliche, in die Tiefe gehende Theologie, angenehm unpraetentiöse Darbietung, mutig zupackender Einstieg in die Praxis christlicher Frömmigkeit. Sind die Ausführungen schon in ihrer Inhaltlichkeit eine willkommene Ergänzung von Jungmanns genetischer Erklärung der Messe, so ist die Herausgabe in Buchform noch einmal dankenswert, weil die systematische Zusammenfassung (in den drei großen Abschnitten: dogmatische Grundlagen für das Verständnis von Eucharistie und christlichem Priestertum — Eigenart der einzelnen Teile der heutigen römischen Messe — Priestertum des Gottmenschen und die Art der Teilhabe daran) Wiederholungen erübrigt und die Durchsichtigkeit erhöht. Die wichtigste einschlägige

Literatur bis 1952 ist berücksichtigt. Damit ist freilich (für eine Neuauflage) ein Wunsch nicht gegenstandslos: auch das sehr detaillierte Inhaltsverzeichnis ersetzt ein Register nicht! — Ein wenig erstaunt stellt man fest, daß keinerlei Reaktion auf die ausführliche Besprechung, die K. Rahner dem „Dreifachen Priestertum" angedeihen ließ (GeistLeben 20 [1947] 309—312), zu bemerken ist. Auf die wohltuende Schlichtheit der Sprache wurde schon hingewiesen; das hindert nicht, daß man sie sich manchmal etwas präziser wünschte. Ein Beispiel: Eine leicht mißverständliche Formulierung (in Richtung eines nur positiven Gebotes nämlich), wie „da die kirchliche Autorität die Priester beauftragt hat, das eucharistische Opfer stets auch (sic!) im Namen der gesamten Kirche Gott darzubieten, ist die heilige Messe ... stets ein öffentliches Opfer" (177 Anm. 21), würde doch besser vermieden.

Stenzel

Delling, G., Der Gottesdienst im Neuen Testament. gr. 8° (173 S.) Göttingen 1952, Vandenhoeck & Ruprecht. DM 9.80. — Scheidung, Sinngebung, Geistwirkungen, Aufbau, Formeln, Bekenntnis und Hymnus, Das Wort, Gebet, Handlungen, Ämter, Äußerer Rahmen, Gemeinde — ein rundes Dutzend also sehr gewichtiger Kapitel auf 150 Textseiten. Damit ist schon das gesagt, was einem die Lektüre dieses Buches nicht restlos angenehm macht. Einmal die lose Hintereinanderreihung der behandelten Fragenkreise; es wäre viel gewonnen, wenn sie auf dem Hintergrund einer systematischen Theologie des Gottesdienstes im NT transparent gemacht worden wären (ausgehend etwa von einer Analyse der Begriffe latreia, threskeia, leitourgein, sebesthai, ekklesia, synagoge usw.; allein schon der Vorteil einer klaren Abhebung des qualifizierten „technischen" Gottesdienstes vom Gottdienen gesamtchristlichen Lebens wöge schwer!). Zum andern muß dem knappen Raum Tribut gezollt werden: das Bild der Wirklichkeit dürfte nuancierter und in manchem weniger eindeutig sein, als es die oft recht thetisch einhergehende Diktion vermuten läßt. Aber die Vorzüge dieser Veröffentlichung wiegen dies auf. Eine außerordentliche Stoffdichte, die fast alle Probleme anrührt. Ein ausgedehnter Anmerkungsapparat, der jederzeit den Weg zu weiterem Studium dort weist, wo eben nur angedeutet werden konnte. Ein sicheres, Stellung beziehendes Urteil, das nicht zuletzt dadurch zur Auseinandersetzung anregt. Als Darbietung rascher und umfassender Orientierungsmöglichkeit dürfte der bleibende Wert des Buches am besten umschrieben sein. — Einige Kleinigkeiten: die „logike latreia" von Röm 12, 1 als durch „die Gabe der Vernunft" (22) entscheidend qualifiziert zu sehen, ist wohl doch, ungeachtet des Vulgataanklanges, ein platter Rationalismus! Wenn schon die Sache erfordert, daß man an den Erkenntnissen G. van der Leeuws (Phänomenologie der Religion) nicht vorbeigeht, der durchaus nicht das harte Urteil des Verf. (15 u. 22) über den heidnischen Kult teilt, dann sollte man das um so weniger tun, wenn Gefahr besteht, durch falschen Vergleichsansatz die Eigenqualität christlichen Gottesdienstes zu verkürzen. — Im Rückschluß auf liturgisches Formelgut scheint Verf. manchmal etwas optimistisch; die Dreiheit Glaube, Hoffnung, Liebe zum mindesten scheint derartige Folgerungen nicht hinreichend zu begründen.

Stenzel

Reicke, B., Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier (Uppsala Universitets Årsskrift 1951:5 — Acta Universitatis Upsaliensis). gr. 8° (444 S.) Uppsala 1951, Lundequistska — Wiesbaden, Harrassowitz skr. 22.—. — Ein ernstzunehmender Beitrag zu den Versuchen, die altchristliche Mahlfeier in ihrer Eigenart und geschichtlichen Verknüpfung zu erforschen, ist stets den Fachkreisen willkommen und verdient von der ausnahmsweise schwierigen Kompliziertheit des Objektes her auch dann gewürdigt und anerkannt zu werden, wenn ihm Geschlossenheit und Konzentrierung nicht im vollen Maße zukommen. Zweifellos leistete der für dieses Gebiet qualifizierte Gelehrte der Universität Uppsala mit vorliegender Untersuchung einen solchen positiven Beitrag. Mit vorläufiger Zurückstellung der so häufig diskutierten und so wenig gelösten Frage, wie sich in den ersten christlichen Jahrhunderten Eucharistiefeier und Liebesmahl zueinander verhielten, geht er darauf aus, verwandte „Motive" festzustellen bei der Agapenfeier des späteren christlichen Altertums und der christlichen Mahlfeier

der Frühzeit. Die in der Überschrift erwähnten drei Momente: Diakonie = Armenfürsorge; Festfreude; Zelos = „Neigungen zu Begierde, Habgier, Haß, Neid, Eifer, sozialer Unruhe, Anarchie, politischen Intrigen usw., die im Zusammenhang mit der Mahlfeier der Sünder und Irrlehrer gern auftraten" (17), sind nicht nur nachweisbar für die Mahlfeier des frühesten Christentums, sie sind auch zu beobachten in ihrer Herkunft aus dem alttestamentlichen Lebensraum. So wird z. B. deutlich nachgewiesen: Die „christliche Caritas oder Diakonie in der Form einer feierlichen Speisung, zunächst beim Herrenmahl oder auch bei entsprechenden Feierlichkeiten, ist im Grunde von der ‚Diakonie' abhängig, die bei *den israelitischen Jahresfesten* und Bundesmahlzeiten ein *Ausdruck der Festfreude* war" (164). Von dort her sind Diakonie und Festfreude — und letztere keineswegs nur „eine einfache Stimmung, weil die Christen nun einmal so guter Laune sind" (223) — nicht nur als nebeneinanderstehende Merkmale der Agapefeier zu werten; denn es besteht zwischen beiden ein kausaler oder kondizionaler Nexus: Die eschatologisch ausgerichtete Festfreude beim alttestamentlichen Festmahl und beim altchristlichen Liebesmahl umspannt wesentlich eine Armenfürsorge als kultischen Faktor. Die mit „Zelos" bezeichnete Gefahr, die dem liturgischen Mahl nicht nur ständig drohte, sondern auch zeitweise störend in dasselbe eingriff (besonders überzeugend dargestellt in diesbezüglicher Überprüfung der Paulusbriefe, 252—326), liegt in einer Entstellung der eschatologischen Festfreude auf ein allzu materialistisch-präsentisches (vgl. 402) Erleben hin und weiterhin im Mißbrauch der Mahlfeier für Parteiagitation. R. nimmt den Begriff „Agape" als liturgiewissenschaftliche Bezeichnung für solche Fälle, „wo die brüderliche Gemeinschaft bei der christlichen Mahlfeier ausdrücklicher zu Worte kommt, besonders durch eine gesellige Speisung und eine freudige Stimmung" (15); von der geschichtlichen Existenz einer solchen (Gemeinde-) Agape in allgemeiner Form sieht er ab. Geschichtlich nachweisbare Wirklichkeit sind die abgeleiteten Formen: Privatagape mit den Sonderformen: Witwen-, Bekehrungs-, Toten-Agape, und Martyrer-Agape mit der Sonderform der Abschieds-Agape vor dem Tode eines Heiligen. — Wenn auch trotz aller vom Verf. aufgewandten Gründlichkeit und Sachlichkeit kaum von *definitiven* Ergebnissen die Rede sein dürfte, bleibt der wissenschaftliche Wert der Arbeit unbestritten. Die aufgestellten Theorien erscheinen durchaus diskutabel und verdienen ins einzelne gehende Stellungnahme seitens der Wissenschaftler verschiedener Zweige, nicht zuletzt der Bibelexperten. An dieser Stelle seien nur ganz allgemein einige Fragen aufgeworfen, z. B. ob der logische Ansatzpunkt im nichtgeschichtlichen Begriff „Agape" hinreichend begründet ist und ob es nicht angebracht gewesen wäre, den liturgiegeschichtlichen Begriff mehr zu rechtfertigen und ihn weniger als feste Größe in Vergleichen zu verwerten. Ist übrigens die Armenfürsorge als wesentlicher Bestandteil der allgemeinen Agape nicht schon früher behauptet worden? (Vgl. Batiffol, DictThCath I, 1, Sp. 556.) Schilderung und Erklärung der direkt *kirchengeschichtlichen* Elemente nehmen unverhältnismäßig wenig Raum ein gegenüber dem, was aus dem *biblischen* Material zur Erklärung des kirchengeschichtlichen Objektes „Agape" angeführt wird. Eine vorsichtige Verwendung des archäologischen und epigraphischen Materials hätte einen wesentlichen Beitrag zur Abrundung des Gesamteindruckes geleistet.

Röttges

Roth, E., Die Privatbeichte und die Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren. gr. 8° (175 S.) Gütersloh 1952, Bertelsmann. DM 14.20. — Die heute so aktuelle Frage der Privatbeichte im Protestantismus wird hier auf ihrer historischen Grundlage im Denken der Reformatoren zu klären gesucht. Es handelt sich um eine im wesentlichen historische Untersuchung, aus der vom Verf. keine Folgerungen unmittelbar für die Jetztzeit ausdrücklich gezogen werden. Aber es wirkt so das objektive Ergebnis doppelt eindrucksvoll, besonders da auch die inneren Gründe der Lehre der Reformatoren stark herausgearbeitet sind. Behandelt ist zunächst die Lehre *Luthers*, der am stärksten positiv zur Privatbeichte steht. Gegenüber dem Katholizismus aber hebt sein Denken sich deutlichst ab. Die Absolution ist zwar eine „bewirkende" Tat; aber sie ist das letztlich nur, weil sie tut, was schon vor dem Gesamtgeschehen von Gott geschah. Die radikale Sicht der Erbschuld läßt ja keinen echten Weg zu Gott offen. Man kann also nicht die attritio als Vorbereitung ansehen.

Der Mensch kann auch aus sich nicht wissen, wer er ist. Daher wird im Bekehrungsprozeß das Subjekt Mensch durch das Subjekt Gott ersetzt. Es gibt keinen Weg von unten nach oben, sondern nur einen von oben nach unten. Hier aber spielt die Privatbeichte eine wesentliche Rolle. In der Absolution wird der persönliche Zuspruch Gottes hörbar und damit das Vertrauen in der Verzweiflung gestärkt, zu der die Sündenleidenschaften der in sich verdorbenen Natur führen. Notwendig ist daher nicht die Beichte aller Sünden, da das schon wegen der verderbten Natur unmöglich ist. Wesentlich ist auch nicht mehr die Verpflichtung überhaupt noch auch die zum priesterlichen Akt, wenn er auch als Absolution des Bruders und Christen die Regel bleiben soll. Die Schlüssel als Gericht treten ebenfalls zurück, ebenso die Idee vom clavis errans, da dadurch das Vertrauen erschüttert würde. Der Schlüssel ist immer wirksam. Seine Nichtwirksamkeit liegt erst nachträglich beim Sünder. — Bei *Zwingli* (Oecolampad und Bullinger) entsteht die unterschiedliche, also ablehnende Beurteilung der Privatbeichte vor allem aus der anderen Lehre von der Erbsünde, die eine Möglichkeit der Selbsterkenntnis offenläßt und damit auch das private Vollbekenntnis vor Gott, das die Gewissensruhe wiederherstellen kann. Auch tritt aus dem gleichen Grund das Wort hinter dem Geist, der stärker erkennt, zurück und damit auch die Heilsbedeutung des Zeichens. Bei Butzer und *Calvin* ist die Billigung der Privatbeichte gleichfalls wie bei Luther auf die negativere Deutung der Erbschuld wieder zurückgeführt, die sich im Lauf der Zeit mehr der Luthers angeglichen hat. Aber es ist doch die innere Anfechtung weniger als Grund der das Vertrauen bringenden Absolution angesehen; dafür wird der tröstende Charakter stärker hervorgestellt, wodurch die consolatio fratrum mit der Privatbeichte mehr vermischt wird. — Die Arbeit sei auch dem katholischen Dogmatiker sehr empfohlen. Denn sie führt gut in das verschiedene Denken der Reformatoren ein und zeigt, daß der Pietismus mit dieser von Luther noch anerkannten Einrichtung in seiner rein ethnisierenden Lehre nichts mehr anfangen konnte. Die Grundlage der Erbschuld war da bereits zu sehr unterhöhlt. Die Darstellung der katholischen Lehre ist leider, besonders wo es sich um den Gegensatz zu Luther handelt, etwas verzeichnet. So hat etwa das 4. Laterankonzil das Gebot über die jährliche Privatbeichte nicht eingeführt — im Gegenteil, das vielfach bestehende der dreimaligen Jahresbeichte gemildert. Die Notwendigkeit der Beichte schwerer Sünder war altchristlicher Gebrauch und im NT verankert. Es handelt sich also nicht um eine der Gewaltverordnungen der Kirche, der Luther erst die Freiheit gegenübergestellt hat. Für die enge Verbindung der drei Akte (Reue, Beicht, Absolution), die auch in der katholischen Theologie engst verbunden sind, vgl. etwa neuestens die Arbeit von P. Anciaux (Schol 26 [1951] 525f.). Dort ist auch deren innere Bedeutung als von *Gott* angeregte Tat geschichtlich herausgestellt, wozu — entgegen Luthers Ansicht — bereits die echte Attrition gehört. Dadurch wird das Grundanliegen des Verf. nur noch unterstrichen: Es handelt sich bei der Privatbeichte um keine Frage der bloßen Kirchendisziplin, sondern um ein Grundanliegen theologischen Denkens überhaupt, das hier in verschiedener Weise zur Lösung und vor allem zur Deutung kommt.

Weisweiler

Volk, H., Das Sakrament der Ehe. 8° (85 S.) Münster 1952, Regensberg. DM 2.80. — In knapper, klarer Weise wird in diesem Büchlein die Offenbarungslehre über die Ehe als Sakrament des Neuen Testamentes dargelegt. Nach einem Abschnitt über die Bedeutung der Sakramentalität der Ehe überhaupt wird die Gnade besprochen, die dem Ehesakrament charakteristisch ist: Teilnahme am erlösenden Bund Gottes mit den Menschen, den ja die Ehe abbildet. Aus der sakramentalen Gnade gewinnt die Ehe gewisse Bestimmungen, die ihr wohl auch von Natur aus schon eigen, aber durch die Sakramentalität vollendet sind; V. faßt sie unter Liebe, Einheit und Unauflöslichkeit zusammen. Daß es sich da um Bestimmungen handelt, die der Ehe auch auf Grund der Schöpfungsordnung zukommen, aber im Sakrament ihre Vollendung erhalten, zeigt ein eigener Abschnitt. Schließlich weist ein letztes Kapitel darauf hin, daß die Ehe nicht eine Einrichtung ist, die sich selbst verwirklicht, wie „sich ja christlich überhaupt nicht von selbst lebt", sondern immer neu zu erfüllende Aufgabe des Menschen ist. Auf den wenigen Seiten ist alles Wesentliche über dieses bedeutsame Sakrament in ansprechender, wenn auch nicht immer ganz leichter Form

gesagt. Man könnte sich nur denken, daß aus einer eingehenderen Darlegung über das Wesen eines Sakramentes überhaupt der Zugang gerade zur Sakramentalität der Ehe noch deutlicher erschlossen werden könnte. Wir müßten doch wieder mehr zu der Erkenntnis kommen, daß „man unter einem Sakrament" nicht nur „eine äußere Handlung versteht, in welcher und durch welche Christus dem Menschen Gnade verleiht" (12). Außer diesem ursächlichen müßte der symbolhafte Zusammenhang zwischen Handlung und Gnadenwirkung mehr beachtet werden. Dann würde man das sakramentale Symbol selbst als Erkenntnisquelle für die in ihm gespendete Gnade erschließen. Gerade für das Ehesakrament wäre eine Neuweckung des Symbolverständnisses besonders fruchtbar. Semmelroth

Schmaus, M., Katholische Dogmatik Bd. IV/2: Von den Letzten Dingen. 3. u. 4. Aufl. gr. 8° (280 S.) München 1953, Hueber. DM 10.80; geb. DM 12.80. — Auch der Traktat über die *Letzten Dinge* hat nun in der Neuauflage der Dogmatik von Sch. einen eigenen Teilband erhalten. Man konnte das nur wünschen. Hat doch die Eschatologie für das Lebensgefühl der heutigen Menschen eine besondere Bedeutung. Aber auch objektiv kommt ihr gewiß im Ganzen der Theologie eine Rolle zu, die man ihr keineswegs immer gebührend einräumt. Sch. beginnt mit einer geschichtstheologischen Einführung, die die Ausrichtung der Schöpfung auf die unverhüllte Herrschaft Gottes und den Untergang des Diesseitigen als Durchgang dazu darstellt. Dann wird die Eschatologie in ihren allgemeinen Aussagen behandelt: Die Wiederkunft Christi mit ihren Vorzeichen, die Auferstehung der Toten, das allgemeine Gericht und der neue Himmel und die neue Erde. Der zweite Hauptteil zeigt die Eschatologie des einzelnen Menschen: Tod, Einzelgericht, Fegfeuer, Hölle und Himmel. — Der Vorteil, den die früheren Bde. zeigten, bleibt nach unserem Empfinden in diesem Bd. nicht immer nur Vorteil: Die starke Orientierung an der Heiligen Schrift läßt hier die Theo-logie ein wenig zu kurz kommen. Wenn Theologie der Versuch ist, die positiven Aussagen der Offenbarungsquellen gedanklich zu durchleuchten und in ihnen den immanenten, verborgenen Plan aufzudecken, dann ist dieser Bd. weniger als die anderen Theo-logie. Die Bildersprache des Wortes Gottes wird, das muß man zugeben, in der Eschatologie wohl mehr als in anderen Traktaten das Feld beherrschen dürfen, ja müssen. Denn es handelt sich ja um Gegenstände, die in besonders dichtem Geheimnis liegen. Dennoch möchte man meinen, es könnte mehr an Erklärung und Durchleuchtung geschehen. Viele Darlegungen geben dem Studierenden nicht eigentlich das Empfinden, die Dinge in den geistigen Griff bekommen zu haben. — Was ist gemeint, wenn von einer „zitationsweisen" Anwendung eines Bibelwortes gesprochen wird, die sich vom sensus litteralis unterscheidet (59)? Wenn der irdische Leib nur in unvollkommener Weise Leib ist, der eigentliche Leib also der Zukunftsleib ist (87), könnte man auf die Vermutung kommen, die jenseitige Verklärung des Leibes sei seine natürliche Vollendung. Kann man wohl sagen, daß „die Verheißungen erstlich der Gemeinschaft und durch sie den einzelnen Menschen gelten" (115)? Gewiß auch nicht umgekehrt. Ob es nicht richtiger wäre, die Verheißungen an den Menschen ergehen zu sehen, der gleichwesentlich Einzelwesen wie Gemeinschaftswesen ist, also gleichzeitig in beiden Dimensionen betroffen wird? — Was hier an Kritik geäußert wurde, ist als Vergleich zu den früheren Bdn. der Dogmatik von Sch. gemeint, an denen gemessen dieser letzte ein wenig abfällt. Sie soll keineswegs den auch diesem Bd. eigenen Wert schmälern.
Semmelroth

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Aszetik und Mystik

Althaus, P., Gebot und Gesetz. Zum Thema „Gesetz und Evangelium" (Beitr. z. Förd. christl. Theol., 46, 2). gr. 8° (39 S.) Gütersloh 1952, Bertelsmann. DM 3.20. — In dieser Schrift nimmt der Erlanger Theologe zu den beiden umstrittenen Themen „Gesetz und Evangelium" und „tertius usus legis" Stellung. Er sucht die Lösung in der Formulierung: Gebot, Gesetz, Evangelium (8), die sich ihm aus einer heilsgeschichtlichen Schau des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ergibt. Gebot und

Gesetz besagen nach A. *inhaltlich* dasselbe. Aber das *Gebot*, dem Urstande eigen, bedeutet nicht eine Forderung als Vorbedingung zur Erlangung des Heils, sondern unmittelbar dessen Aneignung: Gottes Wille ist das Leben des Menschen. Für den gefallenen, gottabgewandten Menschen wird es zum *Gesetz* und nimmt die Form vieler Verbote an. Der gefallene Mensch, der sein Begehren nie ganz dem Gesetz gemäß ordnen kann, neigt dem Irrtum zu, die Erfüllung des Gesetzes (ohne die totale innere Ausrichtung und Liebe) als Rechtfertigung anzusehen. Das *Evangelium* ist das Ende des Gesetzes, insofern der gnädige Gott uns gegen das Gesetz annimmt. Das Gesetz wird dem Glaubenden somit wieder zum *Gebot*, in dessen partieller Erfüllung er nicht eine Vorbedingung der Rechtfertigung setzt (die volle äußere *und innere* Erfüllung ist uns unmöglich), sondern das Leben vom vergebenden Gott her ergreift. Für A. gibt es darum die Barthsche Formel „Evangelium und Gesetz" nicht, sondern nur „Evangelium und Gebot". Damit hat der Verf. auch schon Stellung bezogen zur Frage des tertius usus legis: er muß ihn, im Sinne Melanchthons genommen, ablehnen. Da aber für A. der Glaube nicht Grundlage der Werke ist, sondern in den Werken lebt, und da der Gott des Evangeliums mit der Bereitschaft anstelle der erfüllenden Tat und mit ein Wenig an Tat als Zeichen dieser Bereitschaft zufrieden ist, können und müssen die biblischen Weisungen eine Hilfe und Direktive sein für die im Heiligen Geiste erfolgende Erkenntnis dessen, was Gott hier und jetzt will. A. steht damit der katholischen Lehre von Gebot und Gesetz näher als Barth, aber ferner als die Vertreter eines tertius usus legis. Fuchs

Althaus, P., Grundriß der Ethik, 2., neubearbeitete Aufl. (Grundrisse zur evangel. Theologie). gr. 8° (175 S.) Gütersloh 1953, Bertelsmann. DM 11.60. — Seinen „Leitsätzen zur Ethik" (1928) ließ A. 1931 einen „Grundriß der Ethik" folgen, den er hier neu vorlegt. Er gesteht selbst, daß die dazwischenliegenden zwanzig Jahre mit ihren unerwarteten Erfahrungen manche neue Einsicht reifen ließen, vor allem im öffentlichen und politischen Leben; so finden wir gerade hier wertvolle Darlegungen. Beachtenswert an diesem Grundriß ist die Klarheit der Grundsätze und ihrer Begründungen. Das Ganze ist von einem hohen Ethos getragen, ohne irgendwie „frömmelnd" zu werden. Dankbar ist die vollständige Notierung der protestantischen Literatur zu erwähnen; die katholische wird nur gelegentlich verzeichnet, wie der Verf. auch eine Auseinandersetzung mit der katholischen Ethik wegen ungenügender Kenntnis derselben bewußt vermeidet (6). — Der allgemeinen Grundlegung folgt in der „Entfaltung" die Darlegung der Grundzüge des christlichen Lebens (Gemeinschaft mit Gott; das Leben; die Gemeinschaft; die Kultur) und des Lebens in den Ordnungen (die Geschlechter; Volk und Rasse; Staat und Politik; die Gesellschaft; die Kirche). — Wie in der Schrift „Gebot und Gesetz", erscheint auch hier das rechte christliche Verhalten als reiner Gehorsam, nicht als Verwirklichung von Werten (18 f.), Entwicklung zu einem Ideal (21). Das Gewissen ist das von Gott geschaffene Organ, in dem der Mensch den Ruf Gottes vernimmt. A. steht fern jedem Schwärmertum: auch die Natur (mit ihrer Geschichte) und die Aussagen der Bibel sind zu befragen nach dem Willen Gottes. Aber A.s protestantischer Naturbegriff ist so, daß auch die Sünde „natürlich" ist; und so hat das Naturrecht doch keine eigentlich kritische Funktion (37 131). Auch die Bibel bietet keine absoluten Gesetze für den Christen; übrigens bemerkt A. recht gut, daß der Dekalog als historische Wirklichkeit nur für Israel gegeben war (38 f.). Natur und Bibel sind nur Helfer in der Findung des göttlichen Willens; gemeinsam mit dem wirkenden Heiligen Geist lassen sie den hier und jetzt fordernden Gotteswillen erkennen (40). Das ist so zu verstehen, daß die verschiedenen „Gesetze" und „Ordnungen" keine absolute („gesetzliche") Geltung haben; darum kann A. auch in meisterhafter Weise den Sinn der Gesetze und Ordnungen darlegen, ohne sich zu scheuen, unter Umständen ein Verhalten, daß ihnen widerspricht, zu rechtfertigen; er hält es für möglich, daß das Gewissen im Heiligen Geiste unter Umständen die Möglichkeit eines gegenteiligen Verhaltens erkennt; so beispielsweise in der Frage der Schwangerschaftsunterbrechung bei medizinischer oder ethischer (nicht aber sozialer oder eugenischer) Indikation (73 f.) und in der Frage der Geburtenkontrolle (118); er hält Kompromisse als Teilhabe am Unrecht und gegen die Ordnungen für notwendig und berechtigt (61 145). — Es sei besonders auf manche vorzügliche Dar-

legungen über christliches Leben in den verschiedenen Lebensbereichen und in den Ordnungen hingewiesen; was gesagt wird über Ehe, Liebe und Geschlechtlichkeit, über Gemeinschaft, Staat und Politik und vieles andere, ist vielfach sehr klug abgewogen und tief erfaßt. Trotz mancher Abstriche, die wir machen werden, lesen wir diesen Grundriß einer Ethik mit Freude und Gewinn. Fuchs

Birngruber, S., Laienmoral, Aufstieg zum Göttlichen. 8° (450 S.) Graz-Wien 1953, Styria. DM 11.70. — Der Verf. läßt hier seiner Laiendogmatik „Das Göttliche im Menschen" eine Laienmoral folgen. Sein Versuch scheint uns geglückt zu sein. Im Vergleich zu Tillmanns Laienmoral „Der Meister ruft" geht B. unmittelbarer an die Probleme des Lebens heran. Das Niveau — welches sollte man bei einer Laienmoral wählen? — ist möglicherweise durch die Tätigkeit des Verf.s unter den Schülern der höheren Schule mitbestimmt worden. Einem Abschnitt allgemeine Moral „Der Mensch in seinem Sein und Handeln", in den verschiedenartige Fragenbereiche mit eingearbeitet sind (z. B. die Sakramente, die acht Seligkeiten, die Gaben des Heiligen Geistes), folgen sechs weitere Abschnitte über Gott, Gemeinschaft, Leib und Leben, Geschlechtlichkeit und Ehe, die materielle Welt, die Wahrheit. Ein Register erschließt dem suchenden Leser das Werk. Erfreulich ist, daß der Verf. nicht nur eine Normenethik bietet, sondern auch den Sinn zu erschließen und zu rechter sittlicher Wertung zu führen sucht. Der Abschnitt über Ehe und Geschlechtlichkeit scheint besonders gut durchgeführt; auch sonst einzelne Teile, beispielsweise die Fragen um Aberglauben, Okkultismus u. dgl. m. An einigen wenigen Stellen hätten wir Fragen zu stellen. Fuchs

Lottin, O., O. S. B., Les vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus? La réponse des théologiens de Pierre Abélard à saint Thomas d'Aquin: RechThAncMéd 20 (1953) 1—39. — Es ist interessant, zu sehen, wie sehr die *übernatürliche* Wirklichkeit des Menschen die Theologen des 12./13. Jahrhunderts daran hinderte, den *Menschen* im Christen ganz ernst zu nehmen. Der Verf. zeigt dies am grundlegenden Problem der natürlich guten menschlichen Handlung. Wie kann man *gut* nennen, was nicht durch den Glauben und die Gnade auf Gott als das übernatürliche und einzige Ziel des Menschen ausgerichtet ist? Die schüchternen Versuche des Petrus Lombardus und des Petrus von Poitiers, in der Vernunftgemäßheit einer Handlung einen sittlichen Wert zu erkennen, machten nicht Schule. Und selbst als Albert der Große den Werken der Ungläubigen einen gewissen Wert zugestehen wollte, zog Bonaventura die Lösung durch die Theorie der indifferenten Handlungen vor. L. kann deutlich zeigen, daß Thomas von Aquin als erster den Bereich des natürlich Guten innerhalb der Sittlichkeit des Christen ohne Reserve zu wahren weiß. Auch wenn eine Handlung des Menschen nicht die Voraussetzungen des übernatürlichen Verdienstes mitbringt, so ist sie doch nicht notwendig sittlich schlecht; da eine Handlung aber in concreto nicht indifferent sein kann, muß es also auch ein sittlich *Gutes* geben können, das nicht gleichzeitig übernatürlich verdienstvoll ist. Empfand der Lombarde die Schwierigkeit, daß der *Glaube* den Willen zu seinem (übernatürlichen) Ziel leiten müsse, so antwortet Thomas, daß innerhalb des natürlichen Bereiches die Vernunft die Führung auch im Christen behalte. Auch dem Problem der Handlungen der Ungläubigen, die mangels des Glaubens das übernatürliche Ziel nicht anstreben können, kommt er durch die Unterscheidung der sittlichen Güte und des übernatürlichen Verdienstes nahe: die natürlich guten Handlungen der Ungläubigen „gefallen Gott". Selbst die Definition der Tugend macht ihm keine Schwierigkeit: das „optimum" in der aristotelischen Definition „dispositio perfecti ad optimum" ist nicht das höchste Gut, sondern die Vollendung im je eigenen Bereich: und so gibt es eine echte „politische" *Tugend*. Fuchs

Snoeck, A., S. J., Fécondation inhibée et Morale catholique: NouvRevTh 1953, 690—702. — Ders., Morale catholique et devoir de fécondité: ebd. 897—911. — Die beiden Aufsätze bilden eine Einheit. Im ersten wird gezeigt, daß die Verwendung von „Hesperidin" als sterilisierender Droge von der kirchlichen Verurteilung jeglichen neomalthusianischen Verhaltens betroffen ist. Uns interessiert vor allem der zweite Aufsatz, der der eigentlichen Begründung der Unerlaubtheit des sogen.

Ehemißbrauchs in jeder Form nachgeht. Verf. stellt fest, daß die Darlegungen und Entscheidungen der Kirche und der Theologen in dieser Frage alle einer bestimmten Grundkonzeption entspringen. Wir halten diese Feststellung für wichtig (wenn auch neuere Versuche, von der ehelichen Begegnung als einem Akt der Einheit und Liebe aus zu begründen, damit nicht in Frage gestellt werden sollen). Das eine Grundprinzip ist nach dem Verf. nicht die Liebe oder die Selbstbeherrschung oder die Verwerfung des reinen Lustprinzips, auch nicht die absolute Verpflichtung zur Zeugung oder die absolute Zusammengehörigkeit von ehelicher Gemeinschaft und Zeugung, sondern die Unverletzlichkeit des natürlichen (physiologischen) Prozesses der Zeugung (worunter der Verf. offensichtlich, wenn auch unausgesprochen, sowohl den von den Menschen zu setzenden Akt wie auch den anschließenden Naturprozeß versteht). In der Verletzung dieses Prinzips sieht S. einen schweren Angriff auf das Gut des menschlichen Lebens (womit er sehr thomasisch formuliert — ohne gleichzeitig einer überholten Biologie zu huldigen). Wenn dieses Prinzip nach S. nicht die Zusammengehörigkeit von ehelicher Gemeinschaft und Zeugung aussagen soll, so bezieht sich das auf *faktische* Zeugung. — Es wird Gewicht darauf gelegt, daß das Prinzip den *freiwilligen* Beginn des Naturprozesses voraussetzt, so daß bei Vergewaltigung etwas anderes gelten würde. Vielleicht müßte in Zukunft die Bedingung der Freiheit genauer begründet werden, da inzwischen von beachtlicher Seite der Eingriff auch in den *unfrei* begonnenen Naturprozeß (Vergewaltigung) als ein unberechtigter Eingriff in die Natur bezeichnet worden ist (Lexikon des katholischen Lebens, herausgegeben von Erzbischof Dr. W. Rauch, Freiburg [1952], Herder, Art. Vergewaltigung). — Um die Stellungnahme zur *Zeitwahl* in der Ehe als einer *nicht* neo-malthusianischen Praxis der Geburtenregelung zu erklären, wäre es vielleicht gut gewesen, neben dem vom Verf. aufgestellten Prinzip des richtigen sexuellen Verhaltens das andere der richtigen *Eheführung* zu unterscheiden, das es verbietet, von der gelebten (!) Ehe die Zeugung von Nachkommenschaft (ohne entsprechend wichtigen Grund) auszuschließen, sei es auch auf Wegen, die, wie die Zeitwahl, das erste Prinzip unverletzt lassen. — Mit Recht vertritt S. die Auffassung, daß ein eindeutiger Beweis aus Gen 38, 8 (Onan) kaum möglich ist; ebenso daß ein eindeutiges Traditionsargument kaum zu führen ist (allerdings wäre neben den sexualethischen Grundprinzipien und der Verwerfung der venena sterilitatis und der Sodomie auch der wiederholte Hinweis der Vergangenheit auf die Genesisstelle, und zwar im Sinne von Onanismus, zu berücksichtigen). Fuchs

Rahner, K., S. J., Zur Theologie der Entsagung: Orientierung, 15. Dezember 1953, 252—255. — Hirschmann, H., S. J., Die evangelischen Räte im Weltstand des Christen: GeistLeben 26 (1953) 201—206. — *Rahner* wagt sich hier — nach einem früheren Beitrag „Passion und Aszese" in GeistLeben 22 (1949) 15—36 — erfreulicherweise an eine tiefere theologische Begründung der christlichen Entsagung in der Form der evangelischen Räte. Es ist wesentlich, zu beachten, daß es ihm nicht um Entsagung überhaupt, sondern um Entsagung als christliche Lebensform, als Stand, geht. Entsagung ist ihm so „kein Datum und Erfordernis der ‚lex naturalis'"; sie „kann nicht adäquat und in ihrem eigentlichen Wesen überhaupt nicht aus einer natürlichen Ethik heraus erklärt werden", etwa als Mittel zur Wahrung der Harmonie im Menschen. In einer „rein natürlichen Ordnung" wäre nach ihm die freie Wahl des Lebensstandes der Entsagung unberechtigt und Zeichen einer Verdächtigung natürlicher Werte. Die Wahl des Standes der Entsagung ist nach R. *erlaubt nur* auf Grund eines (allgemeinen und individuellen) göttlichen Anrufes. Aber warum hat Christus das Beispiel der Entsagung und die Erlaubnis dazu gegeben? Die *positive Begründung* ist nach R. diese: Die übernatürliche Liebe zu Gott (wie er in sich ist) ist transzendent und eschatologisch. Als solche bejaht sie zwar auch die Welt, ist kosmisch; aber die kosmische Liebe *repräsentiert* nicht ihren transzendent-eschatologischen Charakter; das tut nur die entsagende Liebe, die „glaubend in Hoffnung ausgreifende Liebe". In der *Kirche,* die die eschatologische Gegenwart des Heiles nicht nur sakramental, sondern auch existentiell-sittlich greifbar machen soll, sind der Stand der entsagenden und der kosmischen Liebe gleichermaßen notwendig und erklären einander. Nur aus diesem Grunde und weil als Folge davon der im Stande der Entsagung Lebende neuartig zur Liebe aufgerufen ist, ist für R. dieser

Stand „an sich" der bessere (Denz. 980), nicht unmittelbar als (ohnehin weitgehend fragliches) Mittel zur größeren Vollkommenheit („an sich" und doch nur für wenige?). — R. hat eine drängende Frage aufgegriffen und sehr viel Wertvolles zu ihrer Lösung beigetragen. Ob aber nur so die Berechtigung der evangelischen Räte begründet werden kann? Läßt sie sich nicht auch durchaus begründen von der Sorge um die Wahrung der Harmonie in der Spannung des gefallenen Menschen her (wie ihn auch der Philosoph trotz der unsichtbar wirkenden Gnade kennt)? Gab es nicht darum auch schon vor Christus, wenn auch im Dienste des Kultes, einen Stand der Entsagung? Hat ein solcher nicht neben dem Individualsinn auch *als Stand* die Bedeutung eines Leuchtturmes für die ganze Menschheit? Und wäre er darum nicht auch naturrechtlich (sogen. sekundäres Naturrecht) ohne offenbarenden Anruf Gottes erlaubt? — Von einer möglichen „rein natürlichen Ordnung" wissen wir nicht viel. Ist es so sicher, daß in ihr so wenig Spannung bestehen muß, daß eine Konkurrenz der verschieden hohen Werte ausgeschlossen und damit die Wahl der Entsagung sinnlos ist? — Allerdings ließe sich die Konkurrenzlosigkeit für den Urstand des Paradieses behaupten. Aber müßte in ihm der Verzicht auf die Ehe z. B. als ein Unding und ein dem Willen Gottes Widersprechendes angesehen werden? Oder darf man nicht eine Freiheit in der Wahl dieser oder jener Werte annehmen — ohne daß damit eine Verdächtigung des übergangenen Wertes gegeben und die Entsagung als das Höhere anerkannt wäre? — Wir haben den Beitrag von *Hirschmann* angeführt, weil auch er u. a. zu der in Frage gestellten These R.s Stellung nimmt. Denn H. sieht die evangelischen Räte gerade unter der Rücksicht der zu erringenden Freiheit gegenüber Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens (1 Jo 2, 16), der Freiheit gegenüber den „haptisch-retentiven", den „erotisch-libidinösen" und den „aggressiven" (Schultz-Hencke) Tendenzen des *erbsündlichen* Menschen. Er ist der Auffassung, daß jeder Christ, auch wenn er nicht den Stand der evangelischen Räte ergreift, ganz wesentlich gehalten ist — und zwar aus der angeführten Begründung heraus —, im Geiste der evangelischen Räte zu leben und Entsagung zu üben: wozu er ja getauft ist. Allerdings scheint R. diese Aufgabe des Christen, wenn auch mit anderer Begründung, zugeben zu wollen. — Unter der Rücksicht der Spannung des erbsündlichen Menschen dürfte wohl auch *unmittelbar* das „an sich besser" des Tridentinums seine Geltung haben, natürlich konkret nur für den, der zu diesem „an sich Höheren" befähigt und berufen ist. Ein „per se" besagt begrifflich durchaus nicht, daß es so bei den meisten Menschen sein muß. Mir scheint die Frage auch in der Lösung R.s wiederzukehren. — Wenn wir die *Ausschließlichkeit* der Lösung R.s (und nur sie) angezweifelt haben, so bleibt der hohe Wert seiner positiven Darlegungen ungeschmälert bestehen; er hat in einer Frage, wenn auch nur kurz und thesenartig, weitergeführt, die noch mancher Arbeit bedarf. Fuchs

Dirks, W., Die Antwort der Mönche. 8° (238 S.). Frankfurt 1952, Verlag der Frankfurter Hefte. DM 10.80. — Das Buch des bekannten Mitherausgebers der „Frankfurter Hefte" hat gleich nach seinem Erscheinen Aufsehen erregt. Nicht weil es an Veröffentlichungen zum Thema „Mönchtum" fehlte! Auch nicht deshalb, weil es ein verheirateter Laie ist, der sich zu Worte meldet. Sondern wegen der ganz unerwarteten Weise, in der D. das Thema angeht. Gewiß, es wird in dem Buch von vier Haupttypen des katholischen Mönchtums (Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten) gehandelt. Aber im Vorwort — das für das Verständnis des Ganzen unerläßlich ist — wird ausdrücklich gesagt, daß die Mönchsgeschichte nur „Beweismittel" ist. Es geht letztlich um eine viel umfassendere Einsicht, als es die Rekonstruktion wesentlicher Abschnitte der Geschichte des Mönchtums ist. Es geht um die Erkenntnis von Gottes Wirken in der Geschichte und um das uns aufgetragene Wirken in der Geschichte. Die Einsicht in die Aktualität des Anliegens der großen Gründer in ihrer jeweiligen geschichtlichen Situation soll uns Heutigen helfen, unsere Weise zu verstehen, wie wir die Weltgeschichte richtig geschehen zu lassen haben. Ausschlaggebend ist dabei das vorausgesetzte Verständnis von Geschichte im allgemeinen und Heilsgeschichte im besonderen. Dieser Frage sind die ersten hundert Seiten gewidmet. Hier geht D. zum Teil neue Wege. Es geht vor allem um das, was er in dem Abschnitt „Die Antwort der Kirche" (81—106) ausführt. Ausgehend von einer dreifachen Sicht der Kirche (Kirche als hierarchische Institution — Kirche als Gemeinschaft aller Gläubigen — Kirche als Gemeinschaft und Geschichte des Heils

in der Welt), postuliert er eine Revision des üblichen Redens von „Geschichte". Statt den Dualismus von Profangeschichte und Kirchengeschichte aufrechtzuerhalten, habe man sich daran zu erinnern, daß es, zumal seit der Menschwerdung des Logos, nur noch die eine Heils- und Unheilsgeschichte gibt. „Wir müssen gegen alle Versuche der Spiritualisten rechts und der Säkularisten links an der Einheit der Geschichte festhalten" (87). In dieser einen Geschichte gilt, vom Thema des Buches her, eine doppelte Frage: 1. Was hat Gott mit dem, was allen Mönchen *gemeinsam* ist, für die Geschichte gemeint (41—80)? 2. Was hat er mit dem *besonderen* Dienst eben der Benediktiner, Franziskaner usw. gemeint (107—208)? Die Antwort auf die erste Frage ist aus der Besinnung auf die beiden Wesenselemente mönchischen Lebens, das Gemeinsame Leben und die drei Gelübde, gegeben, wobei dem Verf. manche gute Formulierung zur Sinndeutung dieser, vielen Heutigen so fremden Realitäten gelingt. Das Besondere der Mission der vier Orden drückt sich in den Überschriften aus: „Benedikt und das Schwert", „Franziskus und das Geld", Dominikus und der Geist", Ignatius und die Freiheit". Aus der vertieften Sicht ihrer einstigen Sendung kann Verf. es wagen, die Frage zu beantworten: „Was werden sie morgen tun?" Die Antwort heißt: „Die Benediktiner und der Friede", „Die Franziskaner und der Mut", „Die Dominikaner und die Wahrheit", „Die Jesuiten und die Mündigkeit". Es sind eigentlich keine „Prognosen", sondern eher Aufträge unserer Zeit an diese Orden. Aber sie zeigen, wie wenig für D. diese Orden bloß „geschichtliche" Erscheinungen sind. — Diese knappe Inhaltsangabe läßt den Reichtum und die Ursprünglichkeit der Gedanken, die dieses Buch enthält, ahnen. Es wird manchen Leser, der das Mönchtum mehr oder minder bewußt im Lichte von Luthers bitterer Schrift „De votis monachorum" gesehen hatte, zur Revision seiner Auffassungen führen. Aber auch die Mönche selbst werden in ihm einen heilsamen Spiegel finden, sich selbst prüfend zu betrachten. Denn es ist ein „kritisches" Buch, aber seine Kritik will aufbauen, nicht zerstören. Auch der Theologe, näherhin der Geschichtstheologe, wird das Buch mit reicher Frucht lesen — auch wenn er sich nicht mit jeder These einverstanden erklären wird. Wenigstens möchte uns scheinen, daß D. in dem, was er über Abgrenzung von „Räten und Rufen" (63—67), sodann über den dreifachen Kirchenbegriff (83—85) und das darauf gründende Verhältnis von Profan- und Heilsgeschichte (85—90) ausführt, mit Widerspruch rechnen muß. Aber Widerspruch gibt es nur da, wo das Gespräch in Fluß gekommen ist. Liegt darin nicht auch schon ein Verdienst, dem Dank gebührt? Bacht

Radhakrishnan, S., Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religionen und westliches Denken („Eastern and Western Thought", übers. von F. Thierfelder). gr. 8° (416 S.). Darmstadt 1952, Holle. DM 26.—. — R., ehemals Professor der Philosophie und Vergleichenden Religionsgeschichte in Indien und England, jetzt Vizepräsident der Indischen Republik, geht im Vorwort seines Buches von der Einsicht aus, daß die Welt sich als ein Ganzes begriffen hat. Aber die physische und wirtschaftliche Einheit genügt nicht. Ihr muß sich die seelische und geistige Einheit beigesellen. Er glaubt, daß sich dazu einige Grunderkenntnisse des Hinduismus und Buddhismus besonders eignen. Den Weg der Einheit sieht er in der mystischen Überlieferung, jenseits nicht nur aller Rassenkonflikte und nationalen Streitigkeiten, sondern aller Bekenntnisgruppen mit ihren dogmatischen Verengungen. — Die 9 Abhandlungen, die sich teilweise überschneiden, sind überschrieben: Die ungeborene Seele der Welt; Das höchste Ideal: das Weltbild der Hindus; Mystik und Ethik im Hindudenken; Indien und westliches religiöses Denken: Griechenland, Christentum I, II; Griechenland, Palästina und Indien; Die Begegnung der Religionen; Die individuelle und die soziale Ordnung im Hinduismus. — Ohne Zweifel gelingt es R., auf manche Seiten des Hinduismus, wie etwa auf die Lehre von der Maya oder das Klassensystem, ein neues Licht zu werfen. Beistimmen wird man dem Verf. auch in vielen seiner kritischen Bemerkungen über die westliche Zivilisation und in seinem Verdammungsurteil über einen engherzigen und selbstsüchtigen Nationalismus sowie über viele Erscheinungen westlichen Christentums, die letztlich im Abfall vom Christentum ihre Ursache haben. Man wird es auch verstehen, daß er beim Vergleich von Christentum und Hinduismus das Gemeinsame hervorzukehren sucht. Zu weit aber geht er, wenn er das mystische Element im Christentum, dazu noch in hinduistischer Weise verstanden, aus indischen Quellen herleitet. — R. scheidet scharf

zwischen dem mystischen Element der Religionen und ihren Bekenntnissen, Riten und Organisationen. Nur das mystische Element besitzt für ihn allgemeine und absolute Gültigkeit. Alles andere, auch die in Bekenntnisse gefaßten Lehren, sind nur zeit- und herkunftsbedingte Hilfsmittel zur Innewerdung des Göttlichen. Da die begriffliche Sphäre nur Symbolwert besitzt, erübrigt sich die Wahrheitsfrage der Lehren. Jeglicher Dogmatismus, der hier zwischen Wahr und Falsch einen unaufhebbaren Gegensatz sieht, ist verwerflich. Diesen Standpunkt gewinnt R. sowohl von Shankara wie von der liberalen protestantischen Theologie her. Er läßt ihn nicht zu einer sachgemäßen Beurteilung des Christentums und der Katholischen Kirche kommen. Christus wird in seiner eigentlichen Sendung mißverstanden und religionsgeschichtlich „aufgelöst". — Die geistige Integration der Welt kann nach R. nicht durch Besinnung auf ein gemeinsames Objekt, sondern nur durch eine gemeinsame mystische Erfahrung des ewigen, universalen und göttlichen Selbst gefunden werden. Was R. dabei im Anschluß an Shankara über das Verhältnis von Ich und ewigem Selbst, vom unpersönlichen Absoluten und dem persönlichen Gott sowie von Gott und der Schöpfung sagt, kann jedoch nicht in ein widerspruchloses Gefüge gebracht werden. R. überspringt bei seiner Reduktion des phänomenalen Bereiches auf das Metaphysische den metaphysischen, substantiellen Kern des endlichen Ich, um sogleich, ohne diese zweite Stufe, zum ewigen Selbst vorzudringen. In diesem Lichte sieht R. auch die christliche Mystik. Die großen Mystiker des Mittelalters, mit Einschluß der sogenannten deutschen und der spanischen Mystiker, stehen (wie die Studie Denifles „Die Deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts" — mit einigen Einschränkungen bezüglich Eckeharts — zeigt) ganz auf dem Boden des katholischen Glaubens. Entweder besteht also die von R. behauptete Einheit der mystischen Erfahrung nicht oder (was wahrscheinlicher ist) man kann aus mystischen Erfahrungen allein kein metaphysisches oder philosophisches System und kein begrifflich formuliertes „Glaubensbekenntnis" ableiten, auch nicht das von der Einheit der mystischen Erfahrung und der Relativität aller begrifflich formulierten Lehren und Bekenntnisse.

Brugger

Kologrivof, I., Essai sur la sainteté en Russie. 8° (447 S.) Brügge 1953, Beyaert. Fr. 185.—. — Es handelt sich um eine erweiterte Ausgabe von Vorlesungen über russische Heilige, die der Verf. als Professor des Päpstlichen Orientalischen Instituts in Rom gehalten hat. Fünf Kapitel daraus sind auch schon deutsch erschienen (GeistLeben 23 [1950] 23 ff. 95 ff. 195 ff. 366 ff. 425 ff.). Nach einer Einleitung über die psychologischen Eigenschaften des russischen Menschen im allgemeinen geht K. auf die russische Hagiographie und ihre Quellen ein. Die wichtigsten Werke dieses vielfach unbekannten und schwer zugänglichen Gebietes werden aufgeführt und kurz charakterisiert. Es folgt nun die historisch-kritische Darstellung zahlreicher Einzelpersönlichkeiten, die in der Russischen Kirche als Heilige verehrt werden, angefangen von Boris und Gleb aus dem 11. Jahrh. bis zum Einsiedlermönch Serafim von Sárow (1759—1833). Sie werden im Rahmen ihrer Umwelt geschildert, so daß gleichzeitig große Teile der russischen Kirchengeschichte vor uns abrollen. Mit besonderem Interesse liest man die Ausführungen über das Kiewer Höhlenkloster, über die verschiedenen Richtungen innerhalb der russischen Frömmigkeit, über „Moskau als drittes Rom", über die verschiedenen Sekten und Häresien, über die Missionierung Sibiriens, über die große Auseinandersetzung bezüglich des weltlichen Kloster-Besitzes, über die „Narren in Christus", über die merkwürdigerweise sehr wenig zahlreichen heiligen Frauen, über die Starzen der Optina-Einsiedelei u. a. — Die Stärke des Buches, die Erschließung der besten russisch-orthodoxen Arbeiten über den Gegenstand, erweist sich aber in gewisser Beziehung auch als eine Schwäche: bei allzugroßer Abhängigkeit von den Vorlagen fehlt eine katholische Stellungnahme. Kann man über religiöse Persönlichkeiten, die zum allergrößten Teil in Trennung von der wahren Kirche lebten, genau so schreiben, als ob sie deren Glieder wären? Fehlt ihnen trotz allem nicht doch noch etwas Wesentliches zur vollen Heiligkeit? Und weiter: Ist hier von einer typisch orthodoxen Vollkommenheit die Rede oder von einer im Grunde katholischen, von „goldhaltigen Bruchstücken", die trotz ihrer Trennung vom Felsen Petri „auch noch Gold enthalten" (Pius XI.)? Ein klares Wort hierüber wäre sehr erwünscht gewesen.

Falk

Der hl. Augustinus und der Bereich des Petrus Lombardus

Von Artur Michael Landgraf

Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man heute noch den Beweis dafür antreten, daß das theologische Denken der Frühscholastik in entscheidender Weise durch den hl. Augustinus geprägt worden ist, und daß das theologische Erbe, das aus der Vorzeit in die Frühscholastik einmündete, seine Hauptquelle beim hl. Augustinus hatte. Wo also sich unsere Theologie aufmachte, das Gebäude aufzuführen, das bei Thomas von Aquin und Bonaventura sich schon zum herrlichen Dom wölben sollte, baute sie auf augustinischem Fundament. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob jede theologische Aufstellung und Untersuchung von Augustinus her sich auf den Weg gemacht hätte.

Nicht einmal die Sentenzensammlungen brachten ausschließlich augustinisches Gut. Wir haben ein solches Werk im Cod. British Museum Royal 11 B XIV. Sein Anfang lautet: [Rubrik] Incipit liber de sententiis scantorum (!) patrum. — Queris, quid faciendum sit de corpore Domini, quod supermanserit, si non est populus, qui sumere possit. — Clemens papa Iacobo fratri Domini . . .[1]. Es bringt wohl Augustinustexte, aber außer der eben vermerkten Sentenz führt es noch andere aus Hieronymus oder Ambrosius, und zwar ausgiebig an, neben denen auch Gregor der Große, Origenes, von den Späteren Isidor von Sevilla und Beda oder auch die Päpste Melchiades[2], Anastasius[3] und aus der allernächsten Zeit Alexander papa (omnibus octodoxis [!])[4] auftreten. Eine frühere, bereits irgendwie systematisch geordnete Sentenzensammlung, die im Cod. Nr. 18 der Bibliothek von Vitry le François, im Cod. Laud. misc. 514 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford (11. Jahrh.) und im Cod. Paris. Nat. lat. 16528 erhalten ist, beruft sich wohl auf Augustinus, aber z. B. auch auf Cassiodorus, Hieronymus und daneben z. B. auch auf Beda. Selbst die Sentenzen des Magisters A, in denen man Seite auf Seite Augustinus wiedergegeben findet, verzichten im gegebenen Fall nicht auf Zitate aus anderen Autoren[5].

Der Sachverhalt liegt vielmehr so, daß viele und entscheidende Gedankengänge der damaligen Theologie, die gewissermaßen zur Selbstverständlichkeit gehörten, so daß man nicht mehr daran dachte,

[1] Fol. 105. [2] Fol. 109^{v}. [3] Fol. 108^{v}. [4] Fol. 106.
[5] Man vgl. Cod. Vat. lat. 4361.

sie auf ihre Richtigkeit nachzuprüfen, rein augustinischer Herkunft waren. Wie sehr dies z. B. für das Lebenswerk des Hugo von St. Viktor gilt, der eine alle Glaubenslehren umfassende Theologie geschrieben hat, ist in jüngster Zeit wieder besonders eindrucksvoll durch L. Ott[6] herausgestellt worden. J. de Ghellinck[7], H. Weisweiler[8] und wieder L. Ott[9] haben darüber hinaus dargetan, wie bei der Quellenvermittlung für Hugo der Kanonist Ivo von Chartres eine entscheidende Rolle gespielt hat. Es wäre nun eine Aufgabe, die von der Forschung noch zu erledigen ist, festzustellen, wie und wann die einzelnen Väter und auch spätere Autoren in die Theologie und insbesondere in die Scholastik gekommen sind. Fällt es doch z. B. auf, daß Origenes im Paulinenkommentar des Sedulius Scottus[10] häufig zitiert wird, wobei man sich des Eindruckes nicht erwehren kann, als ob die Quelle in einer Katene zu suchen sei. Es gibt eine ganze Reihe von Paulinenkommentaren, die ausschließlich Augustinusexzerpte enthalten[11]. Wir haben aber auch einen Kommentar, der übrigens bereits voll ausgeprägt die Sic-et-Non-Methode handhabt, der aber auf Gregorius Magnus fußt, unter dessen Werken er denn auch gedruckt worden ist[12].

Bekanntlich ist das in der Frühscholastik so umstrittene Axiom Verbum assumpsit carnem mediante anima nichts anderes als eine Umbildung des augustinischen Verbum autem particeps carnis effectum est rationali anima mediante[13]. Die andere Augustinussentenz: Verum etiam, ut ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati cuncta aequaliter subiacent; sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse nec esse oportuisse[14], hat wiederum Anlaß zu vielem Forschen gegeben. Hier haben wir denn das Beispiel von zwei Aussprüchen des großen Kirchenvaters, die demütig entgegengenommen worden sind und bei denen man sich um eine Erfassung des Sinnes bemüht hat, nicht vielleicht

[6] Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter. DivThom(Fr) (1949) 180-200, 293-332.

[7] Le mouvement théologique du XII^e siècle, sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes [2], Brügge-Brüssel-Paris 1948, 60, 328, 469 f.

[8] Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis: Schol 20-24 (1949) 76-86, 233-240, 250f.

[9] Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, a.a.O. 310-323.

[10] Cod. Bamberg. Bibl. 127.

[11] Man vgl. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über iustitia Dei (Rom 1, 17) und iustificatio, Mainz 1905, 22-25. — Ferner Bamberg, Staatliche Bibliothek, Cod. Bibl. 126.

[12] PL 79, 659-678. — An Handschriften vgl. man Cod. Vat. Palat. lat. 483 (unvollständig); Cod. Paris. Nat. lat. 2384; Wien, Nationalbibliothek, Cod. lat. 2206.

[13] Epistola 140 (al. 120) (CSEL 44, 163 — PL 33, 542).

[14] De Trinitate, lib. 13 c. 10 n. 13 (PL 42, 1024).

auf dem Weg, den man heute in kritischer Untersuchung der augustinischen Theologie einschlagen würde, sondern dadurch, daß man die Wahrheitsmöglichkeiten des damit aufgeworfenen Problems selber untersuchte. Ohne Zweifel ging dabei das Interesse spontan weniger um das, was wohl der authentische Gedanke des hl. Augustinus war, als um das, was in sich wahr und falsch sei. Eine ähnliche Erfahrung macht man auch bei der ebenfalls durch Augustinus in Fluß gebrachten Diskussion des Problems, welche eigentlich die Gewalt hinsichtlich der Sakramente sei, die Christus seinen Jüngern zwar hätte geben können, aber nicht gegeben hat.

Damit ist das Kapitel der Augustinusexegese der Frühscholastik selber berührt. Wir haben aus dieser Frühzeit der Theologie Kommentare zur Hl. Schrift, und aus diesen interessieren die systematische Theologie vor allem die Kommentare zu den Paulusbriefen. Wir haben ferner auch Kommentare zu den Paulinenkommentaren eines Gilbert Porreta und eines Petrus Lombardus. All dies schöpft entscheidend aus den Werken des hl. Augustinus. Aber Kommentare zu den Werken des hl. Augustinus selber sind aus jener Zeit nicht bekannt, und dies dürfte bedeuten, daß man nicht dachte, daß sie notwendig seien. Noch mehr: des hl. Augustinus Theologie war so sehr die Theologie des Mittelalters, daß nicht sie selber der Erklärung bedurfte, sondern daß sie vielmehr das war, womit alles andere, insbesondere die Hl. Schrift, erklärt wurde. Was wiederum nur zu deutlich zeigt, daß das theologische Denken des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert in erster Linie ein augustinisches gewesen ist.

Trotz aller Vorarbeiten ist die eigentliche Augustinuskommentierung in jener Frühzeit noch wenig untersucht, und es soll darum Aufgabe der gegenwärtigen Arbeit sein, den Spuren derselben einmal nachzugehen. Dabei wird sich herausstellen, daß sich schließlich so etwas wie eine Kritik an der Art, wie Petrus Lombardus Texte des hl. Augustinus benützte, herausgebildet hat. Wir nehmen damit eine Arbeit wieder auf, die z. B. schon F. Cavallera[15] begonnen hat, als er feststellte, wie Petrus Lombardus nicht bloß in dem Lehrinhalt seiner Werke dem hl. Augustinus äußerst stark verpflichtet ist, sondern dabei auch die Anfänge einer Kritik ihm gegenüber zeigt und sehr genau über eine Lehrentwicklung bei ihm im Bild ist. J. Schupp[16] hat ebenfalls die gesunde kritische Einstellung des Lombarden gegenüber Augustinus besonders betonen zu müssen geglaubt, die den Lombarden zur Mahnung veranlaßt, dort, wo Augustinus nicht klar sei, über ihn hinwegzugehen. Auch stellt er bei ihm das Bemühen

[15] Saint Augustin et le livre des Sentences de Pierre Lombard: ArchPh 7 (1930) 438-451.

[16] Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus, Freiburg 1932, 293f.

fest, Aussprüche des hl. Augustinus mit solchen der Hl. Schrift oder anderer Väter in Einklang zu bringen. Wir beschränken uns auf die Untersuchung solcher Werke, die sich mehr oder weniger unmittelbar an den Text des Petrus Lombardus anschließen. Dies nicht zuletzt deshalb, weil die Quästionenliteratur schon weit über den durch Augustinus und überhaupt die Väter unmittelbar angeregten Fragenkomplex hinaus vorstößt und somit hier bei der Lösung die Kirchenväter nicht mehr so sehr selber befragt werden konnten.

Gleich von vorneherein sei auch darauf hingewiesen, daß Peter Abaelard die Richtlinien für eine Väterinterpretation bereits im Prolog seines Sic et Non[17] zusammengefaßt hat. Zur rechten Zeit werden wir an das erinnert werden, was hier gemahnt wird:

Nec illud minus attendendum esse arbitror, utrum talia sint ea, quae de scriptis sanctorum proferuntur, quae vel ab ipsis alibi retractata sint et cognita postmodo veritate correcta, sicut in plerisque beatus egerit Augustinus; aut magis secundum aliorum opinionem quam secundum propriam dixerint sententiam, sicut in plerisque Ecclesiastes dissonas diversorum inducit sententias, imo et tumultuator interpretatur beato in quarto dialogorum attestante Gregorio; aut sub quaestione potius reliquerunt ea inquirentes, quam certa definitione terminarent, sicut praedictus venerabilis doctor Augustinus in editione super Genesim ad litteram se fecisse perhibet, ita de hoc opere in primo Retractationum suarum commemorans, „in quo opere", inquit, „plura quaesita quam inventa sunt, et eorum, quae inventa sunt, pauciora firmata, cetera vero ita posita, velut adhuc requirenda sint[18].

Petrus Lombardus[19] selber wieder nimmt Gelegenheit, eine Mahnung des hl. Hilarius von Poitiers[20] in der Form zu wiederholen: Optimus enim lector est, qui dictorum intelligentiam exspectet ex dictis potius quam imponat, et retulerit magis quam attulerit, neque cogat id videri dictis contineri, quod ante lectionem praesumserit (!) intelligendum. Cum igitur de rebus Dei sermo est, concedamus Deo sui cognitionem dictisque eius pia veneratione famulemur. — Dazu soll die Ps.-Poitiers-Glosse sagen: Ille refert ex dictis sanctorum, qui dicta sanctorum iuxta dictorum veritatem interpretatur. Ille affert, qui de suo sensu dicta sanctorum interpretatur[21].

Wir haben, wie schon erwähnt, auch bereits bei Petrus Lombardus Stellen, an denen er Texte des hl. Augustinus oder auch anderer Kirchenväter nicht ohne weiteres herübernimmt und sie im nächstliegenden Sinn verwertet, sondern sich um eine an der allgemeinen Glaubenslehre orientierte Deutung derselben bemüht. Beispiele hiefür haben wir in den Sentenzen 1 dist. 31, 1 dist. 38, 1 dist. 41, 1 dist. 43, 1 dist. 44, 1 dist. 46 c. 4, wobei gleich darauf hingewiesen sei, daß hinsichtlich der 1 dist. 38 c. 1 aufgeführten Augustinusstelle Udo

[17] PL 178, 1339-1349. [18] PL 178, 1341D-1342A.
[19] Sententiae, lib. 1 dist. 32 c. 6 n. 294 (Quaracchi 1916, 206).
[20] De Trinitate, lib. 1 n. 18 (PL 10, 38).
[21] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 51^{v}.

nichts wesentlich Neues zur Ausgleichung des scheinbaren Gegensatzes gegenüber Origenes zu sagen weiß[22]. Ebenso hat der Lombarde 1 dist. 40 c. 1 n. 267 f. (249 f.) bereits das vorweggenommen, was Udo zur Frage, ob einer, der prädestiniert ist, verworfen werden kann, oder ob ein Verworfener prädestiniert werden kann, sagen soll[23].

In der Hauptsache begnügen wir uns hier mit den Fragen des Bereiches des ersten Sentenzenbuches des Petrus Lombardus.

Die Ps.-Poitiers-Glosse

1) 1 dist. 1 n. 1 (Quaracchi [1916] 14) schreibt der Lombarde: Eorum [signorum] autem aliqua sunt, quorum omnis usus est in significando, id est, quibus non utimur, nisi aliquid significandi gratia, ut aliqua sacramenta legalia. Da dagegen eine Augustinusstelle ins Feld geführt wurde, nach der durch die Zeremonien des Alten Bundes läßliche Sünden nachgelassen worden wären, d. h. solche, die nicht mit dem Tod oder der Verstümmelung des Körpers bestraft wurden, schreibt die Ps.-Poitiers-Glosse ohne Angabe des Grundes, der sie zu dieser Deutung brachte:

Si autem obiciatur, quod Augustinus ait: Per ceremonialia venialia eis dimissa esse peccata, vocans venialia, que sine morte et corporis puniebantur mutilatione: duobus modis erit intelligendum, ut dicatur scilicet, quod eis per cerimonias dimittebantur peccata non quantum ad Dei iudicium, sed quantum ad visum hominum vel non ex rei sive operis efficientia, sed ex virtute et spirituali sacramenti intelligentia[24].

2) 1 dist. 2 c. 1 n. 20 f. (Quaracchi, 21 f.) entscheidet sich der Lombarde dafür, daß man sage: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist *sind* eine Substanz, und weist dabei auf Augustinus De Trinitate[25] und auf den Liber 1 Retractationum[26] hin. Der Glossator wirft hier die Frage auf, was denn eigentlich die retractatio des hl. Augustinus berühre, wo er sage: Ubi dixi de Patre et Filio: qui gignit et quem gignit unum est, dicendum fuit unum sunt, sicut aperte ipsa Veritas loquitur dicens: Ego et Pater unum sumus. Dies deswegen, weil der Glossator selber zugibt: Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind eins; aber auch: eins ist der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Sei es vielleicht nicht wahr: der zeugt und der, den er zeugt, *ist* eins?[27] — Die Antwort lautet, daß dies wahr sei.

[22] Summe (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 20).
[23] Summe (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 21^{v}).
[24] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 28^{v}. — In deutlicher textlicher Verwandtschaft findet sich dies auch in der Summe des Udo (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 1^{v}).
[25] Lib. 1 c. 4 n. 7 (PL 42, 824). [26] C. 4 n. 3 (PL 32, 590).
[27] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 30: „unius sint substantie", notatur unitas essentie; per „sunt" pluralitas personarum. Unde expressius sive determinatius est dictum: Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus, quam si diceretur:

Der hl. Augustinus habe sich aber trotzdem zweckmäßig korrigiert, weil sagen: der zeugt und derjenige, den er zeugt, ist eins, ein Soloecismus sei, außer es würde auf seiten des Subjekts verstanden. Und außerdem, wenn es auch nicht ein solcher Soloecismus wäre, ob man nun sagte „sind eins" oder „ist eins" — denn die Konstruktionen lassen sich austauschen —, so sei doch, obwohl nur eines auf seiten des Prädikates sei, es bestimmter, zu sagen: „sind eins", weil zweckmäßiger und deutlicher durch diese Redeweise die Einheit der Wesenheit und die Mehrheit der Personen aufgezeigt werde[28].

3) 1 dist. 25 c. 1 n. 217 (158) weist der Lombarde auf einige hin, nach deren Lehre mit dem Namen Person die Wesenheit bezeichnet werde und die sich auf Augustinus beriefen. Der Glossator bemerkt hier über den Lombarden hinaus, daß die erste von diesen beigebrachte Augustinussentenz[29] nicht beweiskräftig sei[30]. Der Lombarde[31] zitiert dann noch aus des hl. Augustinus De fide ad Petrum[32]: quod alius est Pater in persona sive personaliter, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus Sanctus, und knüpft daran die Folgerung: Wie wäre nämlich der Vater alius personaliter, der Sohn alius personaliter und der Heilige Geist alius personaliter, wenn sie im Personsein völlig zusammenträfen, wenn „Person" bloß „Wesenheit" bedeutete. Der Glossator stellt sich aber hier in Gegensatz zum Lom-

---

est unus Deus. Hic non est, quod Augustinus corrigit, quod dixerat: qui gignit et quid (!) gignit, unum est. Dicendum enim fuit, ut idem Augustinus dicit: unum sunt. Unde magister hic posuit retractationem Augustini in margine. Sed retractatio Augustini nobis videtur obloqui, qui concedimus: Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum, et econverso: unum est Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Quid est ergo, quod hoc retractavit: Qui gignit etc.? Numquid non verum est: Qui gignit et quem gignit, unum est?

[28] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 30: Utique. Tamen eleganter se correxit Augustinus, tum quia soloecismus videretur, si diceretur: qui gignit etc., nisi unum intelligeretur ex parte subiecti; tum quia, licet soloecismus non esset, sive diceretur: sunt unum sive est unum, cum utraque constructio possit esse conversa (?), etsi intelligatur unum ex parte predicati, determinatius dictum est: sunt unum, quia elegantius et expressius per huiusmodi locutionem ostenditur unitas essentie et pluralitas personarum. — Dazu bemerkt die Sentenzenglosse des Cod. British Museum Egerton. 633 fol. 12: Ista notula ponitur ad corrigendum hoc, quod Augustinus posuit, quod hoc verbum „sum, es, est" predicari (!) singulariter de tribus personis. Et ratio fuit, quia significat substantiam, que est trium personarum. Sed postea retractavit, quia, quamvis significat substantiam, tamen significat eam per modum actus et actus numeratur secundum supposita. Unde dicit predicari de tribus personis.

[29] De Trinitate, lib. 7 c. 4 n. 7 (PL 42, 940).

[30] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 45: „Ideo dici tres personas." Certe non efficax videtur ratio Augustini. Sed hoc nomen persone aliter accipiatur in plurali quam in singulari. „Tres autem personas ex [eadem] essentia non dicimus", eo scilicet modo, quo dicitur aliquid ex alio esse, quia non est illud, ex quo est. Ex hac igitur auctoritate videtur velle, quod, cum dicitur „tres persone", non predicetur essentia, „quasi aliud ibi sit" etc. [quod essentia est aliud quod persona].

[31] A.a.O., n. 218 (158f.). [32] Cap. 1 n. 5 (PL 40, 755).

barden, indem er bemerkt: „Quod alius est in persona". Satis possunt hoc exponere sic: „Alius in persona", id est personaliter, scilicet personali proprietate, habentes tamen commune id, quod est persone[33]. Damit haben wir hier die Richtigkeit einer von Petrus Lombardus gegebenen Augustinusinterpretation in Zweifel gestellt.

4) Kritisch Stellung zu Petrus Lombardus[34], aber auch zu Augustinus, auf den sich hier der Lombarde stützt, nimmt der Glossator dort, wo er sich dafür einsetzt, daß man sagen könne: Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres dii. Er sagt:

Idem dictum est ab Augustino[35] superius[36], quia Pater est persona, Filius est persona, Spiritus Sanctus est persona, ideo Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt persone. Et oppositum fuit ab eodem Augustino, quod eodem modo, quia Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus, ideo Pater et Filius et Spiritus Sanctus [non] sunt tres dii, quia Scriptura contradicit. Similiter nec tres essentie, ne diversitas in essentia ponatur. Per quod videtur innuisse Augustinus, quod, nisi Scriptura contradiceret, bene posset concedi, quod essent tres dii. Et si hoc concederetur, non tamen hoc nomen deus in plurali mutat significationem, imo [fol. 46] significaret essentiam, quia ex significatione nominis pluralis pluralitas in personis ostenderetur, non in essentia. Cum ergo, nisi Scriptura contradiceret et nisi diversitas essentie innueretur, posset concedi, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres dii vel essentie, et cum hoc nomen dii vel essentie significet in plurali essentiam, cur non dicamus, quod hoc nomen persone significet essentiam, cum bene concedamus pluralitatem personarum, quia nec Scriptura contradicit nec ideo diversitas essentie innuitur. Sane, si bene attendas, satis convenienter instant nec magister aliquam adhibuit solutionem, quia terminatim in illorum labitur opinionem[37].

5) Eine bloße Erklärung des hl. Augustinus wird gegeben zu 1 dist. 26 c. 2 (165)[38], zu 1 dist. 27 c. 3 n. 240 (174)[39], zu 1 dist. 28 c. 1 n. 245 (177)[40], zu

[33] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 45.
[34] Sententiae, lib. 1 dist. 23 c. 3 n. 206 (150).
[35] De Trinitate, lib. 7 c. 4 n. 8 (PL 42, 941).
[36] Sententiae, lib. 1 dist. 23 c. 3 n. 206 (150).
[37] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 45^{v}.
[38] De fide ad Petrum, c. 1 n. 6 (PL 40, 755). — Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 46^{v}: „Aliud est genuisse quam natum esse", id est alia proprietas est generatio quam nativitas. Generatio, dico, ab eo, quod est genero, -as; quia, si dicatur ab eo, quod est generor, -aris, puto, quod eadem proprietas est generatio et nativitas.
[39] Augustinus, De Trinitate, lib. 6 c. 2 n. 3 (PL 42, 925). — Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 47: „Sic enim verbum." Quasi sicut imago soli Deo convenit, sic et Verbum. „Non autem Pater etc." Hoc videtur falsum. Dicit enim auctoritas, quia Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt una imago. Sed ibi imago ponitur ad significandam essentiam, hic autem in significatione proprietatis. Non ergo Pater et Filius sunt una imago, ut imago ponatur in significatione proprietatis.
[40] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 47^{v}: „Preterea etc.", non est hoc dicere, id est non ea notione dicitur ingenitus, qua Pater. „Quia etsi Filium non genuisset etc." Hoc non videtur verum, quia, si Filium non genuisset, non esset Pater. Si non esset Pater, non esset ingenitus nec etiam esset Deus. Spiritus quoque Sanctus non dicitur ingenitus, licet non sit genitus. Sed sciendum est, quod hoc non dicit Augustinus de Deo Patre, sed hanc considerationem applicat creaturis, ut hominibus, in quibus procul dubio ita est. Sic enim esse potuit in primo homine, qui, etsi Filium non genuisset, nichil prohiberet eum esse vel dici ingenitum a Patre. Ipse enim fuit ingenitus. Non ergo hoc dicit Augustinus propter creatorem, sed

1 dist. 31 c. 1 n. 282 (200)[41], zu 1 dist. 32 c. 2 n. 285 f. (201 f.)[42] oder zu 1 dist. 41 c. 2 n. 373 f. (254 f.)[43].

6) Wo zu 1 dist. 28 c. 1 n. 245 (177) der Lombarde sagt: Cum vero ingenitus dicitur, non, quid sit, sed, quid non sit, dicitur, macht der Glossator die Bemerkung: Wenn dies wahr ist, dann setzt „ingenitus" nichts, sondern nimmt bloß etwas hinweg. Dies ist aber falsch. „Ingenitus" setzt nämlich dieses Ganze, nämlich daß einer Zeuger ist und daß er nicht von einem Zeuger oder einem andern ist. Der Heilige Geist aber ist vom Vater, und darum ist er nicht ingenitus[44].

7) Gegen den Satz aus des hl. Augustinus De doctrina christiana[45]: In Patre est unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia: et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum, wird zu 1 dist. 31 c. 2 n. 275 (195) das Bedenken erhoben: „Equalia omnia propter Filium." Dies scheint nicht wahr zu sein, da sie nicht vom Sohn es haben, daß sie gleich sind. Denn sie haben es nicht vom Sohn, daß sie sind, und es ist ihnen doch das gleiche: sein und gleich sein. Man muß also wissen, daß es deswegen heißt, sie seien gleich wegen des Sohnes, weil sie, wenn der Sohn nicht wäre, nicht gleich wären; denn wenn der Sohn nicht wäre, wäre der Vater nicht. Und so auch nicht der Heilige Geist, weil er aus beiden hervorgeht. Es bestünde also zwischen ihnen nicht Gleichheit, da sie nicht wären. Es wird aber einer sagen: In gleicher Weise kann man sagen, sie seien gleich wegen des Heiligen Geistes, weil sie nicht gleich wären, wenn der Heilige Geist nicht wäre. Und in ähnlicher Weise wegen des Vaters. — Dazu sagen wir: Man könnte dies zwar aus dem genannten Grund sagen, man sagt aber nicht, und wir sagen nicht, was man sagen *könnte*, sondern was man sagt. — Dem wird dann noch eine dem Glossator besser zusagende Lösung beigefügt[46].

---

propter [creaturas]. Et quod ita velit intelligi, inde patet, quod subdit: „Et si gignat." Ecce istud de creaturis dicitur.

[41] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 50^{v}.

[42] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 51^{v}.

[43] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 56.

[44] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 47^{v}: „Non quid sit etc." Si hoc verum est, tunc ingenitus nil ponit, sed potius tantum removet. Quod falsum est. Si enim tantum removeret, Spiritus Sanctus posset dici ingenitus. Quod falsum. Ingenitus enim et proprietatem ponit et aliquid excludit. Ingenitus enim hoc totum ponit, scilicet quod sit genitor et non sit a genitore vel ab alio. Spiritus autem Sanctus a Patre est et ideo non est ingenitus. Similiter videmus: generalissimum enim dicitur non tantum, quia est genus, sed quia non habet supra se genus. — Anschließend wird noch eine andere Lösung angedeutet.

[45] Lib. 1 c. 5 n. 5 (PL 34, 21).

[46] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 50: „Equalia [omnia] propter Filium." Hoc non videtur verum, cum non habeant a Filio, quod sunt equales. Non enim habent a Filio, quod sint, et idem est eis esse et esse equales. Sciendum est igitur, quod

8) Einmal macht sich auch so etwas wie Textkritik bemerkbar, wo zu der Stelle aus des hl. Augustinus Liber de natura boni[47]: Attingit omnia propter suam munditiam et nichil inquinatum in eam incurrit[48], in der Pseudo-Poitiers-Glosse bemerkt wird: Vel ita: „Attingit omnia". Fac ibi punctum. Nunc prepone illud et quod sequitur, sic: „Et propter suam munditiam nichil incurrit in sapientiam, ut scilicet eam inquinet[49].

Magister Udo

1) Udo diskutiert in seiner Summe die übrigens auch vom Lombarden[50] aus dem Liber 10 De Trinitate[51] in der Form gebrachten Worte: Quidquid intelligo, intelligere me scio et scio me velle, quidquid volo; quidquid autem scio, memini, in der Weise:

Unde Augustinus: Quicquid intelligo, intelligere me scio et scio me velle, quicquid volo. Hoc autem videtur falsum ex hac etiam vulgari questione ac responsione et consimilibus, videlicet: Intelligis tuam lectionem? Respondetur: Nescio, dimitte me recolligere, an intelligam. Item, quod sequitur: Quicquid scio, memini, patenter falsum esse videtur. Multa enim scimus, quorum nunquam meminimus. Ut verbi gratia: Iamdudum scivimus, quod Roma non erat edificata inter lunam et solem et paradisi IIII flumina non egrediebantur de naribus nostris, et multa similia, quorum nullius meminimus unquam. Unde prefata Augustini auctoritas sic intelligenda et exponenda videtur: Quicquid intelligo, intelligere me scio, memini et volo et econverso, id est de quacumque re fruenda vel utenda aliquam intelligentiam actualiter habeo, de ipsa eadem memoriam et voluntatem me habere intelligo et scio et econverso[52].

Hier haben wir ein Beispiel, wie lediglich Vernunfterwägungen über die Richtigkeit eines Ausspruches für die Interpretation eines Augustinustextes maßgebend werden[53].

2. Interessant ist auch die Stellungnahme zu der von Petrus Lombardus 1 dist. 23 c. 1 n. 203 (147) aus des hl. Augustinus Liber 8

ideo dicuntur esse equales propter Filium, quia nisi esset Filius, non essent equales, quia nisi esset Filius, non esset Pater. Et ita nec Spiritus Sanctus, qui ab utroque procedit. Non igitur ibi esset equalitas, cum non essent. Sed dicet aliquis: Similiter possunt dici equales propter Spiritum Sanctum, quia, nisi esset Spiritus Sanctus, non essent equales. Et similiter propter Patrem. Ad quod dicimus, quod, licet posset dici propter hoc, non tamen dicitur nec nos dicimus, quid dici possit, sed quid dicatur. Vel ideo, quod melius est, attribuitur equalitas Filio, ut magister consequenter ostendet. — Hier ist Bezug genommen auf Petrus Lombardus, Sententiae, lib. 1 dist. 31 c. 5 n. 280 (198).

[47] C. 29 (PL 42, 560).

[48] Petrus Lombardus, Sententiae, lib. 1 dist. 37 c. 5 n. 341 (235).

[49] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 54.

[50] Sententiae, lib. 1 dist. 3 c. 2 n. 41 (34).

[51] C. 11 n. 18 (PL 42, 983).

[52] Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 5^{v}

[53] Ein ähnliches Beispiel haben wir Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 10^{v}. Fol. 11^{r} liest man hier: Unde in X^{0}V^{0} libro De Trinitate inquit Augustinus: Spiritus Sanctus non divisim a Patre in Filium et a Filio in creaturam, sed communiter ab utroque procedit in creaturam, licet hoc Pater Filio dederit, ut ab eo procedat Spiritus Sanctus. Sed, si Pater hoc dedit Filio et Filius hoc accepit a Patre, ut a se procederet Spiritus Sanctus, ergo hoc scilicet est aliquid (!) conveniens, quod

De Trinitate[54] zitierten Stelle: Wir nennen nichts anderes, wenn wir die Substanz des Vaters nennen, als wenn wir die Person des Vaters nennen. Udo sagt nämlich: Würden die beiden Ausdrücke „Substanz des Vaters" und „Person des Vaters" das gleiche bezeichnen, folgte: wie die Substanz des Vaters drei Personen ist, so wäre die Person des Vaters drei Personen, oder, wie bloß der Vater die Person des Vaters ist, so wäre bloß der Vater die Substanz des Vaters. Dies ist aber falsch. Darum glaubt Udo, daß die Augustinusstelle: „Wir nennen nichts anderes, wenn wir die Substanz des Vaters nennen, als wenn wir die Person des Vaters nennen", so zu verstehen sei: Wenn der Vater Substanz genannt wird, wird von ihm nichts anderes ausgesagt, als wenn er Person genannt wird. In diesen beiden Sätzen „der Vater ist Substanz", „der Vater ist Person" wird nämlich das gleiche ausgesagt, weil es für den Vater das gleiche ist: sein und Person sein. Durch das ist Gott und ist Gott Gott, durch was er Person ist, und umgekehrt. Was der hl. Augustinus auch zugebe[55].

3. Petrus Lombardus bringt 1 dist. 28 c. 1 n. 245 (177)[56] eine Stelle aus des hl. Augustinus Liber 5 De Trinitate[57], die Udo so wiedergibt: Non est hoc dicere Patrem esse ingenitum, quod est dicere Patrem esse Patrem. Nam, etsi Pater non genuisset Filium, nichil tamen prohiberet ingenitum dici. Udo nimmt dazu in der Weise

Spiritus Sanctus ab eo procedit. Probatur tamen, quod non convenit Filio, sic: Cum dico: Spiritus Sanctus procedit a Filio, quandam proprietatem Spiritui Sancto proprie convenientem assigno, que nec Patri nec Filio nec alicui convenit nisi Spiritui Sancto. Unde nec Filius illam proprietatem accepit a Patre nec Pater eam dedit Filio, sed tantum Spiritui Sancto, licet predicta auctoritas videatur dicere, quod hoc Pater dedit Filio. Sane igitur illa auctoritas est sic intelligenda: Hoc Pater dedit Filio etc., id est hoc dedit ipse Pater Filio, scilicet ut sicut ipse Pater spirat et mittit a se Spiritum Sanctum, sic et Filius a se spiret et mittat eundem Spiritum Sanctum.

[54] C. 6 n. 11 (PL 42, 943).

[55] Summe (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 13ᵛ): Quod autem hoc nomen persona secundum substantiam vel substantialiter, ut supra diximus, de Deo dicatur, Augustinus aperte ostendit dicens: Non est aliud Deum esse et aliud personam esse, sed omnino idem. Item, nichil aliud dicimus, cum dicimus substantiam Patris, quam cum dicimus personam Patris. De hoc tamen sic potest opponi: Si nichil aliud dicimus, cum dicimus substantiam Patris, quam cum dicimus personam Patris, isti igitur termini idem significant, scilicet substantiam Patris et personam Patris. Sicut ergo substantia Patris est tres persone, ita persona Patris est tres persone; vel: sicut solus Pater est persona Patris, sic solus Pater est substantia Patris. Quod falsum est. Propterea sic est determinanda auctoritas Augustini: Nichil aliud dicimus, cum dicimus substantiam etc., hoc est nichil aliud predicatur de Patre, cum ipse dicitur substantia, quam cum ipse dicitur persona. Idem namque predicatur his duabus propositionibus, scilicet Pater est substantia et Pater est persona, quoniam idem est Deo Deum esse et personam esse, ut superius dictum est. Eo igitur Deus est et Deus est Deus, quo est persona et econverso. Quod bene concedit Augustinus.

[56] Wir haben bereits die gleiche Frage in anderer Weise von der Pseudo-Poitiers-Glosse (Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 47ᵛ) behandelt gefunden.

[57] Lib. 5 c. 6 n. 7 (PL 42, 914).

Stellung: Wenn es nicht das gleiche ist „der Vater ist ungezeugt" und „der Vater ist Vater", dann ist das Ungeborensein eine andere Proprietät als die Vaterschaft. In diesem Zusammenhang nimmt Udo auch die folgende Behauptung unter die Lupe: „Auch wenn der Vater nicht den Sohn gezeugt hätte, würde nichts hindern, ihn Sohn zu nennen", und bringt als möglichen den Einwand: Hätte der Vater den Sohn nicht gezeugt, dann wäre der Sohn nicht. Und wäre der Sohn nicht, dann wäre auch der Vater nicht, noch die Dreifaltigkeit, noch Gott, noch irgend etwas. Udo selber meint nun, daß man als Antwort auf all dies sagen könne: Augustinus habe bloß die Etymologie und den Klang der Worte, nicht aber die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks im Auge gehabt, und wenn er sage, es stehe nichts im Wege, daß man den Sohn als ungezeugt bezeichne, dann meine dies nichts anderes als: Damit, daß wir jemand als Vater bezeichnen, wird er nicht als ungezeugt verstanden, und durch das „ungezeugt" wird er nicht als Vater verstanden[58].

4. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die Pseudo-Poitiers-Glosse in der Kommentierung von 1 dist. 31 c. 2 n. 275 (195) sich

[58] Summe (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 15^{v}): Unde Augustinus: Non est hoc dicere Patrem esse ingenitum, quod est dicere Patrem esse Patrem. Nam, etsi Pater non genuisset Filium, nichil tamen prohiberet ingenitum dici. Nota ergo, quia, si non est idem dicere Patrem esse ingenitum et esse Patrem, alia proprietas est innascibilitas et alia paternitas. Ad illud etiam, quod subsequenter dicitur, scilicet, si Pater non genuisset Filium etc., sic opponi potest: Si Pater non genuisset Filium, Filius non esset. Et si Filius non esset, nec Pater esset nec Trinitas vel Deus nec etiam aliquid esset. Nichil ergo dicere posset Patrem esse ingenitum. Ad hoc ergo respondentes dicimus, quod Augustinus tantum ethimologiam et sonum vocis, non propriam significationem dictionis adtendit, et tantum valuit, quod dixit: Nichil prohiberet etc., acsi dixisset: Per hoc, quod dicimus aliquem esse Patrem, non intelligitur ingenitus, et per ingenitus non intelligitur Pater. — Man vgl. auch noch (fol. 15^{v}) etwas weiter unten: Unde sciendum est idem esse ingenitum dicere, quod non genitum. Quod Augustinus ostendit his verbis: Nichil intellectui demitur, cum dicitur non filius, quemadmodum si dicatur non genitus pro eo, quod dicitur ingenitus. Nichil enim aliud significat, sed omnino idem. Negativa porro particula non id efficit, ut, quod sine ea relative dicebatur, ea preposita substantialiter dicatur, sed tantum, ut removeatur, quod sine ea agebatur. Ecce hic aperte dicere videtur Augustinus, quod per illam vocem, scilicet ingenitus, non predicetur aliqua proprietas, sed potius removetur. Sic ergo non significat aliquam proprietatem. Sed et istud dixit Augustinus non adtendendo propriam significationem illius nominis, scilicet ingenitus, secundum quod de Patre tantum accipitur, sed sonum tantum ethimologiam vocis. Nec accepit unigenitus in vi nominis, sed tantum orationis. Quod tamen nullam significat proprietatem. Quod quidam de plano concedunt. Contra quos videtur esse Augustinus dicens: Quemadmodum Filius relative dicitur ad Patrem, ita ingenitus relative dicitur ad genitorem. Ergo significat proprietatem convenientem ali[fol. 16]cui respectu genitoris. Quod ipsi negant. Ideoque dicunt illam auctoritatem taliter esse distingendam: Si dicas: „ingenitus" relative dicitur ad genitorem, id est significat aliquam proprietatem convenientem alicui respectu ingenitoris, falsum est. Si vero dicas: „ingenitus" relative dicitur ad genitorem, id est removet aliquam proprietatem convenientem alicui respectu proprietatis, quam removet hoc nomen ingenitor, verum est . . . Illud vero, quod

mit der Stelle aus des hl. Augustinus De doctrina christiana[59] beschäftigt: In Patre est unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum. Auch Udo wendet ihr sein Augenmerk zu, beschäftigt sich dabei aber mit der unitas, und zwar mit der Behauptung, daß die drei eines sind wegen des Vaters, und erhebt den Einwand: Da eine ebensogroße Einheit im Sohn und Heiligen Geist wie im Vater ist, scheine die Einheit nicht dem Vater mehr zuzuteilen zu sein als dem Sohn oder dem Heiligen Geist. Ebenso könne man von der Gleichheit und der Eintracht oder der Verbindung sprechen; denn jede derselben sei in der einen Person so groß wie in der anderen. Dazu bemerkt nun Udo abweichend von Petrus Lombardus[60], daß die Einheit dem Vater deswegen mehr zugeschrieben werde als dem Sohn oder dem Heiligen Geist, weil der Vater mehr Anklang und Ähnlichkeit mit der Einheit habe als jede andere Person. Denn wie die Einheit ihr Sein von keiner Zahl bekomme, sondern von ihr jede andere Zahl ihren Ausgang nehme und ihr Sein habe, so habe der Vater von niemand sein Sein, sondern von ihm nehme ihren Ausgang und habe ihr Sein jede der anderen Personen[61].

Cod. Vat. Barb. lat. 608

Sehr interessant ist sodann eine Glosse des in der Hauptsache die Pseudo-Poitiers-Glosse wiedergebenden Cod. Vat. Barb. lat. 608.

Petrus Lombardus schreibt 1 dist. 15 c. 5 n. 131 (98): Sed ad hoc opponitur: Si Filius a se ipso missus est, cur ergo ait: „A me ipso

Augustinus dicit, quod idem est ingenitus et non genitus, dicimus Augustinum dixisse non dicti significationem adtendendo, sed vocabuli ethimologiam demonstrando.

[59] Lib. 1 c. 5 n. 5 (PL 34, 21).

[60] Sententiae, lib. 1 dist. 31 n. 276 (196).

[61] Summe (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 17ᵛ): Adtendenda sunt diligenter quedam verba Augustini, que ipse occasione equalitatis videtur dicere. Ait enim: In Patre est unitas, in Filio equalitas, in Spiritu Sancto unitatis equalitatisque connexio et concordia. Et hec omnia unum sunt propter Patrem, equalia propter Filium, connexa propter Spiritum Sanctum. Huius auctoritatis finem sic exponendum credimus: Hec omnia unum sunt etc.: Unitas proprie ac principaliter adtribuitur Patri et similiter equalitas Filio et concordia Spiritui Sancto. Sed, cum tanta sit in Filio et Spiritu Sancto unitas, quanta est in Patre, non magis videtur attribuenda Patri quam Filio vel Spiritui Sancto. Ita etiam dici potest de equalitate et concordia seu connexione, nam quelibet earum tanta est in qualibet personarum, quanta est in alia. Ad hec ergo dicimus, quod unitas ideo magis attribuitur Patri quam Filio vel Spiritui Sancto, quia Pater magis convenit et maiorem similitudinem habet cum unitate quam alia quelibet personarum. Nam, sicut unitas a nullo habet esse numero, sed ab ea procedit ac habet esse omnis alius numerus, ita Pater a nullo habet esse, sed ab eo procedit et habet esse quelibet aliarum personarum.

non veni". Ad hoc Augustinus respondet in II libro De Trinitate[62] dicens: „Hoc dictum esse secundum formam servi, secundum quam non fecit, ut mitteretur", id est non est operatus incarnationem, sed secundum formam Dei.

Hierzu bemerkt nun eine Marginale des Cod. Vat. Barb. lat. 608: M[agister] Ho[do] aliam ponit solutionem exponens litteram sic: a meipso non veni, id est auctoritate mea non fui incarnatus. Hec prepositio „a" plerumque resonat notam auctoritatis, ut ibi: Nature, cui contradicis, heretice, hec unio est, ut sic per se agat Filius, quod non a se, sic Pater per se, quod a se; per se, id est per suam naturam. „Per" enim non ita denotat auctoritatem, sicut „a"[63].

Wir haben hier den merkwürdigen Fall, daß der Exegese des hl. Augustinus die Exegese des Odo (Kanzler der Pariser Universität) gegenübergestellt wird. Während hier nun die Glosse des Cod. Vat. Barb. lat. 608 sich eines Werturteils enthält, schreibt die Pseudo-Poitiers-Glosse, welche diese ganze Exegese, freilich unter Verschweigung des Namens Odo, wiedergibt, in der Einführung dazu die ein Werturteil bedeutenden Worte: „Sed ad hoc". Preter solutionem, quam habes in littera, satis eleganter potes solvere in hunc modum[64].

Cod. Canonic. Patr. lat. 189 der Bibl. Bodleiana in Oxford

Es gibt auch Glossen, welche sich mit dem Fundort eines Augustinuszitates beschäftigen. So ist es interessant, einmal in der Pseudo-Poitiers-Glosse zu 1 dist. 37 c. 9 n. 351 (239) zu lesen:

„Libro LXXXIIII questionum vel LXXXIII." Ideo diversificatur in hoc nomine et numero et littera, quia in illo vel quandoque plures questiones reducuntur in unam. Inde est, quod liber ille quandoque dicitur LXXXIIII, quandoque LXXXIII questionum[65].

Spätere Glossen, welche den Fundorten nachgehen und so z. B. die Parallelstellen bei Hugo von St. Viktor, Gandulph oder auch beim magister ignotus unter genauer Angabe der Fundstelle notieren, nehmen manchmal auch auf Augustinus Bezug. So vermerkt z. B. die Glosse des Cod. Canonic. Patr. lat. 189 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford zu 1 dist. 19 c. 5 n. 174 (129), wo die Textausgabe von Quaracchi schreibt: Unde Augustinus in libro II contra Maximinum, wo der Text der Oxforder Handschrift aber lautet: Unde Augustinus in libro III contra Maximinum, am Rand: Libri qui habent l[ibro] II falsi sunt[66]. — Ferner, wo es in den Sentenzen des Lombarden zu 1 dist. 40 c. 2 n. 370 (252) heißt: Unde Augustinus ad Prosperum

[62] C. 3 n. 9 (PL 42, 851). [63] Fol. 14. [64] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 40.
[65] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 54^{v}. [66] Fol. 45.

et Hilarium, findet sich in der Oxforder Handschrift die Marginale: In quodam libello, qui intitulatur de predestinatione contra Pelagianos, qui sic incipit: „Addere etiam hoc quam maxime“ [67]. J. de Ghellinck [68] hat bereits auf diese Tatsache verwiesen.

Es genüge, hier noch ein paar weitere Vermerke dieser Art aus der Oxforder Handschrift aufzuführen: Zu 3 dist. 20 c. 4 n. 138 (642) und dem Text: iustitia humilitatis uti voluit, ist die sicher falsch eingewiesene Marginale vermerkt: Hucusque fuit in glossa. Quod autem sequitur, est in libro Augustini de Trinitate l[ibro] 13 c. 25 [69]. — Zu 3 dist. 21 c. 1 n. 146 (647), und zwar den Worten: Unde Augustinus: Verbum ex quo suscepit hominem, die Marginale: Hec auctoritas est in glossa super Io 10 et sumitur tra. 47 post medium [70]. — Zu 3 dist. 21 c. 2 n. 147 (648), und zwar den Worten: Unde Augustinus: Verbum factum est caro, haben wir die Marginale: Istam non inveni, sed forte est super Ps. 128 [71]. — Zu 3 dist. 21 c. 2 n. 147 (649), und zwar den Worten: Secundum quam rationem dicit Augustinus: Si quis dixerit . . ., erscheint die Marginale: Forte in expositione simboli est hec auctoritas et in sermone quodam de fide [72].

Es erübrigt sich, alle Verweise dieser Art aufzuführen. Hier sei nur noch auf eine Glosse verwiesen, die an der Textgestaltung eines Augustinuszitates Kritik übt. Zu 3 dist. 36 c. 2 n. 253 (713) findet sich zu den Worten: Cur ergo non iudicantur paria, am Rand die Bemerkung: Istud est Augustini in eadem epistola bene (?) ante finem, sed prepostere sumptum [73].

Cod. British Museum Egerton. 633

Eine Fülle von Augustinusverweisen gibt auch die Sentenzglosse des Cod. British Museum Egerton. 633, von denen die interessantesten aufgeführt seien:

Zu 1 dist. 18 c. 3 n. 163 (120): Unde Augustinus in V libro De Trinitate: Filius non hoc tantum . . ., die Glosse: Hec auctoritas non est textus Augustini verba ad verbum, sed collecta est de verbis eius [74].

Zu 1 dist. 36 c. 1 n. 326 (225): Unde Augustinus de verbis apostoli ita ait . . ., die Glosse: Omilia, que sic incipit: „Psalmus, quem cantavimus Deo“, et est quasi medio loco inter principium et medium et est hec omelia XI[a] numero omeliarum de verbis apostoli et est 26[a] in numero omeliarum totius libri de Verbis Domini et de verbis apostoli [75]. — Ferner hier zu den Worten: Nondum erant, quibus promittebatur . . ., die Glosse: Ista verba sunt collecta de Augustino in eadem omelia in precedentibus immediate et in sequentibus post medium omelie bene ante finem [76].

---

[67] Oxford, Bibliotheca Bodleiana, Cod. Canonic. Patr. lat. 189 fol. 86[v]. — Eine Glosse des Cod. British Museum Egerton, 633 fol. 101[v] fügt hier noch hinzu: Sunt autem he auctoritates et 3 sequentes in glosa super illud ad Ro 8: „Nam quos prescivit et predestinavit etc.“, sed prepostere et alio ordine quam hic. — Ebenso Troyes, Bibliothèque municipale, Cod. lat. 1206 fol. 56.

[68] Les notes marginales du Liber sententiarum: RevHistEccl. 14 (1913) 517.

[69] Fol. 212[v]. [70] Fol. 213. [71] Fol. 213[v]. [72] Fol. 214. [73] Fol. 233.

[74] Fol. 50[v]. [75] Fol. 90[v].

[76] Fol. 90[v].

Zu 1 dist. 24 c. 2 n. 384 (262): Unde Augustinus in libro de simbolo . . ., die Glosse: In primo tractatu cito post principium super illud simboli: „Credo in omnipotentem." Et sumit magis sententiam Augustini quam verba, sed tamen pro parte verba tenet[77].

Zu 1 dist. 47 c. 1 n. 428 (288): quos iuste praedestinavit . . ., die Glosse: Vel prescivit. Sed litera Augustini est: predestinavit[78].

Zu 1 dist. 48 c. 4 n. 437 (294): voluntates piorum fidelium . . ., die Glosse: Aliqui libri habent „piorum hominum", sed litera Augustini est „fidelium"[79].

Zu 2 dist. 1 c. 6 n. 8 (311): ut sciret homo, quia, si potuit Deus . . ., die Glosse: Istud est Augustini De spiritu et anima ca. 11 post medium. Et ex hoc potest hec ratio magistri trahi, quam hic medio loco ponit. Et Hugo similiter. Et illuc non est nisi usque ibi: „Quia ergo pro exemplo", sed in hoc est tota pertractatio rationis sicut hic[80].

Zu 2 dist. 3 c. 4 n. 23 (323): Potest etiam et sic accipi illud „Ab initio homicida fuit" . . ., die Glosse: Hucusque magister preter illud verbum, quod diabolus in ewangelio dicitur homo, quod sumptum est l[ibro] II Ge[nesis] ca. 33. Sed expositio, que hic ponitur de homine, ad literam est Augustini in eodem libro ca. 23 et ponit hic sententiam Augustini, non verba[81].

Zu 2 dist. 13 c. 5 n. 95 (366): . . . aut in ea parte caeli esse . . ., die Glosse: Hanc responsionem recitat Augustinus l[ibro] I super Genesim c. 12 versus finem, sed non approbat. Et sunt verba Gando[fili], qui hanc responsionem approbat[82].

Zu 2 dist. 14 c. 4 n. 103 (370): immanare vaporibus . . ., die Glosse: Hoc verbum non est Augustini, sed magistri. Augustinus non habet immanare[83].

Die Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazar. lat. 758

In der Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazar. lat. 758 finden wir zu 1 dist. 3 c. 3 n. 45 (36) die Marginale: Augustinus: Hec unius Dei sunt. Illa tria sunt unus Deus. Magister: Cave. Non unius Dei tantum sunt illa, sed unus Deus. Quasi dicat: Caute intellige, quod hic dicitur ab Augustino, et non sic supleas: Non sunt unius Dei tantum, sed etiam sunt unus Deus, quia ex tali supletione sequitur, quod tres persone sunt unius Dei et quod sunt unus Deus. Quod falsum est[84]. Dazu kommt hier noch eine weitere Glosse, die sich mit der Deutung der hier eben aufgeführten Marginale beschäftigt und sich zur Beantwortung die Frage stellt: Hec notula dupliciter exponi potest. Primo sic: Cave, quod est in textu, scilicet ne dicas, quod illa tria, id est ille tres persone non sunt unius Dei, sed unus Deus. Secundo sic, quod est in margine, id est cave, ne dicas, quod illa tria, id est ille tres persone, non tantum sunt unius Dei, sed etiam sunt unus Deus. Quid ergo horum dicendum est: scilicet an quod illa tria, id est tres persone, non sunt unius Dei, sed tantum sunt unus Deus; an quod tres persone non tantum sunt unius Dei,

[77] Fol. 105. [78] Fol. 116. [79] Fol. 118^{v}. [80] Fol. 124. [81] Fol. 128^{v}.
[82] Fol. 144^{v}. [83] Fol. 146. [84] Fol. 7.

sed etiam unus Deus, et ita quod sunt et unius Dei et unus Deus? [85] Daran wird eine rein theologische Erörterung geknüpft und entschieden, daß allein die erste Annahme die richtige ist; denn daß die drei Personen unius Dei wären, würde bedeuten, die drei Personen wären Werk des einen Gottes, oder hätten den einen Gott zum Urheber [86].

Über die Geschichte dieser Augustinusinterpretation, bzw. der Einschiebung des „tantum" erfahren wir nun einiges aus der Pseudo-Poitiers-Glosse, die zur gleichen Stelle der Sentenzen bemerkt:

„Non unius Dei sunt illa tria". Quidam supplent „tantum", quasi d[icat]): Non tantum sunt unius Dei, sed etiam unus Deus. Hoc autem se putant habere ex titulo, quem posuit m[agister] in margine: Cave. Non unius Dei sunt tantum, sed etiam unus Deus. Quasi d[icat] magister: Caute intellige, quod in littera dicitur, quia non simpliciter intelligendum est, ut littera videtur sonare, sed sic: non unius Dei scilicet sunt tantum, sed etiam unus Deus. Isti errant. Hic enim est sensus tituli: Cave, scilicet hoc, quod sequitur: ‚Non unius Dei sunt tantum, sed etiam unus Deus', acsi dicat: Cave, ne ita perperam intelligas, ut quidam intelligunt supplentes in littera „tantum" [87].

Den hl. Augustinus selber berührt in kritischer Weise eine Marginale zu 1 dist. 3 c. 3 n. 48 (38): Aber was tut es zur Sache, wenn er verstand, der Vater habe die von ihm gezeugte Weisheit, da der Vater nicht durch die gezeugte Weisheit weise ist? Der katholische Glaube gibt nämlich nicht die Lehre zu: Der Vater ist weise durch die gezeugte Weisheit, d. i. den Sohn, ebensowenig wie die: der Vater ist durch den Sohn. Ist doch für den Vater sein dasselbe, was wissen. Bei Augustinus aber findet sich der Satz: der Vater liebt den Sohn durch den Heiligen Geist, und dies kann auch irgendwie zugegeben werden, wie sich aus einem späteren Kapitel ergibt. Wird er aber genau betrachtet, dann ist er der gleichen Art wie derjenige: der Vater ist weise durch den Sohn, der für gewöhnlich von allen als haeresim sapiens abgelehnt wird. Der Verfasser glaubt, daß diese Ablehnung bloß wegen einer Zweideutigkeit geschieht und man hier den Fall habe, in dem man aus bloßen ungeordnet vorgetragenen Worten in Häresie geraten könne [88]. Eine Glosse zur 10. Distinktion

[85] Fol. 7. [86] Ebd. [87] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 33^{v}.

[88] Cod. Paris. Mazar. lat. 758 fol. 7^{v} am oberen Rand: Sed quid ad rem, si intellexit Patrem habere sapientiam genitam a se, cum Pater non sit sapiens sapientia genita? Non enim admittit fides catholica hanc: Pater est sapiens sapientia genita, id est Filio, sicut nec hanc: Pater est Filio. Patri quippe idem est esse, quod sapere. Hec autem reperitur penes Augustinum: Pater diligit Filium Spiritu Sancto, et potest quoquomodo concedi, ut habetur infra cap.: Nunc vero quod incepimus [= Petrus Lombardus, Sententiae, lib. 1 dist. 10 c. 2 n. 102 (75)]. Sed, si diligenter inspiciatur, est eiusdem rationis, cuius hec: Pater est sapiens Filio, que ab omnibus solet negari tamquam heresim sapiens. Osee: Et erit in die illa: Vocabis me vir meus et non vocabis me Baalim. Glosa: Etsi forte posset dici, tamen propter similitudinem nominis ydoli debet vitari, ne, dum virum nominat, ydolum cogitet. Quod potest esse propter ambiguitatem verbi. Et hic habemus ex solis vocibus inordinate prolatis heresim posse incurri.

des ersten Sentenzenbuches vermerkt umgekehrt auch die Ansicht einiger, nach der Augustinus damit, daß er ablehnt, der Vater wisse durch den Sohn, sich auch von der Lehre distanziert habe, nach welcher der Vater den Sohn durch den Heiligen Geist liebe[89].

Offene Kritik findet auch die zu 1 dist. 20 c. 3 n. 189 (139) mitgeteilte Stelle aus des hl. Augustinus Contra Maximinum[90], an der es nach dem Lombarden heißt: Si autem dicis, quia non voluit [Filium gignere aequalem], eum invidum esse dixisti; si autem non potuit, ubi est omnipotentia Dei Patris. Gegen den Vorwurf, daß er sich mit diesem Argument der Meinung anschließe, daß Gott das mache, was er machen könne, und einen nicht besser machen könne, als er ihn macht, wird Augustinus zwar mit dem Hinweis in Schutz genommen, daß dieses Argument lediglich Gott Vater und Sohn angehe. Aber zugleich wird bemerkt, daß es weniger zutreffend sei, wenn der hl. Augustinus so den Beweis führe: Der Vater will den Sohn sich gleich zeugen und kann nicht. Also ist er nicht allmächtig. Den Sohn zeugen können oder den Sohn zeugen wollen sei nämlich nicht etwas können und wollen[91].

Zu 1 dist. 23 c. 1 wird sogar in einer Glosse vermerkt: Dicunt quidam Augus[tinum] non esse intellectum. Unde nec se nec alios auctoritatem Augustini posse tueri, cum eam non intelligant[92].

Von merkwürdiger Aufgeschlossenheit für dogmengeschichtliche Gegebenheiten zeugt die Bemerkung, daß vielleicht zur Zeit Augustins das Wort spirare nicht transitiv gebraucht wurde, sondern daß die

[89] Cod. Paris. Mazar. lat. 758 fol. 14ᵛ: Sed obicitur: Si Pater diligitur a Filio Spiritu Sancto et econverso, cum idem sit Patri diligere Filium, quod esse: ergo et Pater est Spiritu Sancto. Ad hoc dicunt quidam, quod Augustinus retractavit hoc in suo simili. In libro enim De Civitate Dei retractavit, quod alibi dixerat, scilicet quod, quia apostolus dicit Filium esse sapientiam Patris, Pater est sapiens Filio. Sed idem est Patri sapere, quod esse. Ex hoc ergo sequitur Patrem esse Filium. Ubi ergo Augustinus retractat hoc: Pater est sapiens Filio, retractat per consequens et hoc: Pater diligit Filium Spiritu Sancto, quoniam iste due sunt eiusdem rationis. — Daran reiht sich noch ein weiterer Versuch, die im ersten Sentenzenbuch dist. 10 c. 2 n. 102 (75) aufgeführte Stelle aus de Trinitate lib. 6 c. 4, 5 n. 6, 7 (PL 42, 1061) zu erklären.

[90] Lib. 2 c. 7 und 5 (PL 42, 762 und 761).

[91] Cod. Paris. Mazar. lat. 758 fol. 26: Videtur ‹quod› Augustinus opinioni quorumdam consentire dicentium, quod, quicquid potest Deus facere, et facit, et quod non potest facere aliquem meliorem, quam faciat, quia, si vult et non facit, impotens est: si potest facere te meliorem, quam faciat, et non vult, invidus. Responsio: Ratio Augustini habet locum solum in his terminis: Pater, Filius. Ea enim est vis vere, ut Pater generet Filium, id est velit generare, quam potest meliorem sibi, scilicet parem vel etiam maiorem, alioquin scilicet, si posset generare meliorem, quam generet, invidus esse comprobabitur. Sed hec argumentatio Augustini minus competens videtur: Pater vult generare Filium sibi equalem et non potest: ergo non est omnipotens. Posse enim generare Filium vel velle generare Filium non est posse vel velle aliquid.

[92] Cod. Paris. Mazar. lat. 758 fol. 27ᵛ.

Alten es bloß intransitiv zu gebrauchen pflegten. So hätte es also keinen Sinn gehabt, zu sagen: iste spirat Verbum, sondern bloß darin wäre Sinn gewesen, einfachhin zu sagen: iste spirat, d. h. jener lebt. Heutzutage aber besäßen spirat und spirator außer jener herkömmlichen noch eine andere Bedeutung. Und so würden heute die Wendungen zugelassen: Pater vel Filius spirat Spiritum Sanctum vel est spirator Spiritus Sancti[93]. Tatsächlich findet sich spirans transitiv gebraucht und spirator noch nicht in den Sentenzen des Lombarden. Mit aller Selbstverständlichkeit wird es aber von der Pseudo-Poitiers-Glosse[94] verwandt. Während es anscheinend bei Udo[95] fehlt, sagt Petrus von Poitiers: Illa autem notio „spiratio" dicitur, et est istud verbum in ore omnium, licet non autenticum[96]. Tatsächlich findet es sich bereits in der Summa de sacramentis christianae fidei[97] des Hugo von St. Viktor.

Schließlich beschäftigt sich eine Glosse zu 1 dist. 28 c. 1 n. 245 mit der bereits berührten Frage, ob ingenitus etwas Positives setzt. Sie sagt zu der hier zitierten Stelle aus des hl. Augustinus Lib. 5 De Trinitate c. 6 n. 7[98]: Augustinus potius videtur loqui contra magistrum

[93] Cod. Paris. Mazar. lat. 758 fol. 31 (zu 1 dist. 26 c. 6 n. 233 [169]): Zu Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine. Apparet autem, cum dicitur donum Dei. Donum enim est Patris et Filii . . ., erscheint am unteren Rand die Glosse: Sed nonne sic competenter fit convertentia: Spirator Spiritus Sancti spirator. Item Spiritus Sanctus spiratoris Spiritus Sanctus. Responsio: Forte tempore Augustini non fuit usitatum hoc verbum spirat transitivum, sed tantum intransitive solebant eo uti antiqui. Unde nichil dictum erat: iste spirat Verbum, sed simpliciter spirat, id est vivit. Hodie vero „spirat" et „spirator" habent preter illam antiquam aliam significationem. Unde huiusmodi hodie admittuntur: Pater vel Filius spirat Spiritum Sanctum vel est spirator Spiritus Sancti. — Man vgl. den Text auch Neapel, Biblioteca Nazionale, Cod. VII C 14 fol. 107v. — Die Sentenzenglosse des Cod. lat. 1206 der Bibliothèque municipale von Troyes schreibt fol. 36: Spirator enim, quod iam moderni, tunc in usu non erat.

[94] Zu 1 dist. 3 c. 4 n. 49 (38) — Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 34: „Relatarum ad invicem personarum." Quomodo Pater et Filius ad se referantur, evidens est, sed quomodo ad Spiritum Sanctum vel Spiritus Sanctus ad eos referatur, non est ita perspicuum. Potest tamen quoquomodo assignari relatio in hunc modum: Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum; Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio. Et ita spiratio est proprietas communis Patri et Filio, non Spiritui Sancto. Sed numquid illa proprietas, que dicitur spiratio, est Pater et Filius? Sic. Sed Pater et Filius sunt paternitas et filiatio. Ergo etc. Ad quod ita potest instari: Filius est divina essentia et divina essentia est Pater. Ergo etc. — Zu 1 dist. 26 c. 8 n. 235 (170). — Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 47: „. . . dicimus donum donatoris" et similiter spirans spirati et spiratum spirantis spiratum, ita ut spirans loco nominis accipiatur.

[95] Summe (Cod. Bamberg. Patr. 127).

[96] Sententiarum libri quinque, lib. 1 c. 30 (Ph. Moore and M. Dulong, Sententiae Petri Pictaviensis 1 Notre Dame, Indiana, 1943, 239).

[97] Lib. 1 p. 3 c. 31 (PL 176, 234 B). — Andere Autoren werden noch aufgeführt bei Ph. Moore and M. Dulong, a.a.O. 224.

[98] PL 42, 914.

in principio huius auctoritatis innuens hoc nomen „ingenitus" dici potius remotive, quia abnegationem nativitatis, quam positive[99].

Die Sentenzenabbreviation des Cod. lat. 65 der Bibl. Nat. von Luxemburg

Eine hier interessante Stelle gibt auch die Sentenzenabbreviation des Cod. lat. 65 der Bibliothèque Nationale von Luxemburg. Im ersten Buch dist. 28 c. 6 n. 251 (181) führt Petrus Lombardus eine Stelle aus des hl. Augustinus De Trinitate lib. 7 c. 2 n. 3[100] auf und fügt dann bei: Cave, lector, qualiter intelligas, quod hic dicit Augustinus. *Videtur* enim dicere, quod cum dicitur nata Sapientia, ibi „Sapientia" essentiam significet et „nata" relationem notet. Quod si ita est, cogimur dicere essentiam divinam esse natam; quod superioribus repugnat[101]. Anschließend wird dann hier eine Deutung des Augustinustextes versucht, welche den genannten Widerspruch vermeidet. Wo aber der Lombarde bloß von einem scheinbaren (videtur) Gegensatz die Rede haben will, schreibt die Luxemburger Sentenzenabbreviation: Ecce breviter solvit Augustinus, que superius querebantur. Ubi etiam *manifeste monstravit* sapientiam et essentiam esse natam. Quod est *aperte* contra magistrum Petrum[102].

Stephan Langton

Auch der Sentenzenkommentar des Stephan Langton ist hier nicht ohne Interesse.

Zu 1 dist. 23 c. 3 n. 206 (150): Ecce absolutio quaestionis, quare potius dicamus tres personas quam tres deos, quia scilicet illud non contradicit Scriptura, schreibt er: Hec solutio tenuis est salva pace Augustini[103].

Zu 1 dist. 28 c. 1 n. 245 (177) wieder rechtfertigt Langton eine Darstellung, die der hl. Augustinus im 5. Buch De Trinitate c. 6 n. 7[104] gibt, damit, daß er eben im Kampf gegen Arius spreche[105].

---

[99] Cod. Paris. Mazar. lat. 758 fol. 32^{v}.

[100] PL 42, 936.

[101] Sententiae, lib. 1 dist. 28 c. 6 n. 251 (Quaracchi 1916, 182).

[102] Luxemburg, Bibliothèque Nationale, Cod. lat. 65 fol. 40^{v}.

[103] A. M. Landgraf, Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton [BeitrGPhThMA. 37, 1], Münster i. W. 1952, 23.

[104] PL 42, 914.

[105] A. M. Landgraf, a.a.O. 33: Augustinus loquitur contra Arrianos, qui dixerunt Patrem esse maiorem Filio, eo quod Pater est ingenitus, id est non genitus, Filius vero genitus. Rationem ergo Augustinus ridet Arriani dicens, quod ideo non debet dici Pater maior, quia secundum Arrium nichil copulat ingenitus Patri. Maioritas enim secundum aliquam preminentiam attenditur. Innititur ergo Augustinus rationi et vi, quam imponit Arrius huic nomini „ingenitus", non ei,

Nicht über die bereits herkömmliche Art der Ausgleichung von zwei sich scheinbar entgegengesetzten Väterstellen hinaus geht das, was zu 1 dist. 38 c. 1 n. 353 über Augustinus und Origenes gesagt wird.[106]

Ohne ihr den Vorzug zu geben, stellt Langton die Meinung des hl. Augustinus derjenigen anderer gegenüber, wo er zu 3 dist. 27 c. 5 n. 192 (676) sagt: „Dilectionis". In hoc dissensio. Augustinus hanc totalitatem [praecepti dilectionis ex toto corde] refert ad totum, ita quod nichil extra relinquatur. Alii vero totalitatem attendunt accomodam, secundum quod dicitur: iste totum panem comedit, quando nichil superest nisi reliquie. Secundum Augustinum ergo Deum diligit ex toto corde, quando nulla cogitatio est nisi in Deum. Et ita nulla cogitatio eius vel venialis vel indifferens, quod inpossibile est in via. Secundum alios Deum diligit ex toto corde, qui nullam cogitationem contra Deum facit, non dico preter Deum, sed ut contra Deum non repugnet[107].

Die Sentenzenglosse des Cod. lat. 1206 der Bibl. mun. von Troyes

Sehr Wertvolles zur Erkenntnis der Stellungnahme der werdenden Scholastik zu Augustinus bietet auch die Sentenzenglosse des Cod. lat. 1206 der Bibliothèque municipale von Troyes, die freilich allein schon deswegen, weil sie die Kapitel der Hl. Schrift nach der heutigen Zählung zitiert, ins 13. Jahrhundert hinabzurücken ist. Sie bemüht sich nicht bloß darum, die Fundorte bei den Vätern und auch bei Hugo von St. Viktor aufzuweisen, sondern sie nimmt darüber hinaus in noch größerem Ausmaß als die bisher aufgeführten Werke kritisch Stellung zu der Art, wie Petrus Lombardus Augustinussentenzen verwertet. Da wir bereits früher einmal darauf hingewiesen und entsprechende Stellen veröffentlicht haben[108], können wir uns hier darauf beschränken, die bisher noch nicht berücksichtigten Stellen nachzuweisen.

Zu 1 dist. 21 c. 3 n. 196 (143) erscheint die Glosse: „Sed iterum queritur, quomodo ipsam." Ad quod respondet Augustinus in VI libro De Trinitate

quam nos imponimus. Simile: Alibi idem contra Arrium dicentem Filium esse creaturam sic opponit: Non est creatura, per quem facta est omnis creatura. Hanc rationem assumpsit contra Arrium, quia dicebat, quod etiam secundum quod Filius Dei sit creatura. Ad quam opinionem infirmandam comode hoc induci potuit. Bene enim concederet Augustinus, quod Filius Dei secundum quod homo est creatura.

[106] A. M. Landgraf, a.a.O. 52.

[107] A. M. Landgraf, a.a.O. 134.

[108] Die Stellungnahme der Frühscholastik zur wissenschaftlichen Methode des Petrus Lombardus: CollFranc. 4 (1934) 513-521.

cap. XXI. Hic videtur aperte, quod Augustinus ponat „solum" adverbialiter, tanquam si diceretur: sola Trinitas est Deus. Aliter enim non congrueret sua expositio, ut videtur. Unde patet, quod nusquam in hac distinctione invenitur aperte Augustinus posuisse „solum" nominaliter et partem predicati, quamvis sic eum intelligat et exponat magister in hac distinctione ca. II[109].

Zu 1 dist. 30 c. 1 n. 264 (189) wird die Glosse gegeben: „ut, quamvis temporaliter incipiat dici etc." Hic innuere videtur, quod nullum genus relationis adveniat Deo, quod prius non infuit, sive sit tale, quod non advenit, nisi per mutationem subiecti, ut est amicus, sive adveniat sine mutatione subiecti, ut est primum. Et quamvis nichil ei accidat, tamen incipit relative dici ad creaturas. Ex quo patet, quod relatio, qua dicitur ad creaturam, non est in ipso, sed in illa. Et hoc plane dicit Augustinus in fine huius cap. Si quis autem dicat, quod Deus incipit dici relative ad creaturam per relationem incipientem esse in se, non tamen per relationem, que sit accidens, prout exprimunt verba Augustini, sed per relationem, que sit substantia, scilicet essentia divina: non sic intellexit hic magister Augustinum, quia dicit in fine sequentis capitis, quod hoc nomen creator nullam notat relationem, que sit in creatore[110].

Zu 1 dist. 41 c. 2 n. 375 (256) ist als Glosse notiert: Hiis tamen videtur adversari, quod dicit Augustinus super Malachiam" cap. 1. „Cui vult, inquit", Rom. IX. Ista notula est in glosa super Mal[achiam] I et est sumpta de libro LXXXIII questionum questione LXVIII et non est retractata in libro retractationum neque debet retractari secundum Augustinum. Loquitur enim ibi de peccatoribus vocatis iam ad penitentiam, quorum aliqui per hoc, quod consentiunt vocanti et dolent, merentur vel digni sunt ex auditione (!) et remissione. Alii per hoc, quod contempnunt vocantem, digni sunt obtusione. Unde non loquitur omnino de gratia prima, sed de secunda. Sunt enim gradus in iustificatione peccatoris. Inde patet, quomodo littera Augustini intelligenda est et legenda. — „Ecce hic videtur Augustinus dicere" — magister —. „Quod supra diximus eum retractasse", cap. IIII huius distinctionis. „Nam ibidem etiam", scilicet in glosa super Malach[iam] I, et idem sequitur LXXXIII questionum, sed paucis interpositis aperte retractat. Nota, quod quidquid dicat magister, predicta Augustini auctoritas neque retractatur neque secundum intentionem Augustini retractari debet, sicut patet in suo integro, quia hec est sententia Augustini ibidem: Deus primo vocat peccatorem vel interna inspiratione vel externa predicatione vel aliqua significatione. Huic vocationi quidam consentiunt et dolent ac gemunt pro peccato suo, quidam autem eam contempnunt. Qui ergo consentiunt et dolent, merentur aliquo modo peccati remissionem et iustificationem; qui autem contempnunt, obtusionem. Unde secundum Augustinum ibidem is est ordo iustificationis: primo vocatur peccator, deinde consentit et dolet, tertio remittitur peccatum. Ipsam ergo vocationem nemo meretur, sed nec consensum et dolorem, sed demum per dolorem et consensum vocanti meretur aliquo modo iustificationem. Loquitur igitur Augustinus non de omnino prima gratia, que prevenit voluntatem, quando dicit, quod aliquid precedit in peccatoribus: in istis, quo digni efficientur iustificatione, id est peccati remissione; in illis, quo digni sunt obtusione; sed de gratia sequente voluntatem, que quodam modo debetur gratie prime sicut merito. Hec est illic sententia Augustini, sicut manifeste patebit diligenter intuenti[111].

Hingewiesen sei ferner noch darauf, daß zu 2 dist. 19 c. 6 n. 155 (397) sich die Glosse findet: „Ipso iubente etc." Ex hoc fine auctoritatis oritur opinio, quod immortalitas, quam homo habuit ante peccatum, infuit ei a natura per esum

[109] Fol. 30^{v}.
[110] Fol. 41^{v}.
[111] Fol. 56^{v}.

alimentorum aliorum a ligno vite. Quod videtur aperte contrarium Augustino in III cap. huius distinctionis[112] et ita videtur Augustinus sibi contrarius, si hec auctoritas sit Augustini, sicut magister imponit ei hic. Sed puto, quod magister sumpsit hanc auctoritatem de glossa super Genesim 1, sicut et alias plures in hoc libro sententiarum de glosis in diversis locis et forte glosarum compilatores putaverunt se habere mentem Augustini non sumentes omnino verba eius et exciderunt a mente Augustini ex minus diligenti consideratione dictorum eius. Numquam enim vidi in Augustino finem dictum auctoritatis nec secundum verba nec secundum sententiam. Et ita, si hoc verum est, opinio radicata super hac auctoritate nulla est[113].

Damit ist ein Hinweis darauf gegeben, daß Augustinustexte auch auf dem Weg über die Glosse zu Petrus Lombardus gekommen sind. Von weiteren Vermerken dieser Art sei noch einer zu 3 dist. 5 c. 1 n. 23—30 (566—570) hier gebracht:

„Preterea inquiri oportet, cum ex premissis", dist. II cap. I, II, III et deinceps et dist. III cap. I et II. Hec questio cum sua [fol. 110] disputatione et determinatione fere verbo ad verbum, sicut est hic, est in glossa super illud Ro I: qui factus est ei, cito post medium glose et deinceps et ibi sunt auctoritates plures quam hic et pleniores, sed non intitulantur ibi sicut hic. Et nota, quod ibi est totum, quod hic usque ad medium IX capituli huius distinctionis, scilicet usque ad auctoritatem Ioh[annis] Dam[asceni] infra cap. IX[114].

Dem Glossator ist es zudem nicht verborgen geblieben, daß Augustinussentenzen auch über die Summa sententiarum zum Lombarden gekommen sind. Man vgl. z. B. zu 1 dist. 47 c. 1 n. 427 (287) die Glosse:

„Ut ait Augustinus in Enchir[idion]", cap. LXXV. Nota, quod principium huius auctoritatis sumptum est de Enchiridion cap. LXXV. Verba Augustini, que ponit magister ibi „De nobis impletur", Hug[onis] et magistri sunt ad explanendum Augustinum et durant verba eorum usque ibi: „Et hec sunt magna opera Domini"[115]. Sententia [fol. 61v] tamen fere omnium verborum suorum in Enchiridion potest haberi. Hugo autem lib[ro] I sent[entiarum] cap. XLIIII tractat de hac materia et ibi ponit auctoritates Augustini, quas magister ponit in hoc cap. „De nobis impletur". Hugo lib[ro] sent[entiarum] I cap. XLIIII circa medium[116].

Hier vgl. man auch noch zu 2 dist. 22 c. 4 n. 182 (412) die Glosse: „Unde Augustinus" super Genesim lib[ro] XI cap. ult. ante medium. Totum istud est in glossa Thi II, sed non est totum de Augustino. Interponit enim magister verba sua et Hugonis. „Quod utique ita accipi", magister; „vel in eo, in quo", Hugo sent[entiarum] lib[ro] III cap. XVI. „Postquam enim mulier", hoc est in Augustino lib[ro] XI cap. ult. circa medium . . . „Ineptus enim", magister. Hec clausula usque ibi „sed dolo" est expositio magistri et non est in Augustino,

[112] Dieses Kapitel der Handschrift geht in der Quaracchiausgabe (1916) von c. 1 n. 149 Absatz 3 (Seite 393) „Primus igitur homo" bis c. 3 n. 152 (Seite 395) incl.
[113] Fol. 81v. — Diese Glosse ist bereits veröffentlicht bei A. Landgraf, Die Stellungnahme der Frühscholastik zur wissenschaftlichen Methode des Petrus Lombardus: CollFranc. 4 (1934) 519.
[114] Fol. 109v.
[115] Dies ist der Beginn von n. 428 der Quaracchiausgabe von 1916. Seite 288.
[116] Fol. 61 f.

sed est in glossa Thi II, sicut hic. „Sed dolo illo", Augustinus. „Ex hiis datur", magister. Hucusque in glossa. „Que etiam in", Hugo sent[entiarum] lib[ro] III cap. XVI[117].

Die Sentenzenglosse des Cod. 4° 108 der Bibl. Amploniana in Erfurt

Noch später sollte in der wenigstens teilweise nach Thomas von Aquin entstandenen Sentenzenglosse des Cod. 4° 108 der Bibliotheca Amploniana in Erfurt die Kritik an der Art, wie Petrus Lombardus Augustinussentenzen verwertete, weitergehen. Was ja auch für diese Spätzeit nicht mehr verwunderlich ist und lediglich zur Charakterisierung der Glosse vermerkt werden soll. Zu 1 dist. 17 c. 3 n. 147 (109), und zwar zur Stelle: Non est autem dictum: Domine, caritas mea, aut: Tu es caritas mea . . ., liest man die Glosse:

„Non est autem." Hec auctoritas Augustini non facit pro magistro, sed magis contra eum, si inspiciantur antecedentia et consequentia. Intendit enim, quod Deus est caritas non solum effective, sicut dicitur misericordia vel patientia nostra, quia facit eam in nobis. Cuius signum est, quod non dicitur caritas nostra, sed Deus dicitur caritas substantialiter, sicut dicitur spiritus, quia, sicut ipse est substantia, que spiritus, sic ipse est substantia, que caritas. Magister autem accipit hoc, acsi intenderet Augustinus, quod Spiritus Sanctus esset formaliter habitualis caritas nostra[118].

Die Durchsicht der eben aufgeführten frühscholastischen Werke dürfte bestätigt haben, daß Augustinus während der vorwärtsdrängenden Frühscholastik seine Bedeutung und Anerkennung nicht verloren hat. Freilich blieb man bei seinem Gedankengut nicht stehen; doch war er in der Weiterentwicklung zumeist der Ausgangspunkt und nicht selten auch der Leuchtturm, nach dem man sich, wenn auch nicht ohne jeglichen Vorbehalt, orientierte. Trotzdem blieb er nicht in seiner Nische stehen, sondern mußte in die Palästra der theologischen Kämpfe herabsteigen. Auch wurde er nicht mehr bloß mit der Lehre anderer Väter verglichen. Er mußte, nachdem man schon früher manchmal mit der Sonde von Vernunfterwägungen seine Sentenzen geprüft oder zum wenigsten interpretiert hatte, es sich nun gefallen lassen, auch mit jüngeren Lehrern in einem Atem genannt zu werden.

In der Frühscholastik überhaupt gehen zwei Dinge Hand in Hand. Auf der einen Seite verschwinden mehr und mehr die Namen der Väter, denen die Sentenzen zu verdanken sind, auf denen die Theologie aufbaut, und man begnügt sich nicht selten, solche Sentenzen bloß allgemein als auctoritas zu bezeichnen und sie auch als solche zu behandeln. Auf der anderen Seite aber wird man nicht so sehr

[117] Fol. 84.
[118] Fol. 37.

gegenüber den Vätern als gegenüber der vom Lombarden gebrauchten Deutung von Väterstellen vorsichtiger. Dies dürfte nicht zuletzt eine Folgeerscheinung der Tatsache sein, daß man nicht selten lange Zeit damit hatte ringen müssen, Vätersentenzen miteinander in Einklang zu bringen. Und auch dies war nur eine der charakteristischen Erscheinungen der werdenden Theologie. Zuerst werden die vom Fluß der Theologie mitgebrachten Texte im nächstliegenden Sinn genommen. Dann wird man — nicht selten deswegen, weil andere Vätertexte, im nächstliegenden Sinn verstanden, ihnen zu widersprechen scheinen — stutzig und wird vorsichtiger im Gebrauch der Vätertexte. Dies wirkt sich darauf aus, daß man auch den Theologen in ihrer Auswertung der Vätersentenzen auf die Finger schaut.

Man spürt auch, wie mit dem Fortschreiten der Theologie das Bedürfnis nach Sicherheit wächst. Wo Petrus Lombardus bloß exegesiert wurde, ging das Interesse um eine Interpretation des hl. Augustinus, die in der Hauptsache auf dem vom Lombarden selber Gegebenen aufbaute. Später, als der Lombarde auf den Platz eines Theologen unter vielen anderen verwiesen wurde, wurde er Disputationspartner und mußte es sich gefallen lassen, daß auch die Richtigkeit seiner Auswertung der auctoritates nachgeprüft wurde. Im allgemeinen blieb Augustinus unantastbar, und ging es nur um die Berechtigung, ihn als Patron für eine Meinung in Anspruch zu nehmen. Doch fehlte es nicht an Einzelfällen, in denen eine seiner Lehren bewußt verlassen wurde.

Diejenigen Glossen, welche genau den Fundort und den Weg der Textübermittlung sich zum Gegenstand nahmen, basieren auf dem Bedürfnis der Sicherung der Väterzitate. Es ist denn auch ein Gedankengang dieser Art, der z. B. zum Anlaß für eine Bemerkung wird, die in einer zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Quästion in der Form wiedergegeben wird: Quod, inquit, non memini me legisse. Sed si legatur, ita expone . . .[119].

[119] Troyes, Bibliothèque municipale, Cod. lat. 964 fol. 148.

Die Erkennbarkeit der Wunder Jesu

Von Bernhard Brinkmann S. J.

Das Vatikanische Konzil hat im 3. Kap. der 3. Sitzung erklärt: „Damit trotzdem unser Glaubensgehorsam vernunftgemäß sei, wollte Gott, daß sich mit den inneren Hilfen des Hl. Geistes auch äußere Erweise seiner Offenbarung verbänden, nämlich göttliche Taten und vor allem Wunder und Weissagungen. Da sie Gottes Allmacht und unbegrenztes Wissen in reichem Maße dartun, bilden sie ganz sichere und der Fassungskraft aller angepaßte Zeichen. Deshalb haben sowohl Moses und die Propheten, wie auch vor allem Christus der Herr selbst viele und ganz offensichtliche Wunder gewirkt und Weissagungen ausgesprochen; und von den Aposteln lesen wir: ‚Jene aber zogen hinaus und predigten überall; der Herr wirkte mit und bekräftigte ihre Rede durch nachfolgende Zeichen' (Mk 16,20) . . ."[1]. In dem entsprechenden Kanon heißt es: „Wenn einer sagt, Wunder könnten nicht geschehen und deshalb seien alle Wundererzählungen, auch die in der Hl. Schrift enthaltenen, unter die Fabeln und Mythen einzureihen, oder die Wunder könnten niemals sicher erkannt werden, noch werde dadurch der göttliche Ursprung der christlichen Religion rechtmäßig bewiesen, der sei im Banne"[2].

Das Konzil betont also mit den angeführten Worten: 1. daß es neben den inneren Hilfen des Hl. Geistes *äußere* Erweise oder Kriterien der göttlichen Offenbarung gibt, die in göttlichen *Taten* und vor allem in *Wundern* und *Weissagungen* bestehen, und daß diese *ganz sichere* und der Fassungskraft *aller* angepaßte Zeichen der Offenbarung sind; — 2. daß sowohl Moses und die Propheten wie vor allem auch *Christus* selbst *viele* und *ganz offenkundige Wunder* gewirkt und *Weissagungen* ausgesprochen haben und daß etwas Ähnliches von den Aposteln gilt. Es ist also die eindeutige Lehre der katholischen Kirche, daß wir es im NT mit wirklichen Wundern und Weissagungen Christi zu tun haben.

Demgegenüber wird das Wunder im eigentlichen Sinne, d. h. als ein außerordentliches, über die Naturkräfte hinaus von Gott gewirk-

---

[1] Denzinger, Enchiridion symbolorum (Denz.) 1790.

[2] Denz. 1813. Vgl. auch den von Pius X. vorgeschriebenen Antimodernisteneid: „2. Ich nehme äußere Beweise der Offenbarung, d. h. göttliche Taten und vor allem Wunder und Weissagungen, an. Ich erkenne sie an als ganz sichere Zeichen (signa certissima) für den göttlichen Ursprung der christlichen Religion und halte sie der Fassungskraft aller Zeiten und aller Menschen, auch der Jetztzeit, für vollkommen angepaßt" (Denz. 2145).

tes sinnfälliges Geschehen in Raum und Zeit, heute in nichtchristlichen Kreisen und selbst von den liberalen Protestanten fast allgemein abgelehnt. Man beruft sich dafür entweder auf die geschlossene Naturkausalität, die einen unmittelbaren Eingriff Gottes nicht zulasse[3], oder man leugnet wenigstens die Erkennbarkeit der Wunder, weil das angeblich akausale Geschehen in den radioaktiven Prozessen der Atomphysik die Grenzen der Leistungsfähigkeit der Naturkräfte nicht mit Sicherheit erkennen lasse, und verweist dabei auch auf Phänomene aus Psychotherapie und Parapsychologie[4], oder man stellt die biblischen Wunder auf eine Stufe mit den legendären Wundererzählungen anderer Religionen und mancher Heiligenleben[5]. Ja selbst in den protestantischen Kreisen, die die biblischen Wunder noch als eigentliche Wunder anerkennen — und das sind heute doch wieder recht viele —, ist es fast allgemein ausgemachte Sache, daß das Wunder nur im Glauben als solches erkennbar ist, und darum nicht Kriterium oder Erkennungszeichen, sondern nur Gegenstand der Offenbarung sein kann[6].

Die Tatsache läßt sich nicht leugnen, daß auch in anderen Religionen vielfach von angeblich wunderbarem Geschehen berichtet

[3] So z. B. A. von Harnack: „Wir sind der unerschütterlichen Überzeugung, daß, was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, daß es also in diesem Sinne, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhanges, keine Wunder geben kann" (Wesen des Christentums, Leipzig 1920, 17).

[4] Vgl. dazu u. a. K. Heim, Die Wandlungen im naturwissenschaftlichen Weltbild, Hamburg 1951. Eine kritische Stellungnahme zu der ganzen Frage siehe bei A. Stefanizi S. J., Causalità e indeterminismo nella fisica moderna (CivCatt 104 [1953 I] 516). — G. Hennemann, Philosophie, Religion und moderne Physik (StudPhil 12 [1952] 29), wo er sich für seine Ansicht auf Grete Henry-Hermann beruft. — W. Büchel S. J., Zur philosophischen Deutung des quantenmechanischen Indeterminismus (Schol 27 [1952] 225-240); ders., Zur naturphilosophisch-erkenntnistheoretischen Problematik der Quantenphysik (Schol 28 [1953] 161-185).

[5] Vgl. P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum NT, Tübingen 1911. — R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906. — O. Weinreich, Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderproblem der Griechen und Römer, Gießen 1911. — P. Fiebig, Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des NT (Kl. Texte 79), Bonn 1917. — Ders., Die Umwelt des NT. Religionsgeschichtliche und geschichtliche Texte in deutscher Übersetzung mit Anmerkungen versehen zum Verständnis des NT, Göttingen 1926. — Doergens, Apollonius von Tyana in Parallele zu Christus dem Herrn (ThGl 25 [1933] 292-304). Hier wird der wesentliche Unterschied zwischen den heidnischen Wundererzählungen und den Wundern des Herrn gut herausgearbeitet.

[6] So u. a. K. Barth, Dogmatik III, 2, Zollikon-Zürich 1948, 531-537, abgedruckt in „Kerygma und Mythos" I, Hamburg-Volksdorf [2] 1951, 102-109, wo er sich mit R. Bultmann auseinandersetzt; E. Stauffer, Die Theologie des NT, Stuttgart [4] 1948, 147, wenn der Verf. auch zugibt, daß nach Joh „die Werke, die Jesus tut . . ., den Glauben hervorrufen" sollen, aber damit sei nur der Weg vom „anfanghaften Glauben" zum „vollendeten Glauben" angegeben (ebd. 149); P. Althaus, Die christliche Wahrheit, 2. Bd., Gütersloh 1948, 197 ff.; J. Ruprecht, Das Wunder in der Bibel. Eine Einführung in die Welt der göttlichen Offenbarung und

wird. Man denke u. a. an die rabbinischen[7] oder hellenistischen[8] Wundererzählungen. Bekannt sind vor allem die Wunderberichte aus dem Leben des Neupythagoreers Apollonius von Tyana, geboren um 3 n. Chr. und gestorben um 97 in Ephesus, also eines Zeitgenossen Jesu. Sein Leben hat Philostratus im Auftrag der Kaiserin Domna um 220 geschrieben, und zwar wohl ohne christenfeindliche Tendenz, wenn auch später andere, wie Porphyrius, das Werk gegen das Christentum ausgeschlachtet haben. Hier wären auch die dem Asklepios zugeschriebenen Heilungswunder und Dämonenaustreibungen zu nennen, die uns durch eine Reihe Votivtafeln aus dem 4. vorchristlichen Jahrhundert bezeugt sind, die im Heiligtum des Asklepios in Epidaurus aufgefunden wurden[9]. Es ist dort die Rede von Heilungen schwerer Lähmungen, hartnäckiger Geschwüre, Augenleiden, einschließlich Blindheit, Kinderlosigkeit, Wunden, die nicht heilen wollten, und mancher anderer körperlicher Leiden; aber Totenerweckungen werden nicht erwähnt.

Auch in unseren Tagen werden, vor allem aus den Heidenländern, manche scheinbar wunderbare Begebenheiten berichtet, z. B. aus dem Leben des indischen Weisen Sâdhu Sundar Singh[10] und von indischen Zauberern. Gerade darum bilden — wie ein Missionar aus Indien vor kurzem berichtete — die Wunder des Evangeliums dort in den gebildeten Kreisen oft ein großes Hindernis für die Bekehrung, weil diese geneigt sind, sie mit den heidnischen Wunderberichten der indischen Zauberer, an die sie nicht mehr glauben, auf eine Stufe zu stellen und darum auch in den Wundern der Bibel nur Aberglauben zu sehen.

Bei kritischer Sichtung wird sich vieles von den heidnischen Wundererzählungen als bloße Legende herausstellen. Das gilt z. B. von den Wundererzählungen aus dem Leben Buddhas und Mohammeds. Mohammed hat es nach dem Koran ausdrücklich abgelehnt, seine Sendung durch Wunder zu beglaubigen. Erst eine spätere Zeit hat ihm Wunder angedichtet, offenbar in Anlehnung an die Wunder Jesu, um ihn diesem gegenüber konkurrenzfähig zu machen. Auch in den ältesten Berichten über Buddha fehlen die Wunder, die ihm erst in

---

der biblischen Weltanschauung, Berlin 1936; K. H. Rengstorf, Die Auferstehung Jesu, Witten (Ruhr) 1952; Fr. Büchsel, Die Offenbarung Gottes, Gütersloh 1938.

[7] Siehe Anm. 5. [8] Siehe Anm. 5.

[9] Vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder. — R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidaurus, Leipzig 1931. — K. H. Rengstorf, Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit, Münster 1953, besonders S. 10 (vgl. Schol 28 [1953] 595).

[10] Vgl. Fr. Heiler, Sâduh Sundar Singh, ein Apostel des Ostens und Westens, München 1924, [3] 1925.

einer viel späteren Zeit beigelegt wurden[11]. Etwas Ähnliches gilt sogar von manchen Wunderberichten in christlichen Heiligenleben[12].

Aber es ist für eine objektive Geschichtsforschung nicht tragbar, *alle* diese Erzählungen einfach als Erfindungen menschlicher Phantasie oder als Betrug abzutun. Eine Reihe der außerhalb des Christentums berichteten scheinbar wunderbaren Begebenheiten und Tatsachen läßt sich sicher nicht einfach leugnen, zumal ja die Bibel selbst von solchen nicht von Gott gewirkten Wunderzeichen weiß. Man denke z. B. an die Wunderzeichen der ägyptischen Zauberer, welche die Wunder des Moses und Aaron nachahmten (Ex 7,8—8,3), oder an das Wort des Herrn von den falschen Christussen und falschen Propheten, die in der Endzeit auftreten und große Zeichen und Wunder tun werden, so daß sie auch, wenn es möglich wäre, die Auserwählten in Irrtum führen würden (Mt 24,24). Die Apostelgeschichte weiß von dem Zauberer Elymas (Apg 13,8) und Simon, dem Magier, zu berichten (Apg 8,9—24). Auch heute werden, wie schon gesagt wurde, von den Missionaren zum Teil Tatsachen erzählt, die sich nicht wegleugnen lassen und die ohne wirkliche Zauberei schwerlich erklärt werden können. Es ist also nicht so sehr die Frage, ob die außerhalb des Christentums berichteten scheinbar wunderbaren Begebenheiten wirklich geschehen sind, sondern wie man sie zu erklären hat. Viele der angeblich wunderbaren Heilungen u. dgl. sind zweifellos auf psychische Beeinflussung durch Suggestion und Autosuggestion zurückzuführen, wie ein Vergleich mit den Ergebnissen der heutigen Psychotherapie und Parapsychologie zeigt. Anderes wird auf den Einfluß von Dämonen zurückgehen, deren Einwirkungsmöglichkeit auf die materielle Welt nicht von vornherein ausgeschlossen werden kann, vielmehr durch glaubwürdig berichtete Tatsachen von Zauberei außer Frage steht.

Damit legt sich aber die Frage nahe, ob nicht vielleicht auch die im NT berichteten Heilungen und andere außerordentliche Begebenheiten, wenn wir von der Auferstehung Christi und den Totenerweckungen absehen, auf diese Weise erklärt werden können, so daß es sich nicht um echte Wunder handeln würde. Dabei beschränken wir uns im Folgenden auf die Wunder Jesu, weil es darauf ja für den Nachweis seiner göttlichen Sendung als Grundlage des christlichen Glaubens vor allem ankommt. Damit soll die Erkennbarkeit der übrigen Wunder des NT nicht in Frage gestellt werden, denn sicher sollten auch sie göttliche Zeugnisse für die Wahrheit des Christentums sein und mußten darum als solche erkennbar sein.

[11] Vgl. A. Anwander, Die Religionen der Erde, Freiburg 1927, 219, und Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II, [4] Tübingen 1924, 124.
[12] Vgl. H. Felder O. M. Cap., Die Antoniuswunder, Paderborn 1933.

1. Die Erkennbarkeit der Wunder Jesu als solcher

Mit guten Gründen setzen wir hier die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Evangelien in ihren wesentlichen Zügen und damit auch der Wunderberichte als bewiesen voraus, obgleich die Gegner der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Evangelien zu deren Leugnung gerade und vor allem durch die Wunderberichte veranlaßt werden, weil sie das Wunder von vornherein ablehnen. Aber die Geschichtsforschung hat nicht von vorgefaßten Meinungen auszugehen, sondern die Tatsachen objektiv zu würdigen. In jüngster Zeit hat E. Stauffer wieder darauf aufmerksam gemacht[13], daß die Wunder Christi als geschichtliche Tatsache selbst von den jüdischen Gegnern zugegeben werden. Man vgl. z. B. Mk 3,22; Mt 12,22—28; 9,24 ff.; 11,46 ff.; ferner die antichristlichen Zeugnisse über die Wundertätigkeit Jesu bei Josephus[14], im Talmud, bei Justinus, Celsus, Tertullian, Ps.-Klemens, Hieronymus u. a. Die Juden haben weder zur Zeit Christi noch später die Wunder Christi als geschichtliche Tatsachen geleugnet — abgesehen von der Auferstehung Christi —, sondern haben sie dem Einfluß des Teufels zugeschrieben[15].

Wir können hier auch absehen von der sogenannten „relativen" Wahrheit der Wunder Jesu, d. h. von ihrem kriteriologischen oder Zeugniswert; denn wenn es feststeht, daß sie wirklich auf ein außerordentliches Eingreifen Gottes zurückgehen, sind sie mit Recht als göttliches Siegel für das Selbstzeugnis Jesu anzusprechen, zumal da er sich selbst ausdrücklich auf seine Taten im allgemeinen und auf seine Auferstehung im besonderen berufen hat[16]. In diesem Sinne

[13] E. Stauffer, Neutestamentliche Forschung (in: Theologie und Liturgie, hrsg. von L. Hennig, Kassel 1952, 47), wo der Verf. auf seine ausführliche Stellungnahme in „Die Wunderberichte des NT" (Neue Wege im kirchlichen Unterricht, hrsg. von K. Frör, 1949) verweist.

[14] Vgl. W. Bienert, Der älteste nichtchristliche Jesusbericht. Josephus über Jesus, unter besonderer Berücksichtigung des altrussischen „Josephus", Halle 1936, wo der Verf. zeigt, daß die fragliche Stelle in Ant. 18, 3, 3 über Jesus zwar christlich überarbeitet, aber im wesentlichen doch echt sein dürfte (vgl. Schol 12 [1937] 595 f.).

[15] Wir gehen also auf die von R. Bultmann neuestens aufgeworfene Frage nach der Entmythologisierung des NT hier nicht ein. Wir können mit Recht davon absehen; denn wenn man heute den heidnischen Wundererzählungen, z. B. von Epidaurus, wohl nicht jeden Geschichtswert abstreiten kann, liegt erst recht kein Grund vor, mit Bultmann die biblischen Wunderberichte von vornherein als mythische Einkleidung eines christlichen „Selbstverständnisses" im Sinne der Existenzphilosophie Heideggers aufzufassen. Eine gute Stellungnahme zu Bultmanns Auffassung siehe Fr. Hofmann, Theologie der Entmythologisierung Ausweg oder Irrweg? (ThGl 43 [1953] 321-347).

[16] Vgl. z. B. Mt 12, 39f.; Lk 11, 29f.; Mt 9, 5-8; Mk 2, 8-12; Lk 5, 22-26; Joh 15, 24; 5, 21. 36; 10, 35-38.

kann das Vatikanum von den Wundern als den „ganz sicheren Zeichen" der Offenbarung sprechen[17].

Wir stellen also nur die Frage, ob die in den Evangelien berichteten wunderbaren geschichtlichen Begebenheiten als wirkliche Wunder anzusprechen sind, oder ob sie eine rein natürliche Erklärung zulassen oder vielleicht auf dämonische Einflüsse zurückgeführt werden können.

Betrachtet man die im NT berichteten Wunder Jesu *isoliert* in sich, wird man offen zugeben müssen, daß bei den Heilungswundern — vielleicht abgesehen von der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9), des Ohres des Malchus (Lk 22,50 ff.) und der Aussätzigen — ihrem innersten Wesen nach eine natürliche Erklärung nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann und daß andere außerordentliche Vorgänge, wie das Weinwunder (Joh. 2,1—11), die Stillung des Sturmes (Mt 8,23—27 und Parallelen), der Wandel auf den Wogen (Mt 14,25 bis 32; Mk 6,48; Joh 6,19), die Brotvermehrungen (Mt 14 und 15 und Parallelen), der wunderbare Fischfang (Lk 5,1—11, Joh 21,6 ff.), die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9), des Ohres des Malchus (Lk 22,50 ff.), der Aussätzigen, an sich dämonische Kräfte nicht notwendig übersteigen. Es bleiben also als einzige *in sich sicher* als Wunder erkennbare Vorgänge die Totenerweckungen Jesu (Lk 7,11 bis 17; Mt 9,18—26 und Parallelen; Joh 11) und vor allem seine eigene Auferstehung. Auf letztere hat er sich ja den ungläubigen Juden gegenüber vor allem berufen als das einzige Zeichen, das ihnen gegeben werden sollte (vgl. Mt 12,38 ff.; Joh 2,18—22), obgleich er doch sicher auch nach dieser Berufung auf seine Auferstehung noch andere Wunder gewirkt hat.

So ist es verständlich, daß sich auch Paulus nicht so sehr auf die anderen Wunder Jesu als vielmehr auf seine Auferstehung als Kennzeichen und Unterpfand der Wahrheit des Christentums beruft (vgl. 1 Kor 15,13—22). Wenn für ihn auch die anderen Wunder gleichwertige Kriterien für die Wahrheit des Selbstbekenntnisses Christi wären, hätte er wohl nicht gesagt: „Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist eitel euer Glaube" (1 Kor 15,14); denn dann wären ja noch immer die anderen Wunder als Kriterien da.

Haben aber damit die anderen im NT berichteten wunderbaren Begebenheiten als eigentliche Wunder und damit als Kriterien der Offenbarung schlechthin auszuscheiden? Sind nicht auch sie nach dem Zeugnis der Schrift selbst wirkliche „Zeichen", d. h. Kriterien, gewesen, auf die Jesus sich auch berufen hat[18] und durch die die Jünger und das Volk zum *festen* Glauben an ihn gekommen sind? So betont

[17] Denz. 1790. [18] Siehe Anm. 16.

Johannes nach dem Weinwunder: „Und seine Jünger kamen zum Glauben an ihn" (Joh 2,11), oder am Osterfeste in Jerusalem: „Viele kamen zum Glauben an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, die er wirkte" (Joh 2,23), wozu u. a. wohl die Tempelreinigung als moralisches Wunder zu rechnen ist (Joh 2,13—17), oder nach der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten: „Und er kam zum Glauben und sein ganzes Haus" (Joh 4,53), oder nach der Brotvermehrung: „Als nun die Menschen das Zeichen sahen, das Jesus gewirkt hatte, sagten sie: Dieser ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommen soll" (Joh 6,14). Vgl. auch Joh 9,35—38; 11,45.

Zweifellos haben also alle diese Wundertaten für die Jünger und das Volk beigetragen, daß sie zum eigentlichen Glauben an Christus kamen, d. h. ihn auf das göttliche Zeugnis der Wunder hin fest und unerschütterlich für den gottgesandten Messias und Gottessohn hielten, als den er sich bekannt hatte, und daß sie sich ihm daraufhin in treuer Gefolgschaft in einem Leben nach seiner Lehre anschlossen. Aber sie hätten diese Wirkung sicher nicht gehabt, wenn diese Menschen nicht schon vorher im Banne der Persönlichkeit Jesu gestanden hätten. Und das war nicht nur bedingt durch seine Wunder, sondern durch sein ganzes persönliches Verhalten. Darum kamen die ungläubigen Juden durch die Wunder Jesu nicht zum Glauben an ihn, sondern schrieben sie dem Einfluß des Teufels zu (vgl. Mt 12,24 und Parallelen), weil sie seiner Persönlichkeit ablehnend gegenüberstanden. Im Banne dieser Persönlichkeit standen dagegen die beiden Johannesjünger Andreas und Johannes, die auf das Wort des Täufers dem Herrn folgten und nicht nur an jenem Tage bei ihm blieben, sondern sich daraufhin ihm anschlossen, offenbar bevor sie äußere Wunder von ihm gesehen hatten (Joh 1,37—40). Erst nachdem die Menschen im Banne der Person Jesu standen und Vertrauen zu ihm gefaßt hatten, war es ihnen klar, daß das Weinwunder, die Brotvermehrung, die Heilung des 38jährigen Kranken, des Blindgeborenen, die Auferweckung des Lazarus usw. nicht Teufelswerk (Magie) waren, sondern Gottes Werk, d. h. wirkliche Wunder, wie man sie nach Is 35,5; 61,1 vom Messias erwartete (Lk 7,18—23). Und wenn es Gottes Werk war, dann hatte Gott selbst Christi Botschaft von seiner göttlichen Sendung dadurch bestätigt, so daß sie ihn jetzt mit *göttlichem* Glauben, d. h. auf das Zeugnis Gottes hin, der durch ihn gesprochen hatte, als Messias und Gottessohn anerkannten. Vorher hatten sie auch schon auf Grund seiner Persönlichkeit mit menschlichem Glauben an ihn als einen zuverlässigen und vertrauenswürdigen Menschen geglaubt und ihm geglaubt, daß er die Wunder in der Kraft Gottes wirkte; jetzt glauben sie auf das Zeugnis Gottes an ihn und seine göttliche Sendung.

Damit soll die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein, daß manche von den Jüngern ohne Wunder nur durch den Umgang mit der Persönlichkeit Christi und durch sein Selbstzeugnis tatsächlich schon zum göttlichen Glauben an ihn gekommen sind, wie ja auch ein Kind zum göttlichen Glauben an Christus kommen kann durch das bloße Zeugnis der Eltern, denen es vertraut. Diese Möglichkeit setzt Christus selbst voraus, wenn er sagt: „Wenn ihr mir nicht glauben wollt, so glaubt meinen Werken" (Joh 10,38). Also hätten sie ihm glauben können ohne seine Werke. In diesem Falle wären die Werke, d. h. vor allem die Wunder Jesu, nicht Erkennungszeichen, sondern nur Gegenstand der Offenbarung. Es ist aber für uns die Frage, wie die Wunder als Erkennungszeichen der Selbstoffenbarung Jesu sicher erkannt werden können, damit einer daraufhin zum göttlichen Glauben an ihn und seine Sendung kommt. Da sagen wir: Durch die ganze Persönlichkeit Jesu, freilich in Verbindung mit den Umständen, dem Zweck und der Wirkung der Wunder.

Darum verlangt Jesus schon *vor* den Wundern den Glauben an seine Persönlichkeit und an seine Vollmacht: „Glaubt ihr, daß ich euch das tun kann?" (Mt 9,28 f.), oder er sagt zum Vater des besessenen Knaben: „Was das ‚wenn du imstande bist' angeht, so ist alles möglich für den, der glaubt", und erhält die Antwort: „Ich glaube. Hilf meinem Unglauben" (Mk 9,23 f.). Bei dem Manne war also schon Glaube vorhanden, aber noch nicht der volle. — Darum konnte Jesus in seiner Vaterstadt Nazareth keine Wunder wirken außer wenigen Krankenheilungen, weil die Nazarethaner als seine Landsleute noch kein Vertrauen zu ihm hatten nach dem allgemeinen Grundsatz, daß kein Prophet ohne Ansehen ist außer in seiner Heimat (Mt 13,54—58 und Parallelen). Solange es ihnen an diesem menschlichen Glauben an seine Persönlichkeit fehlte, d. h. solange sie kein Vertrauen zu ihm fassen konnten, hätten sie, wie die Juden, in etwaigen Wundern Jesu nur Teufelswerk gesehen.

Andererseits genügte die Persönlichkeit Jesu, jedenfalls für die meisten, *allein* nicht, um dadurch zum *vollen* göttlichen Glauben an ihn zu kommen, wie aus den Worten Jesu an den königlichen Beamten hervorgeht: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht" (Joh 4,48), d. h. kommt ihr nicht zum vollen göttlichen Glauben an mich. Mit menschlichem Glauben glaubte der Beamte ja schon; sonst hätte er sich mit seiner Bitte nicht an Jesus gewandt. Damit dieser menschliche Glaube zum vollen göttlichen wurde, mußte das Wunder als göttliches Zeichen dazukommen.

Sollen also nicht nur die Totenerweckungen und die eigene Auferstehung Jesu, sondern auch seine anderen „wunderbaren" Taten als wirkliche Wunder, d. h. als durch besondere göttliche Kraft ge-

wirkte sinnfällige Zeichen, mit Sicherheit erkannt werden, sind sie zu werten in Verbindung mit seiner ganzen nach außen in Erscheinung tretenden Persönlichkeit. Diese Persönlichkeit Jesu, wie wir sie auf Grund der Evangelien kennen, die ja nichts anderes sind als der Niederschlag der Verkündigung von Augenzeugen und jedenfalls zum Teil auch noch für Augenzeugen, bürgt uns dafür, daß wir es mit einer vertrauenswürdigen Person mit gesundem Urteil und einwandfreiem sittlichen Wandel zu tun haben, bei der Selbsttäuschung und Betrug moralisch ausgeschlossen sind. Das sind ja auch die Merkmale, an denen nach den Worten Jesu die falschen Propheten trotz ihrer Wunderzeichen als solche zu erkennen sind: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen" (Mt 7,15—20; vgl. 24,4—24).

Dagegen könnte man vielleicht die Frage aufwerfen, ob die Gestalt und Persönlichkeit Jesu, wie sie uns die Evangelisten zeichnen, denn notwendig die Erklärung einzelner Wunder durch Suggestion oder parapsychologische Vorgänge ausschließen; denn solche parapsychologische Vorgänge und suggestive Beeinflussungen besagen doch nicht notwendig einen persönlichen Makel. Das letztere ist gewiß richtig, aber derartig veranlagte Personen haben nicht das Bewußtsein, daß sie Wunder wirken, d. h. durch außerordentliche göttliche Kräfte handeln, wie Jesus es in den Evangelien bekundet, es sei denn, daß sie auch sonst keinen geistig normalen Eindruck machen. Jedenfalls konnte von den Zeitgenossen Jesu, die ihn kannten und seine Wunder sahen, die er selbst für Wunder hielt, vernünftigerweise wohl kaum einer auf den Gedanken kommen, er heile durch Suggestion oder stille durch Telekinesis den Sturm u. dgl. Und dasselbe gilt auch heute noch für den vorurteilslosen Leser der Evangelien. Natürlich sind neben der Persönlichkeit Jesu auch die näheren Umstände des Wunders zu berücksichtigen.

Aus der Erkenntnis heraus, daß die Wunder Christi, jedenfalls zum großen Teil, ohne Berücksichtigung seiner Persönlichkeit, wie sie menschlich in Erscheinung tritt, schwerlich mit Sicherheit als eigentliche Wunder zu erweisen sind, gehen ja auch die katholischen Apologeten bei der Behandlung der Wunder Christi von der Person Christi aus. So schickt z. B. H. Dieckmann S.J. die These voraus: „Testimonium, quod Jesus de sua legatione divina perhibuit, neque fraudis neque erroris argui potest"[19], und handelt dann zuerst von der wunderbaren Weisheit und der außerordentlichen Heiligkeit Jesu als intellektuelles bzw. moralisches Wunder. Ähnlich behandelt auch H. Felder O. M. Cap. vor den physischen Wundern Jesu seine geistige Hoheit und sittliche Vollkommenheit[20], und ebenso M. Nicolau S.J.[21] u. a., ob sie nun die geistige Hoheit und sittliche Vollkommenheit Jesu schon als intellektuelle oder sittliche Wunder betrachten oder nicht. Der strenge Beweis für den Wundercharakter der

[19] H. Dieckmann S.J., De revelatione christiana, Freiburg 1930, 519-539.

[20] H. Felder O. M. Cap., Jesus Christus II., Paderborn 1914; [3] 1923.

[21] M. Nicolau S.J., De revelatione christiana (Sacrae Theologiae Summa I), Madrid 1950; [2] 1952.

Weisheit und Heiligkeit Jesu dürfte rein historisch nicht so leicht zu führen sein, da wir ja methodisch die Evangelien noch nicht als inspirierte Bücher und darum absolut irrtumslos voraussetzen können; als rein geschichtliche Quellen sind sie zwar im wesentlichen geschichtlich glaubwürdig, aber noch nicht ohne weiteres auch in allen Nebenumständen.

Die dargelegte Auffassung von dem menschlichen Glauben an die menschlich in Erscheinung tretende Persönlichkeit Jesu als Voraussetzung der Erkennbarkeit seiner Wunder — wenn wir von den Totenerweckungen und seiner eigenen Auferstehung absehen — ist nicht zu verwechseln mit dem „Wagnis des Glaubens" an Christus, wie es u. a. Paul Althaus darlegt[22]. Er betont, daß die Christologie „bei dem Menschen Jesus und seiner Geschichte" einsetzen und sich darauf besinnen muß, „wodurch er uns den Glauben an ihn abfordert und abgewinnt . . ." „An dem Menschen Jesus" werde „der Glaube an seine Gottheit gewiß"[23]. Dann heißt es weiter: „Er (Gott) stellt also die Glaubensfrage. Der Glaube muß gewagt werden. Daher kann auch die dogmatische Christologie die Gegenwart Gottes in Jesus Christus nicht beweisen wollen. Der Versuch ist immer wieder gemacht worden. Man hat auf Jesus übernatürliches Zeugnis, auf seine Sündlosigkeit, auf die Wunder, die Auferstehung hingewiesen. Aber Jesu Selbstzeugnis bekommt sein Gewicht erst im Blick auf sein persönliches Sein, sein Wort, seine ganze Geschichte; und in diesem Zusammenhang ‚beweist' es nicht, sondern stellt die Glaubensfrage . . . Jesu Wunder sind nicht an sich selbst, als übernatürliche Wirkungen, bedeutsam — sie haben Entsprechungen genug in der Religionsgeschichte —, sondern erst als Tat Jesu im Zusammenhang mit seiner Verkündigung von dem kommenden Reich. Sie können und wollen weniger sagen, wer Jesus ist, als was es um das Reich ist. Zeichen der Herrlichkeit Jesu als des Sohnes werden sie erst dem, der schon an ihn glaubt. — Die Auferstehung Jesu ist keine nachweisbare historische Tatsache. Historisch erkennbar sind die Erlebnisse der Jünger, die ‚Erscheinungen' Jesu nach seinem Tode und doch wohl auch die Tatsache des leeren Grabes"[24].

Wir können Althaus zugeben, daß das Selbstzeugnis Jesu im Blick auf sein persönliches Sein die Glaubensfrage stellt, doch vorläufig nach einem menschlichen Glauben an seine Persönlichkeit, wie sie in Erscheinung tritt, durch den wir die moralische Gewißheit bekommen, daß es sich bei seinen Wundertaten um wirkliche, d. h. von Gott gewirkte Wunder handelt. Aber wenn das letztere feststeht, haben wir die *göttliche* Bürgschaft, daß sein Selbstzeugnis wahr ist, so daß wir ihm jetzt nicht nur mit menschlichem, sondern mit göttlichem Glauben glauben. Daß die Auferstehung Jesu keine nachweisbare historische Tatsache ist, kann man nur in dem Sinne zugeben, daß keine unmittelbaren Zeugnisse über ihren Hergang vorliegen; denn wenn man mit der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Evangelien ernst macht, kann man auf Grund der dort geschilderten Tatsachen (Grabeswache, Siegel, leeres Grab, Bestürzung und Bestechung der Wächter, Auferstehungsglaube der Jünger, der sich ohne die Tatsache der Auferstehung historisch nicht begründen läßt) an ihrer Geschichtlichkeit nicht zweifeln. Wenn sie aber geschichtlich feststeht, steht auch unabhängig von der Persönlichkeit Jesu ihr Wundercharakter fest und damit ihr Wert als Kriterium der Selbstoffenbarung Jesu.

[22] Wenn im katholischen Schrifttum gelegentlich vom Wagnis des Glaubens die Rede ist, soll damit nicht eine Vernunftgemäßheit des Glaubens bestritten, sondern nur betont werden, daß er ein freier Willensentscheid bleibt.

[23] P. Althaus, Die christliche Wahrheit, 2. Bd., Gütersloh 1948, 197.

[24] P. Althaus, a.a.O. 198f.

2. Rechtfertigung der vorgelegten Erklärung

Aber ist mit der dargelegten Auffassung die Erkennbarkeit der Wunder Jesu als eigentlicher Wunder (abgesehen von den Totenerweckungen und der eigenen Auferstehung Jesu) nicht von einer Voraussetzung abhängig gemacht, die den Irrtum nicht absolut, sondern nur mit moralischer Gewißheit ausschließt, nämlich von der freien Persönlichkeit Jesu selbst, von der es methodisch noch nicht *absolut* feststeht, daß er nicht irren und in Irrtum führen kann? Wenn sein Selbstzeugnis auch auf Grund seiner Persönlichkeit, wie sie in Erscheinung tritt, glaubwürdig ist, so doch zunächst nur mit moralischer Gewißheit.

Darauf wird man sagen müssen, daß wir uns im Leben oft mit einer moralischen Gewißheit zufrieden geben müssen; das gilt nach der Lehre des Tridentinums sogar von der Gewißheit bezüglich unserer Rechtfertigung, denn keiner weiß mit „Glaubensgewißheit", daß er gerechtfertigt ist (Denz. 802). Außerdem kommen sicher die meisten Menschen zum wirklichen Glauben auf Grund von Kriterien, die für einen kritischen Geist nicht hinreichend sind, z. B. auf Grund des Zeugnisses der Eltern oder des Pfarrers. Es wird aber keiner behaupten wollen, daß diese Personen unfehlbar sind, so daß der Irrtum oder die Irreführung durch ihr Zeugnis *notwendig* ausgeschlossen wären. Es genügt, daß der Irrtum *tatsächlich* ausgeschlossen ist und daß der betreffende Mensch das Zeugnis für sich als hinreichend anerkennt, um einen wirklichen Glaubensakt setzen zu können. Letztlich sind ja nicht die Kriterien der Tatsache der Offenbarung und ihrer Glaubwürdigkeit der Beweggrund für den absolut unfehlbaren Glaubensakt, sondern der Beweggrund ist die Autorität des sich offenbarenden Gottes. Wie ich einem Menschen letztlich nicht deshalb glaube, weil er es gesagt hat und weil ich erkenne, daß er glaubwürdig ist — das wird beim formellen Glaubensakt alles vorausgesetzt —, sondern weil er es als glaubwürdiger Mensch gesagt hat, so glaube ich auch dem sich offenbarenden Gott, weil er es als absolut glaubwürdiger Gott gesagt hat. Daß er sich geoffenbart hat und daß er absolut glaubwürdig ist, wird als anderweitig erkannt vorausgesetzt, und zwar mit einer rein natürlichen Erkenntnis, die an sich nicht die Sicherheit des übernatürlichen Glaubens haben muß.

Nach dem Gesagten wird man zugeben müssen, daß nicht alle im NT berichteten wunderbaren Begebenheiten, rein historisch betrachtet, mit demselben Grad der Sicherheit als eigentliche Wunder erkannt werden können. An erster Stelle steht hier sicher die Auferstehung Christi, deren Tatsache zum mindesten aus dem geschichtlich und psychologisch begründeten Auferstehungsglauben der Jünger, wie H.

Haag im „Bibel-Lexikon“ [25] sagt, aber darüber hinaus doch wohl auch aus den in den Evangelien berichteten Tatsachen feststeht. Wer den Bericht über den Tod, das Begräbnis Jesu, das leere Grab trotz der Versiegelung und Bewachung, und über die Erscheinungen Jesu unvoreingenommen auf sich wirken läßt, wird vernünftigerweise keine andere Lösung finden als die Annahme der wirklichen leiblichen Auferstehung Jesu, wie er sie vorausgesagt hatte. Steht aber die leibliche Auferstehung Jesu fest, ist jede rein natürliche Erklärung oder das Zurückgreifen auf dämonische Kräfte ausgeschlossen, so daß es sich nur um ein Wunder im eigentlichen Sinne handeln kann[26].

Man könnte fragen: Wenn schon die Seele bei der Telekinesis einen entfernten Körper bewegen kann, warum sollte sie dann nach ihrer Trennung vom Leibe keine Gewalt mehr über ihn haben, so daß sie ihn physisch durch Lenkung der Atome und ihrer Bestandteile regenerieren, d. h. den Verwesungsprozeß rückgängig machen könnte? Und wenn man das der menschlichen Seele nicht zutrauen will, wie will man beweisen, daß ein solcher Eingriff der Dämonen nicht möglich sein sollte, wenn es solche gibt?

Darauf wäre zunächst für den ersten Fall zu antworten: Wenn die Seele den Verwesungsprozeß rückgängig machen könnte, wäre nicht einzusehen, weshalb sie die Degeneration des menschlichen Leibes nicht verhindern könnte, so daß der Tod überhaupt nicht eingetreten wäre? Erfahrungsgemäß sterben aber *alle* Menschen. Ferner ist für beide Fälle zu beachten, daß außerhalb der jüdisch-christlichen Religion kein einziger glaubhafter Fall von Totenerweckungen auf-

[25] Bibel-Lexikon, hrsg. von H. Haag, Einsiedeln-Köln 1951 ff. Es ist doch wohl zu wenig gesagt, wenn es dort heißt: „Historisch beweisbar ist nur der Glaube der Jünger an die Auferstehung“ (128), wenn dann auch noch hinzugefügt wird: „Daß aber dieser Glaube begründet war, kann auf Grund historischer und psychologischer Erwägungen bewiesen werden“ (ebd.); denn wenn wir den Bericht der Evangelien, besonders des Matthäusevangeliums, ernst nehmen, steht die Tatsache der Auferstehung durch die dort geschilderten Umstände durchaus auch in sich fest. Es liegt nämlich kein Grund vor, von vornherein mit Haag das Sondergut des Mt über Grabeswache und Versiegelung des Verschlußsteins (Mt 27, 62-66), über die Flucht der Wächter (Mt 28, 4) und die Bestechung der Grabeswache (Mt 28, 11-15) einer späteren Entwicklungsstufe der Überlieferung zuzuschreiben, welche die apologetische Haltung der Christen den jüdischen Behauptungen gegenüber, die Jünger hätten den Leichnam Jesu gestohlen, widerspiegelt (125). Wenn diese apologetische Haltung überhaupt notwendig war, dann doch gerade im Anfang (vgl. Schol 28 [1953] 608 f.).

[26] Bezüglich der angeblichen Totenerweckungen in heidnischen Religionen ist zu sagen, daß die Buddha und Mohammed zugeschriebenen Totenerweckungen als spätere legendäre Zutaten auszuscheiden haben, da die ältesten Quellen bei ihnen nichts von Wundern wissen (siehe Anm. 11). Mohammed selbst hat es nach dem Koran ausdrücklich abgelehnt, Wunder zu wirken. Unter den rabbinischen und hellenistischen Wundererzählungen (siehe Anm. 5 u. 9) ist aber nichts, das sich als wirkliche Totenerweckung nachweisen ließe, auch nicht unter den angeblichen Wundern des Apollonius von Tyana (vgl. Doergens a.a.O. in Anm. 5). Man kann sich

gewiesen werden kann. Die z. B. Buddha und Mohammed später zugeschriebenen Totenerweckungen sind, wie schon gesagt wurde, spätere, legendäre und tendenziöse Erzählungen, wie es übrigens auch bei manchen ähnlichen Erzählungen in christlichen Heiligenleben der Fall ist[27]. Außerdem, wenn die Seele oder Dämonen den Verwesungsprozeß so rückgängig machen könnten, daß der Leib wieder ein geeignetes Werkzeug der zugehörigen Seele sein könnte, wäre nicht einzusehen, weshalb nicht auch durch diese Kräfte aus anorganischem Stoff organischer gebildet werden könnte, so daß z. B. ein amputierter Arm aus anorganischem Stoff so ersetzt werden könnte, daß er von der Seele als Teil des Leibes belebt würde. Diese Möglichkeit hat aber noch niemand im Ernst behauptet.

An zweiter Stelle unter den Wunderberichten des NT kommen die Ereignisse in Frage, die — jedenfalls sehr wahrscheinlich — eine rein natürliche Erklärung durch physische, psychische und parapsychische Kräfte ausschließen. Hierher gehören vor allem die Beeinflussung der leblosen Natur durch einen bloßen Willensakt, wie die Verwandlung des Wassers in Wein, die Brotvermehrung, die Stillung des Sturmes, das Wandeln auf den Wogen, aber auch die Einwirkung auf die belebte unvernünftige Schöpfung, wie beim reichen Fischfang oder bei der Heilung organischer Krankheiten, z. B. des Blindgeborenen, der Aussätzigen und des Ohres des Malchus[28]. Hierher wird man auch die verschiedenen Heilungen von Besessenen zu rechnen haben; denn selbst wenn es sich zum Teil um Fälle handeln sollte, bei denen man heute die Diagnose auf Wahnsinn, Schizophrenie, Epilepsie und dgl. stellen würde, wird man ihnen sicher in ihrer Gesamtheit durch eine psychopathologische Erklärung nicht gerecht. In allen diesen Fällen wird sich aber die Erklärung durch dämonische Einflüsse, wie sie bei den Zaubereien, die auch heute noch aus den Missionsländern glaubhaft berichtet werden, vorliegen, nicht

auch nicht im Ernst auf die orientalischen Mythen von den sterbenden und auferstehenden Göttern berufen, die letztlich nichts anderes sind als eine Personifizierung der im Winter absterbenden und im Frühjahr zu neuem Leben erwachenden Natur (vgl. K. Prümm S. J., Der christliche Glaube und die altheidnische Welt I, Leipzig 1935, Kap. 8. — Ders., Die Religionen des Hellenismus (Die Religionen der Erde, hrsg. von Fr. König, Bd. II, Wien-Freiburg/Br. 1951, 169-244). — Einen guten Überblick über die Stellung zur Auferstehung Christi der verschiedenen protestantischen Schulen der letzten 50 Jahre gibt neuestens Paul de Haes, La Résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années, Rom 1953 (vgl. Schol 29 [1954] 277f.).

[27] Siehe Anm. 11 u. 12.

[28] K. Heim rechnet mit der Möglichkeit, daß ein energischer Willensakt selbst auf leblose Gegenstände Einfluß haben kann, wie er die motorischen Nerven des eigenen Körpers z. B. zu einer Handbewegung veranlaßt oder auf psychischem Wege auf andere Personen durch Suggestion (Gedankenübertragung) einwirken kann (Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild, Hamburg 1951, 183 ff.).

von vornherein ausschließen lassen, solange nicht die Persönlichkeit Jesu mit in Rechnung gezogen wird.

An dritter und letzter Stelle kommen schließlich die Heilungen funktioneller Krankheiten, wie nervös bedingter Lähmungen, Taubheit und Stummheit, nicht angeborener Blindheit, Blutfluß und dgl. Hier ist eine natürliche Erklärung von vornherein nicht ausgeschlossen. Wenn man sie aber betrachtet im Lichte der Persönlichkeit Jesu, der sich bewußt ist, in göttlicher Kraft zu heilen, z. B. wenn er zu dem Gichtbrüchigen sagt: „Damit ihr aber seht, daß der Menschensohn Gewalt hat, Sünden nachzulassen, sage ich dir: „Nimm dein Bett und geh in dein Haus" (Mt 9, 6 u. Parall.), kann man an ihrem Wundercharakter nicht zweifeln. Vielleicht sind auch einige Fälle von Aussatzheilungen hierher zu rechnen; denn daß gewisse körperliche Erscheinungen, selbst Stigmata, psychogenen Ursprungs sein können, läßt sich wohl nicht bestreiten[29]. Was hier von den Tatwundern gesagt ist, gilt entsprechend von den Weissagungen, bei denen, von der Persönlichkeit Jesu abgesehen, gewisse Fälle von Hellsehen (zweites Gesicht) nicht von vornherein ausgeschlossen sind.

Die dargelegte Auffassung von dem Wundercharakter der Wunder Jesu und seiner Erkennbarkeit im Lichte der Persönlichkeit Christi steht ganz im Einklang mit dem NT wie mit der Lehre der Kirche. Sie erklärt zwanglos, daß Jesus vor den Wundern schon einen gewissen Glauben an seine Persönlichkeit verlangt und daß gerade bei Johannes immer wieder betont wird, daß die Menschen zuerst zu Jesus auf Grund seiner Persönlichkeit Vertrauen faßten und dann erst durch seine Wunder zum vollen Glauben an ihn kamen. So wird auch verständlich, warum Jesus z. B. in Nazareth keine Wunder wirken konnte, denn da ihm seine Landsleute keinen menschlichen Glauben schenkten, hätten sie ebensowenig wie die ungläubigen Juden in seinen Wundertaten eigentliche Wunder gesehen, durch die sie zum göttlichen Glauben an ihn gekommen wären, und somit hätten die Wunder ihren Zweck nicht erreicht. Darum gibt es für sie, wie für die ungläubigen Juden, nur noch ein Zeichen, das unabhängig von der Persönlichkeit Jesu durchschlagend ist, das ist seine eigene Auferstehung (vgl. Mt 12, 38ff.).

Dabei sagt das NT nirgends, daß die Wunder als äußere Zeichen der Offenbarung *allein* genügen, damit einer zum *vollen* Glauben an

[29] K. Heim erwähnt eine Reihe von Fällen, wo sich durch bloße Suggestion bei Hypnotisierten Schwellungen wie bei einem Wespenstich, Brandblasen, Stigmata u. dgl. gebildet haben, oder wie von sogenannten Wunderdoktoren, wie Zeileis in Galspach bei Linz, durch Suggestion Fälle von Tuberkulose, Krebs, Epilepsie, Diabetis, Arteriosklerose, Erblindung und Lähmung geheilt worden sind (a.a.O. 185 f.). Die letzteren Fälle entnimmt er dem Buch von Erwin Liek, Das Wunder in der Heilkunde[2], München 1931.

Christus *kommt*, sondern es betont vielmehr, daß *tatsächlich niemand* (im Glauben) zu ihm *kommt*, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist (Joh 6, 65), also ohne die innere Gnade. Die Frage, ob der Mensch ohne die innere Gnade des Hl. Geistes im Glauben zu Christus kommen *könnte*, wird im NT selbst nicht gestellt; noch wird behauptet, daß man *alle* im Evangelium berichteten Wunder Jesu, auch die Heilungen und dgl., ohne die innere geistgewirkte Unterscheidung der Geister eindeutig sicher als echte Wunder erkennen und als solche von den Scheinwundern der falschen Christusse und der falschen Propheten unterscheiden könne. Jedenfalls schreibt Christus selbst im Evangelium die Tatsache, daß die Auserwählten durch die Scheinwunder nicht in Irrtum geführt werden, offenbar der Erleuchtung durch die Gnade Gottes zu (vgl. Mt 24, 24). Damit ist natürlich die *Möglichkeit* nicht geleugnet, die Wunder Christi einschließlich der Heilungswunder usw. in der oben ausgeführten Weise auch ohne besondere Erleuchtung mit moralischer Gewißheit als echte Wunder erkennen zu können. Nur sagt das NT darüber nichts, da es immer nur von der konkreten Lage der Menschen spricht, in der tatsächlich auch die Gnade angeboten ist.

Ebensowenig wie die Schrift behauptet auch die Kirche in ihrer Lehrverkündigung, daß *alle* von Jesus gewirkten Wunder unabhängig von seiner Persönlichkeit sicher als echte Wunder zu erkennen sind. Das Vatikanische Konzil sagt an der eingangs angeführten Stelle nur, daß nach Gottes Willen den Menschen auch äußere Erweise seiner Offenbarung gegeben sein sollten, damit ihr Glaubensgehorsam vernunftgemäß sei, und daß diese Erweise in göttlichen Taten und vor allem in Wundern und Weissagungen bestehen sollten. Es ist nicht *ausschließlich* von Wundern und Weissagungen die Rede, sondern auch von anderen göttlichen Taten. Gemeint ist offenbar das ganze gottgewirkte Tun und Lassen Jesu, vor allem seine Heiligkeit und Weisheit, d. h. alles, worin seine Persönlichkeit sich offenbart. Wenn dann freilich gesagt wird, die Wunder und Weissagungen seien ganz sichere und der Fassungskraft aller angepaßte Zeichen der Offenbarung, weil sie Gottes Allmacht und unbegrenztes Wissen in reichem Maße dartun, wird doch nirgends behauptet, daß sie als eigentliche Wunder und Weissagungen unabhängig von der Persönlichkeit Jesu ganz sicher erkannt werden können. Außerdem wird erst recht nicht gesagt, daß jedes *einzelne* Wunder des Evangeliums in sich als ein solches Zeichen der Offenbarung auch mit voller Sicherheit erkannt werden kann, sondern nur, daß die Wunder und Weissagungen, wenn es feststeht, daß es sich um solche handelt, solche Zeichen sind. Von Moses, Christus und den Aposteln wird nur gesagt, daß sie viele ganz *offenkundige* Wunder gewirkt und Weis-

sagungen ausgesprochen haben. Das gilt aber auch, wenn sie nur mit *moralischer* Sicherheit als solche ganz offenkundig sind.

Ferner wird auch hier nicht behauptet, daß die Wunder und Weissagungen *allein* genügen, damit jemand tatsächlich zum Glauben an die Offenbarung kommt, sondern im Gegenteil werden die inneren Hilfen des Hl. Geistes sogar an erster Stelle betont. Es wird nur gesagt, daß sich mit diesen letzteren nach Gottes Willen auch äußere Erweise der Offenbarung verbinden sollten. Ja, kurz darauf wird sogar betont, daß der Glaubensakt nicht nur frei bleibt, sondern ohne die Erleuchtung und Eingebung des Hl. Geistes gar nicht zustande kommt, jedenfalls nicht in der Weise, wie es zum Heile notwendig ist (Denz. 1791). Dazu hat der Sprecher der Glaubensdeputation auf dem Vatikanum, Bischof Conrad Martin von Paderborn, in seinem Bericht über die vorgeschlagenen Verbesserungen zum 3. Kap. der 3. Sitzung bemerkt: „Mögen auch die Beweggründe für die Glaubwürdigkeit an sich offenkundig sein und mag auch der Glaubensgehorsam der Vernunft ganz entsprechen, wird der Glaube doch vom Willen befohlen und bleibt immer ein freier Akt, so daß auch dazu, d. h. zu diesem Glaubensakt, eine zuvorkommende und helfende Gnade erforderlich und der Glaube, in sich betrachtet, ein Geschenk Gottes ist" (Coll. Lac. VII. S. 166).

Mag das auch zunächst vom eigentlichen Akt des göttlichen Glaubens gelten, so ist doch nach der Entscheidung des Konzils von Orange (529), die von Bonifatius II. (531) feierlich bestätigt wurde, auch der Anfang des Glaubens und die Glaubensbereitschaft (initium fidei ipseque credulitatis affectus) ein Geschenk der Gnade (Denz. 178 u. 200a). Wenn das Konzil auch nicht näher umschreibt, was unter dem „initium fidei" zu verstehen ist und wie sich dieses zu dem „credulitatis affectus" verhält, sondern nur die konkrete Redeweise der Semipelagianer aufnimmt, ist man doch sicher zu der Folgerung berechtigt, daß es auch die Erkenntnis und Bejahung der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und infolgedessen der Kriterien der Offenbarung als solcher miteinbegreifen wollte. Damit steht auch nicht im Widerspruch, daß das Vatikanum von Wundern und Weissagungen als den „divinae revelationis signa *certissima* et omnium intelligentiae accommodata" spricht (Denz. 1790) und daß Pius XII. neuestens in seiner Enzyklika „Humani generis" sogar von der „externorum signorum *evidentia* (vgl. Schol 25 [1950] 481) und von den „ipsius christianae fidei fundamenta signis divinis *invicte* comprobanda" (ebd. 487) redet; denn damit soll sicher nicht eine unmittelbare Einsichtigkeit (Evidenz), wie z. B. beim Satz vom Widerspruch, behauptet werden, sondern nur eine ganz ähnliche Einsicht, wie sie nach Röm 1, 18ff. und dem Vatikanum (Denz. 1785) bezüglich des

Daseins Gottes als Ursprung und Ziel aller Dinge mit der sichtbaren Schöpfung gegeben ist. Wenn aber im letzten Falle bezüglich der natürlich erkennbaren Wahrheiten von Gott nach dem Vatikanum eine übernatürliche Offenbarung noch relativ moralisch notwendig bleibt, ist es erst recht zu verstehen, daß wenigstens eine gnadenhafte Erleuchtung erforderlich ist, nicht, daß der Mensch die Wunder als solche und damit als Kriterien der Offenbarung erkennen *kann,* sondern daß er sie *tatsächlich* als solche *erkennt* und daß ein entsprechender gnadenhafter Antrieb des Willens dazu kommen muß, damit der Mensch sie als solche auch tatsächlich bejaht. Das ist nicht dasselbe, was P. Rousselot S. J. seinerzeit behauptet hat, wenn er die These aufstellte: „On dira la lumière de grâce est necessaire pour connaître le miracle" (vgl. Acta Romana S. J. 1920, 231-233); denn hier scheint die natürliche Erkennbarkeit der Wunder als solcher ohne das Licht der Gnade bestritten zu werden, während wir nur behaupten, daß sie in der gegenwärtigen Heilsordnung tatsächlich ohne dieses Licht der Gnade nicht erkannt werden.

Es ist hier nicht die Stelle, auf die Frage einzugehen, wie die absolute Glaubensgewißheit bestehen kann, wenn die Kriterien der Offenbarung, d. h. die Wunder als solche, nur mit moralischer Gewißheit erkannt sind. Mit dieser Frage befassen sich die verschiedenen Erklärungsversuche der Glaubensanalyse, von denen allerdings keine eigentlich ganz befriedigt. Jedenfalls wird man soviel sagen müssen, daß die Wunder als Zeichen der Offenbarung nicht Gegenstand des göttlichen Glaubens sind, mögen sie auch vielleicht nachträglich im eigentlichen Glaubensakt mitgeglaubt werden.

Zusammenfassend läßt sich somit sagen:

1. Die Wunder Jesu sind weder durch die Ergebnisse der Naturwissenschaften noch durch die angeblichen religionsgeschichtlichen Parallelen in ihrem Wundercharakter oder doch wenigstens in ihrer Erkennbarkeit als Wunder abgetan. Das gilt nicht nur von den Totenerweckungen und der eigenen Auferstehung Jesu, deren Wundercharakter mit ihrer geschichtlichen Wirklichkeit ohne weiteres feststeht, sondern auch von den anderen in den Evangelien berichteten außerordentlichen Taten Jesu, die von ihm selbst als eigentliche Wunder angesprochen werden, mögen sie auch vielleicht, in sich betrachtet, eine Erklärung durch natürliche oder dämonische Kräfte nicht schlechthin ausschließen.

2. Diese außerordentlichen Taten Jesu werden zunächst auf Grund seiner als menschlich glaubwürdig erkannten Persönlichkeit mit moralischer Gewißheit in einem Akt menschlichen Glaubens als Wunder erkannt und bejaht. Dadurch ist die Vorbedingung gegeben, in den

Wundern Jesu ein göttliches Zeugnis für seine Selbstoffenbarung zu sehen und dieses Selbstzeugnis mit göttlichem Glauben, d. h. wegen der Autorität des sich in Christus offenbarenden Gottes, zu glauben. Christus selbst in seiner konkreten Persönlichkeit, wie er in den Evangelien vor uns steht, ist also zunächst *das* Zeichen, an dem sich die Geister zu scheiden beginnen, bevor sie zum göttlichen Glauben an ihn kommen (vgl. Lk 2, 34), und erst im Lichte dieses Zeichens leuchten auch seine Wunder in ihrer Zeichenhaftigkeit auf und geben *göttliches* Zeugnis von ihm.

3. Damit ist die Möglichkeit für die natürliche Erkennbarkeit und Bejahung der Wunder Jesu als solcher gegeben aber zugleich auch Raum gelassen für die Wirksamkeit der Gnade, ohne die in der gegenwärtigen Heilsordnung auch das „initium fidei" — zu dem wohl auch die Erkenntnis und Bejahung der Wunder als Wunder und damit als Kriterien der Offenbarung gehören — und der „credulitatis affectus" tatsächlich nicht zustande kommen. Bei dieser Gnade handelt es sich nicht um eine neue Offenbarung, sondern nur um eine Erleuchtung, die eine natürliche Erkennbarkeit der Wunder als Wunder nicht ausschließt.

4. Es bewahrheitet sich also auch hier der bekannte Grundsatz von dem harmonischen Zusammenwirken von Natur und Gnade. Die Gnade vernichtet die Natur nicht, sondern setzt sie vielmehr voraus und vollendet sie, bis das Stückwerk unseres Erkennens und Glaubens hienieden aufhört und der Glaube übergeht ins Schauen (1 Kor 13, 9—12).

Wilhelm Diltheys Konzeption der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis

Von Hugo Dormagen O.M.I., Hünfeld

Seit Wilhelm Dilthey (1833—1911) ist das Anliegen einer „Kritik der historischen Vernunft" besonders brennend[1]. Man versteht darunter ganz allgemein die Suche nach der Eigengesetzlichkeit der geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geisteslebens. Einem solchen Unternehmen liegt die Überzeugung zugrunde, daß diesem menschlichen Geistesleben neben gewissen überzeitlichen Aspekten die zeitgebundene geschichtliche Dimension irgendwie eigentümlich ist. Der Struktur dieser Dimension gilt dann die Untersuchung.

Man muß hier zwei Fragen unterscheiden. Einmal handelt es sich darum, ob und inwieweit aus dem Ablauf der Geschichte mit allen Hilfsmitteln moderner Geschichtsforschung eine Struktur der genannten Dimension erhebbar ist, ob sich ein Strukturgesetz des konkreten geschichtlichen Ablaufs menschlichen Geisteslebens in der Geschichte selbst aufzeigen läßt. Diese Frage ist in der Vergangenheit oft gestellt worden und hat verschiedene Antworten gefunden. Man denke z. B. an Comtes Dreistadiengesetz oder neuerdings an Dempfs Versuch einer Selbstkritik der Philosophie. Unter diesen Versuchen ragen bekanntlich Diltheys Bemühungen um die Geschichte des menschlichen Geistes hervor.

Zum andern besteht die grundsätzlichere Frage, wie die psychische Struktur unseres Geistes, in sich selbst betrachtet, diese geschichtliche Dimension aufweist, wie unser Geist der Geschichtlichkeit zugleich offen und verhaftet ist, die Frage also nach der geschichtlich-psychischen Struktur des menschlichen Geistes selbst. Natürlich strebt die erste Fragestellung letztlich immer auch die Beantwortung unserer zweiten Frage an, aber aus betont geschichtlicher Haltung. Hier aber ist die Frage aus psychologischer Sicht zu sehen, mit den Hilfsmitteln der Psychologie zu lösen. Ferner ist die geschichtliche Fragestellung meist schon von einer mehr oder weniger ausgesprochenen Konzeption der psychischen Struktur des menschlichen Geistes geleitet. Hier kommt es aber darauf an, daß die psychologische Frage ausdrücklich thematisch wird.

Diltheys Arbeiten über die geschichtliche Erhellung der historischen Vernunft sind weithin fruchtbar geworden. Weniger bekannt und ausgewertet wurden aber seine Bemühungen, die psychologische Frage

[1] So A. Dempf auf dem 11. Internationalen Philosophenkongreß, Brüssel 1953.

nicht nur präzis zu stellen, sondern sie auch in einer einheitlichen Konzeption zu beantworten. Dieser Tatsache möchte die vorliegende Untersuchung begegnen. Sie richtet ihr Hauptaugenmerk auf die menschliche Erkenntnis, entsprechend der Vorrangstellung derselben in der Gesamtproblematik Diltheys.

Unsere Untersuchung gliedert sich in drei Teile. In einem ersten Teil soll kurz skizziert werden, wie sich Diltheys Frage nach der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis auf dem Hintergrund des Gesamtrahmens seiner Lebensphilosophie abhebt, und zugleich, welche Konzeption derselben er aus seinen geschichtssystematischen Analysen in die psychologische Fragestellung mitbringt. Diese Frage selbst und ihre Beantwortung bei Dilthey ist dann Gegenstand des zweiten Teils. Der dritte Teil soll abschließend einen Überblick entwickeln über Möglichkeiten der Auseinandersetzung mit Dilthey aus scholastischer Sicht.

I. Diltheys allgemein lebensphilosophische Sicht der Erkenntnis und seine geschichtssystematische Analyse derselben

1. Diltheys Lebensphilosophie erhält ihre erste charakteristische Note durch das sie tragende Lebensgefühl des Menschen im Historiker und Philosophen Dilthey. Es ist ein ganz persönliches konkret-lebendiges Verhältnis zum geistig-geschichtlichen Leben. Der Romantik zuinnerst verwandt, kommt es Nietzsches Erlebnistiefe nahe, hebt sich aber dann davon ab, unter anderem durch eine betonte Hinwendung zum Leben als geschichtlichem.

Ein zweiter bestimmender Faktor dieser Philosophie entstammt von Dilthey lebhaft mitempfundenen geistig-kulturellen Bedürfnissen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sie waren wesentlich auf die Schaffung und Entbindung neuer Lebensformen ausgerichtet. Dilthey wollte den aus einer fortschreitenden Vermaterialisierung des individuellen wie gesellschaftlichen Lebens heraufziehenden Kulturkatastrophen eine neue starke Lebensmacht gegenüberstellen. Diese sollte aus einer bewußt vollzogenen Rückbesinnung und Hingabe an die großen geistig-geschichtlichen Formkräfte des Lebens erwachsen.

Eine dritte Quelle Diltheyscher Philosophie entsprang aus seinen Bemühungen um eine neue Grundlegung des Wissens und Erkennens in den geschichtlich-systematischen Geisteswissenschaften. Dilthey war vor allem der Begründer und Verfechter der Eigenständigkeit derselben gegenüber den damals mächtig aufblühenden Naturwissenschaften.

Im Zusammenspiel dieser Elemente erwächst Diltheys Grundkonzeption des „Lebens" als eines geschichtlich-geistigen Zusammenhanges. Dieser baut sich als „Wirkungszusammenhang" der individuell-menschlichen, geistig-geschichtlichen Lebenseinheiten aus deren verstehend-erlebendem Zusammenwirken fortschreitend auf. Er ist dabei mehr als eine bloße Summe dieses Zusammenwirkens. Er ist irgendwie über den Teilen, wenn er auch in ihnen erst seine Konsistenz hat. Er differenziert und entfaltet sich in dieser Wechselwirkung seiner individuellen Träger und trägt nun seinerseits die einzelne individuelle Lebenseinheit sowie jede konkret-geschichtliche Gesellschaftsverbindung mehrerer solcher Individuen. Die menschlichen Individuen werden zu Schnittpunkten vielfach verschlungener geschichtlich-geistiger Lebenskräfte, zu Einzelereignissen, die aus dem beständig strömenden geistig-geschichtlichen Lebensfluß herausragen. Dabei hat dieser Lebensstrom seine eigene Struktur, die wiederum in inniger Wechselwirkung steht mit den Eigenstrukturen seiner individuellen Elementareinheiten.

Diesem Grundbegriff des Lebens stellt Dilthey korrelativ den des „Erlebens" gegenüber. Es ist der Punkt, an dem das Leben in unser bewußtes Blickfeld tritt. In diesem Innewerden des Lebens im Erleben sprudeln die das Leben tragenden dunklen Energien gleichsam an die Oberfläche und bestimmen bis in feinste Fasern unsere geistig-seelische Lebenstätigkeit selbst da noch, wo sich diese solcher Bedingtheit nicht mehr hell bewußt ist.

Hier wird für Dilthey der Aufbau der menschlich-individuellen Lebenseinheit als eines Schnittpunktes der geschichtlich-geistigen Lebenskräfte einerseits und als selbständiger menschlich-individueller Erlebniseinheit anderseits thematisch. Als Lösungselemente bezieht er einmal die Fichtesche Konzeption einer Seelendynamik als psychisch-geschichtlicher Einheit von Beziehungsverhältnissen mit ein. Zum andern lehnt er sich stark an das Schleiermachersche Bild eines verstehend-schöpferischen Seelenvermögens an. Er sucht dann individuelles Seelenleben als einen geschichtsgebundenen, auf geschichtliche Energien dynamisch-energetisch reagierenden, ganzheitlich organisierten Strukturzusammenhang zu fassen. Dieser ist von einer immanenten Teleologie getragen und erstrebt über die Ausbildung, Differenzierung und Verfestigung der Reaktionsweisen des Seelenlebens (erworbener Strukturzusammenhang!) die Entwicklung und Verwirklichung einer individuellen seelischen Gestalt im geschichtlichen Gesamtlebenszusammenhang.

Diesen Strukturzusammenhang des individuellen Seelenlebens will Dilthey als psychisches und als geschichtliches Gebilde weiter aufhellen. Eine verstehende und beschreibend-zergliedernde Psychologie soll den im Erleben selbst gegebenen und erfahrbaren psychischen Strukturzusammenhang des Seelenlebens analysieren. Und eine nacherlebend-verstehende Geschichtswissenschaft soll aus der Geschichte, als Objektivation des Seelenlebens verstanden, die geschichtsgebundene Struktur desselben Seelenlebens sehen lassen. Beide Forschungswege stehen in innerem Zusammenhang. Sie müssen zusammen die eine, wenn auch in etwa doppelseitige Natur menschlichen Seelenlebens sehen lassen. Sie haben die Aufgabe und Möglichkeit, in gegenseitiger Durchdringung und Ergänzung gemeinsam den geschichtlich-psy-

chischen Strukturzusammenhang des Seelenlebens zu wissenschaftlich reflexem Bewußtsein zu erheben und so das geschichtlich-geistige Leben aus ihm selber, von innen heraus, zu verstehen. Dadurch erst bekommen wir die Mittel an die Hand, die großen Formkräfte und Inhalte dieses Lebens in bewußt erlebender Hingabe für unser Teil mitzugestalten und so dem Fluß des Lebens selbst zu immer adäquaterer Konkretisierung zu verhelfen.

Auf dem Hintergrund dieser lebensphilosophischen Grundkonzeption und ihrer beiden Forschungswege hat für Dilthey die Erforschung der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis eine doppelte Bedeutung. Einmal ist nämlich Erkennen, ganz allgemein als Wahrheitsfindung gefaßt, ohne Zweifel ein hervorstechendes Strukturelement im Gesamtzusammenhang menschlichen Seelenlebens. Um also dieses artgemäß zu leben, ist es wichtig, dem Erkennen seinen richtigen Platz anzuweisen, es gegen Über- und Unterbetonung gleichermaßen richtig abzugrenzen, um so die harmonische Entwicklung menschlichen Seelenlebens zu fördern.

Sodann aber bemüht sich Dilthey sein Leben lang, eine wissenschaftliche Lebensphilosophie aufzubauen, also um eine denkerische Durchdringung des geschichtlich-geistigen Lebens in philosophischer Absicht. Die Erforschung der Verwurzelung des Erkennens und Denkens in Leben und Erleben gewinnt die Bedeutung einer Grundlagenforschung für die Möglichkeit wissenschaftlicher Lebensphilosophie überhaupt. Sie wird zur Grundvoraussetzung für die Konstituierung einer solchen.

Hier ergibt sich nun folgende elementare Fragestellung: Unser ganzes Erkenntnisleben strebt immer wieder zu einer höchsten Spitze gleichsam begrifflich-systematischen Ausdrucks in den metaphysischen Systemen. Unser Denken ist von innerer Dynamik getrieben, auf eine begriffliche Fixierung des dauernd fließenden und pulsierenden Lebens und Erlebens angelegt. Sind aber solche Fixierungen nicht eine fortschreitende Entfremdung und Vergewaltigung des Lebens in seiner fließenden Lebendigkeit? Ist nicht gerade die Geschichte der metaphysischen Systeme mit ihren nicht selten kontradiktorisch sich gegenüberstehenden Antworten auf die Grundprobleme des Lebens ein beredtes Zeugnis für die hier gemeinte Spannung von Leben und denkerischem Erkennen? Oder sollten diese Antworten dennoch vom fließenden Leben selber getragen sein und deshalb selbst da noch einen tieferen Sinn haben, wo sie sich durch ihre Dialektik, auf den ersten Blick wenigstens, selber aufzuheben scheinen? Welche Bedeutung haben aber dann solche philosophischen Systematisierungen und damit letztlich unser begriffliches Denken und Erkennen überhaupt im Gesamtzusammenhang geschichtlich-geistigen Seelenlebens? Welches ist seine geschichtsgebundene psychische Struktur? Welche geschichtlichen Lebensenergien sprudeln in ihm an die Oberfläche be-

grifflich-systematischen Ausdrucks? Kurz, wie ist das Erkennen bis in seine höchste Spitze begrifflichen Denkens in das geschichtlich-psychische Leben und Erleben eingebettet und in ihnen verwurzelt? Das ist die ganz allgemeine Fragestellung Diltheys nach der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis, so wie sie sich aus dem Gesamtrahmen seiner Lebensphilosophie abhebt[2].

2. Die Konzeption der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis, die Dilthey aus seinen geschichtssystematischen Analysen in die psychologische Fragestellung mitbringt, läßt sich vor allem aus seinen Abhandlungen „Das Wesen der Philosophie" (V, 339—416; 1907)[3] und „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen" (VIII, 75—118; 1911) erheben. Er bemüht sich darin, in das Wesen der Philosophie als geschichtlichen Phänomens tiefer einzudringen, um so zu einem geisteswissenschaftlichen Wesensbegriff der Philosophie zu gelangen. Ein solcher soll einmal die Gesamtheit der philosophischen Bemühungen der Menschheitsgeschichte in ihrer die einzelnen Denker und Systeme übergreifenden Einheit sehen lassen, zugleich aber die innere Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwicklungen, Verschiedenheiten und Abhängigkeiten der Systeme faßbar machen. Dabei soll jedwede spekulative Konstruktion ausgeschlossen und nur der modernen positiven Geschichtswissenschaft und ihren Methoden Raum gegeben werden.

Dilthey will uns so einen möglichst tiefen Blick in das Verwobensein des philosophischen Bemühens in das unergründliche Meer des geschichtlich-geistigen Lebensstromes tun lassen. Der Eindruck dieses Getragenseins jeder Philosophie von den Energien, die aus diesem Lebensgrund aufsteigen, beherrscht ihn so stark, daß er zwar diese Energien und Kräfte sich irgendwie noch in die philosophisch-systematischen Erkenntnisvorgänge umsetzen sieht; er findet aber nicht mehr, daß in irgendeinem der philosophischen Systeme dieselben zu adäquater und damit allgemeingültiger Aussprache kämen. Die Einheit des geschichtlichen Phänomens der Philosophie kann er nur noch im typisch philosophischen Fragen und Antworten als solchem als dem typischen Verhalten eines philosophischen Vermögens überhaupt zu seinen Gegenständen finden. Die einzelnen konkreten Antworten philosophischer Systematik werden erst aus dieser Grundhaltung unter dem Einfluß einer ganzen Reihe von geschichtlichen Faktoren herausdifferenziert, vor allem im Zusammenspiel mit Religion und Dichtung, die alle zusammen letztlich nur Komponenten, Träger und Getragene des einen Gesamtstrukturzusammenhangs des geschichtlich-geistigen Lebens sind.

Das bedeutet aber, daß Dilthey der Philosophie, ähnlich wie parallelen Bemühungen in Religion und Dichtung, *letztlich* nur mehr einen gewissen Funktionscharakter im gesellschaftlich-geschichtlichen Strukturzusammenhang zuerkennen

[2] Vgl. zu diesem Abschnitt auch H. Dormagen, „Die psychische Struktur der menschlichen Erkenntnis bei Wilhelm Dilthey", Hünfeld/Fulda 1953, 20-42.

[3] Bezeichnet Band V der gesammelten Schriften Diltheys mit Seite und Jahreszahl.

kann. Sie ist nur die Erfüllung einer spezifischen Aufgabe im Zusammenspiel mit allen anderen geistigen Kräften dieses Lebenszusammenhangs.

So wird ihm jede Philosophie zu einer weltanschaulich ausgerichteten, nach wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit und begrifflich-systematischer Einheit strebenden Lebensantwort auf die zwar im Grunde stets gleichen, aber immer wieder neu und geschichtlich-konkret aufgegebenen Lebensrätsel. Ihre Antwort ist dabei zuinnerst von den geistigen Hilfsmitteln und Errungenschaften einer jeweils konkret geschichtlichen Zeitlage abhängig, die ihrerseits wieder innerlich von der jeweiligen Lage der Religion, Dichtung, Wissenschaft und Eigenentwicklungsphase der philosophischen Auseinandersetzung selbst geformt ist.

Der Wahrheitsgehalt der Philosophie ist für Dilthey demnach nicht als der einer objektiv-absoluten und allgemeingültigen Erkenntnis zu beurteilen. Er kann vielmehr nur in den gegebenen Grenzen einer angestrebten adäquaten Erfüllung der ihr vom Leben selbst gestellten Aufgabe jeweils als Teilinhalt einer zu ihrer vollen Gestalt sich erst entfaltenden, in ihrem ganzen Umfang absoluter Objektivität aber nie voll erreichbaren Lebenswahrheit angesprochen werden. Die „absolute" Wahrheit der Philosophie wird so der fortschreitenden inneren Dynamik des Lebens selbst überantwortet.

So ist jede der geschichtlichen Formen der Philosophie nur ein Durchgangspunkt einer teleologisch organisierten Lebensentfaltung zu einer immer adäquateren Erfassung und Gestaltung des geistig-geschichtlichen Lebens aus ihm selber.

Weiter sieht Dilthey innerhalb der geschichtlichen Entfaltung dieser Lebensfunktion der Philosophie eine Tendenz zur Ausbildung von konstanten Grundtypen der Weltanschauung wirksam, vor allem in den metaphysischen Systemen. Er glaubt diese Typen auf drei verschiedene elementare Lebenshaltungen zurückführen zu können, für die er die Bezeichnungen „Naturalismus", „Idealismus der Freiheit" und „objektiver Idealismus" vorschlägt. Es handelt sich um typische Grundverhaltungsweisen, in denen der Mensch in einer noch vorlogischen Sphäre vom Leben Besitz ergreift. Ist also das philosophisch-weltanschauliche Erkennen nach dem bisher Gesagten schon ganz in das Lebensband der geschichtlich-gesellschaftlichen Strukturverhältnisse als eigene Lebensfunktion eingebettet, so wird es jetzt darüber hinaus jeweils einer der typischen Grundverhaltungsweisen überantwortet, von denen es dann in seiner weiteren begrifflichen Entfaltung vorbestimmt bleibt. Die Auswahl zwischen den drei möglichen Verhaltungsweisen ist dabei jeweils in dem Vorherrschen einer der genannten Verhaltungsweisen innerhalb der individuell-seelischen Struktur des philosophierenden Menschen selber begründet.

So ist für Dilthey die menschliche Erkenntnis bis in ihre höchste begriffliche Spitze Aussprache, ja Übersetzung und Umformung dunkler geschichtlicher Energien, die in ihr über das Erleben an die Oberfläche unseres bewußten Seelenlebens sprudeln. Sie ist als philosophische Erkenntnis in die Bedürfnisse des Gesamtlebenszusammenhanges eingespannt und erfüllt unbeschadet, ja gerade in ihrer Vielfalt der drei Grundtypen die Aufgabe einer immer adäquateren Erfassung und Gestaltung des geistig-geschichtlichen Lebens aus ihm selber heraus. In diesem Sinne spricht Dilthey die menschliche Erkenntnis grundsätzlich in ihrer Abhängigkeit von den geschichtlichen Faktoren an.

Dadurch ist aber auch das Eingebettetsein dieser selben Erkenntnis in den individuellen Strukturzusammenhang des Einzelseelenlebens schon mit angesprochen. Denn die menschliche Erlebniseinheit ist ja Elementareinheit des geschichtlichen Wirkungszusammenhangs des Lebens mit spezifischer Eigendynamik, die nicht nur vom geschichtlichen Lebenszusammenhang getragen ist, sondern diesen gerade durch ihre spontane Eigentätigkeit mitträgt und mitausbildet. Diese Verhältnisse müssen nach Dilthey von der Psychologie her gefaßt werden.

So ergibt sich für die psychologische Untersuchung bei Dilthey die Doppelfrage, wie die menschliche Erkenntnis der genannten geschichtlichen Bedingtheit offen ist und wie sie im Strukturzusammenhang des individuellen Seelenlebens, eingebettet in eine teleologische Struktur mit den anderen Seelentätigkeiten, an der Verwirklichung des Gesamtlebenszusammenhangs beteiligt ist.

II. Diltheys psychologische Analyse der Erkenntnis

Diltheys psychologische Analyse der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis kann man in drei Stufen skizzieren, von denen jedoch die beiden ersten Stufen nur mehr zwei Grundvoraussetzungen für die eigentliche Analyse der dritten Stufe klären. Die erste Stufe erhellt aus Diltheys Abhandlung: „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht" (V, 90—138; 1890; im folgenden kurz „Realitätsabhandlung" genannt). Die zweite Stufe findet sich grundgelegt in Diltheys Schrift: „Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts" (V, 74—89; 1892). Die dritte Stufe umfaßt eine Reihe von Abhandlungen und Fragmenten der letzten Schaffensperiode Diltheys, die heute im 7. Band der „Gesammelten Schriften" abgedruckt sind und die man unter dem übergreifenden Thema: „Studien zum Strukturzusammenhang des Wissens" zusammenfassen könnte. Es sind dies hauptsächlich: „Der psychische Strukturzusammenhang" (VII, 1—23; um 1905), „Der Strukturzusammenhang des Wissens" (VII, 24—69; um dieselbe Zeit), „Das gegenständliche Auffassen", Abschnitt aus der Abhandlung „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (VII, 121—129; 1910) und schließlich: „Zusätze zur Theorie des Wissens" (VII, 295—303; aus den letzten Lebensjahren).

1. In der „Realitätsabhandlung" bezieht Dilthey in erster Linie Stellung im Problembereich der modernen erkenntnistheoretischen Frage nach der wissenschaftlich-philosophischen Rechtfertigung unserer existentiellen Gewißheit der Außenwelt. Seine Auffassung bezeichnet er selbst als den „Standpunkt des Lebens" (V, 136). Dieser liegt zwischen intellektualistischer bzw. phänomenalistischer Auffassung einerseits und der intuitionistischen Annahme einer unmittelbaren Gewißheit der Außenwelt anderseits (V, 127). Dilthey wird in diesem Zusammenhang vielfach zu den Vertretern des schon auf Maine de Biran zurückgehenden „volitiven Realismus" gerechnet; einmal, weil er die in Frage stehende Gewißheit der Außenwelt im lebendigen Kräftespiel der Willenssphäre „entspringen" läßt, und sie

dabei wesentlich in eine prälogische oder praecogitative und triebhafte Ebene zurücknimmt; zum andern, weil er eben diese Sphäre zum methodischen Ausgangspunkt und Lösungsprinzip des „kritischen" Problems der Außenwelt erheben will. Allerdings gilt das nicht in dem Sinne, als ob nach ihm der Wille unmittelbar, präziser: ohne Vermittlung von Denkvorgängen, in direktem Kontakt mit dem „Außen" stände — in diesem Sinne wäre der Ausdruck prälogisch verfehlt, und hier liegt auch Diltheys Hauptargument gegen die Schottische Schule. Vielmehr gilt das in dem Verstande, daß für ihn das Realitätserlebnis als solches nicht in der logisch-intellektiven Sphäre stattfindet, somit die Bewußtseinstatsache „Ding" oder „Gegenstand" nicht aus vorstellungsmäßigen Bestandteilen, wie Empfindungen, Vorstellungen und Denkvorgängen, zusammengesetzt ist. Positiv sieht Dilthey den Kern der Unterscheidung eines Ich von realen Gegenständen im lebendig-dynamischen, durch Denkvorgänge vermittelten und als Willenszustand erfahrenen Spannungsverhältnis von Impuls und Hemmung der Intention, von Wille und Widerstand. Hier wird die zunächst nur erkenntniskritische Untersuchung Diltheys für die psychologische Fragestellung bedeutsam.

Zunächst sprengt nämlich Dilthey, erkenntniskritisch und psychologisch gleich relevant, den traditionellen, vor allem seit Descartes in der modernen Philosophie vorherrschenden Bewußtseinsbegriff. An die Stelle des „Ego cogitans" und seines rationalen Bewußtseins, der Sphäre also des Menschen, die durch das „vinculum rationis" zusammengehalten wird, tritt die Totalität unserer lebendigen Innenwelt, unsere gesamte konkret-empirische Lebensfülle mit ihren real-dynamischen Lebensbezügen, die durch das „vinculum vitae" zusammengehalten wird. Soweit wir hier erlebend-erfahrend vordringen können, reicht unsere Bewußtseinssphäre: Das menschliche Bewußtsein umfaßt also alles Geschehen, das in unsere Erfahrung tritt, als „realen Lebensbezug".

Damit ist weiter eine grundsätzliche Umwertung der „Ratio" und ihrer Stellung im Menschen gegeben. Zwar sind „Denkvorgänge" vermittelnd schon in das Zustandekommen der Grunderfahrungen der Willenssphäre eingeschaltet. Auch drängt alles Geistesleben dahin, diese Erde zum Schauplatz freien Handelns zu machen, „das vom Gedanken regiert wird" (VIII, 197). Aber der Gedanke wird aus seiner verabsolutierten Stellung zurückgenommen. Er ist nicht mehr einfachhin das Wesenselement des Menschen, sondern nur mehr eines unter anderen. Und seine Verwebung mit diesen anderen ist nicht rein intentionaler Natur, sondern ist aus real-lebendigen Lebensbezügen geflochten. „Der Lebensbezug rückt in die Rolle der Intentionalität", formuliert Georg Misch (V, LVIII).

Diese Lebenssphäre der dynamisch-qualitativen Lebensbezüge ist nun das Gebiet, in das Dilthey hinter die Gegenständlichkeit des diskursiven Denkens zurückgreift, um hier in der Willenserfahrung von Impuls und Widerstand den lebendigen Unterschied des Selbst und des Anderen, beide in derselben Kernhaftigkeit der typischen Erfahrung von Bestimmen und Bestimmtwerden, von Sich-Begegnen des Eigenlebens mit etwas ihm Widerstehenden und als unabhängig von ihm Erlebten, ursprünglich und real-erlebt gegeben zu finden als Spannungsverhältnis von gegenwärtigen Kräften, die in einen umfassenden Wechselwirkungszusammenhang verwoben sind. So wird hier nicht mehr bloß voluntaristische Theorie betrieben, wie wiederum Misch formuliert, vielmehr soll der Boden für das Eintreten des geschichtlichen Lebensbegriffes in die Philosophie geöffnet werden. Hier bekommen wir die Stelle in den Griff, an der Dilthey das Leben als geschichtlich-gesellschaftlichen Wirkungszusammenhang in direkten Kontakt mit dem individuell-psychischen Bewußtsein treten läßt. Hier muß also alle weitere psychologische Analyse der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis ansetzen. Erst auf diesem „Untergrund des Lebens" (VII, 131) tritt, durch Denkoperationen eines sog. „schweigenden Denkens" vermittelt, das „Selbst" und das „Andere" auseinander und weitet sich schließlich einmal zu dem Reich der Willenseinheiten, die wir erfassen, zum andern zum Reich der Natur und der physischen Kräfte. Alle weitere Untersuchung muß darauf aus sein, zu bestimmen, welche Kräfte diesen originären Kontakt mit dem „Leben" weiterverarbeiten, wie sie daraus unsere Welt- und Lebensanschauungen erarbeiten und in welchem Verhältnis schließlich dieses ihr Ergebnis zu seinem Ursprung, dem „Leben" im „Erleben", steht.

2. Diltheys Studie „Erfahren und Denken" führt uns einen ersten grundsätzlichen Schritt auf diesem Wege weiter. In der Frage des Verhältnisses zwischen Erfahren und Denken findet Dilthey in seiner Zeit die Alternative vor: Erfahren oder Denken, Empirismus oder Rationalismus. Er hält den Empirismus, vor allem eines J. St. Mill, für widerlegt durch die Kantische Schule. Aber er glaubt nicht daran, daß dies notwendigerweise zu einer nur formalen Logik oder einem „Logismus" führen müsse, in dem ein isoliert für sich hingestellter Zusammenhang der Formen des Denkens einen formallogischen „Apparat" bildet, der dann an die Wirklichkeit angesetzt wird, um sie zu begreifen. Dilthey will über die formale Logik des Logismus hinauskommen. Nicht als wollte er nach Art des Empirismus das Denken auf das sinnliche Erfahren zurückführen oder in dessen Elemente auflösen; vielmehr will er aufzeigen, daß das, „was als Axiom oder Prinzip mit dem vorherrschenden Charakter der Ge-

bundenheit des Denkens an ein Verhältnis von Inhalten, sonach mit dem Charakter der Notwendigkeit auftritt . . . vielleicht durch . . . analytische Behandlung als ebenfalls, nur auf andere Art, in der erfahrenen Wirklichkeit enthalten, nachgewiesen werden kann. Daher hat es denn auch im Überzeugungsgefühl den Charakter einer in der Sache gegründeten Gebundenheit" (V 86).

Das, was er so aufbauen will, nennt er gegenüber der formalen „analytische Logik", weil sie durch „wirkliche Zergliederung" analytisch den Denkvorgang auf seine sachlich-inhaltliche Gebundenheit und nicht nur auf seine formal-logische Struktur untersuchen will. Diltheys Grundüberzeugung in dieser Frage lautet mit seinen eigenen Worten so: „Das Leben selber, die Lebendigkeit, hinter die ich nicht zurückgehen kann, enthält Zusammenhänge, an welchen dann alles Erfahren und Denken expliziert. Und hier liegt nun der für die ganze Möglichkeit des Erkennens entscheidende Punkt. Nur weil im Leben und Erfahren der ganze Zusammenhang enthalten ist, der in den Formen, Prinzipien und Kategorien des Denkens auftritt, nur weil er im Leben und Erfahren analytisch aufgezeigt werden kann, gibt es ein Erkennen der Wirklichkeit" (V 83).

Das wichtigste Ergebnis dieser Studie ist also Diltheys Auffassung, daß alles Denken und höhere Erkennen in dem ursprünglichen Kontakt mit dem Leben so gründet, daß es in all seinen Operationen letztlich nur expliziert, entfaltet, was in diesem Urgrund des Lebens schon irgendwie enthalten ist: den „genetischen Zusammenhang" (V 86) zwischen Erfahren und Denken.

Hier entsteht das entscheidende Problem des „Wie" dieser Entfaltung. Auch ist erst eine der hier waltenden Kräfte, das Denken, genannt, und so bleibt mindestens noch das Fühlen und Wollen zu untersuchen.

3. Diese Fragen führen zur dritten Phase der Diltheyschen Analysen, zu seinen *Studien zum Strukturzusammenhang des Wissens.* Dilthey hat in seiner letzten Schaffensperiode, angeregt durch die Arbeiten Husserls, eine umfassende Theorie des Wissens aufzubauen gesucht, vor allem in den oben genannten Abhandlungen und Fragmenten des 7. Bandes seiner „Gesammelten Schriften".

a) Ausgangspunkt ist ihm die Tatsache, daß all unser Wissen letztlich eine Vergegenständlichung des im Erleben Gegebenen anstrebt. Dieses Gegebene wird erst im Denken und durch Denken vermittelten Erleben zum Gegenstand. Dieser Vergegenständlichung liegt aber (wie uns die Realitätsabhandlung zeigte) ein „dynamisches Kräfteineinander" voraus, das „Leben", das im Erleben ins Bewußtsein tritt und im gegenständlichen Auffassen vergegenständlicht wird.

Damit wird das Problem des Wissens zunächst zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Erleben und gegenständlichem Auffassen.

Entscheidend ist für Dilthey hier die Unterscheidung von drei Grundklassen des Wissens: Wirklichkeitserkenntnis, Wertaussagen und Zweckbestimmungen bzw. Aufstellung von Normen des Handelns. Diese Dreiteilung gründet auf eine entsprechende Unterscheidung von drei Grundverhaltungsweisen des Seelenlebens: Erkennen der Wirklichkeit, Fühlen der Werte und Wollen der Zwecke. Diese drei Verhaltungsweisen sind trotz ihres mannigfachen Verwobenseins letztlich „unvergleichbar", d. h. nicht aufeinander zurückführbar. Jede von ihnen bildet einen inneren Strukturzusammenhang zu einem Ganzen verbundener Einzelerlebnisse aus. Und jeder dieser Strukturzusammenhänge bringt in seiner Sphäre ein ihm eigenes Wissen hervor. Diese einzelnen Wissen sind ebenso unvergleichbar und aufeinander unzurückführbar, wie die Verhaltungsweisen selber, aus denen sie entsprungen sind.

Sind diese drei Klassen des Wissens auch alle gegenständliches Wissen — sie sind letztlich durch Denken vermittelt, und alles Denken ist für Dilthey gegenständlich —, so muß doch diese ihre Gegenständlichkeit gerade je nach den zugrunde liegenden Verhaltungsweisen unterschieden werden. Der Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis ist ein objekthaftes Sein. Der des Wertfühlens dagegen ist eine erlebte Wertverhaltungsbeziehung des wertenden Subjektes zu dem in der Wirklichkeitserkenntnis herausgestellten Objekt — also nicht etwa ein objektiver Seinswert des Objektes selbst, sondern ein Beziehungswert, der aus dem wertenden Verhalten des Subjektes erst entspringt. Ähnlich ist der Gegenstand des Zweckwissens nicht ein Sein des Zweckes, sondern die im Zweckverhalten des Wollens aktuierte Zweckbeziehung zwischen dem wollenden Subjekt und dem in der Wirklichkeitserkenntnis herausgestellten und im Wertfühlen beurteilten Objekt. *Damit ist der Hauptkern der Frage nach dem Wissen die Frage nach der Natur des Denkens als Vergegenständlichung auf diesen drei Gebieten,* seinen Gemeinsamkeiten und seinen Besonderheiten, und schließlich *nach den Beziehungen dieser verschiedenen Denkoperationen untereinander und nach ihrem Zusammenwirken in der Gesamtstruktur des Wissens überhaupt.*

Denn das ist hier nun weiter entscheidend: Wie die drei Verhaltungsweisen des Seelenlebens und die auf ihnen aufgebauten psychischen Strukturzusammenhänge in der ganzheitlichen Struktur des Seelenlebens in innerer Teleologie miteinander verbunden sind, so ist auch das Wissen selbst wieder ein eigener Strukturzusammenhang in diesem Seelenleben, der durch seine besondere Leistung als Wissen dem Gesamtlebensverband des Seelenlebens eingeordnet ist. Diese seine Leistung wächst ihrerseits aus den Einzelleistungen der Strukturzusammenhänge der drei Grundverhaltungsweisen und ihrer Einzelwissen zusammen.

Mit diesem Stichwort „Leistungen des Wissens" wird der *Ansatzpunkt* sichtbar, von dem aus Dilthey seine umfassende Theorie des Wissens im einzelnen aufbauen will: Die Leistungen der drei Klassen des Wissens sollen analysiert werden. Dabei sollen vor allem herausgestellt werden die „Beziehungen, in denen Leistungen zueinander stehen, in denen dann diese Leistungen von Bedingungen des Bewußtseins und von Gegebenheiten abhängen und in denen schließlich die einzelnen Vorgänge, die in dem Prozeß der Erzeugung des Wissens auftreten, von diesem Zusammenhang bedingt sind" (VII 12).

Die *Methode*, mit der dieses Gebiet der Wissensleistungen und ihrer Beziehungen angegangen werden soll, ist die der Diltheyschen Strukturpsychologie. Diese muß als beschreibend-nacherlebende bezeichnet werden. Beschreibend-nacherlebend will Dilthey den Leistungen des Wissens nachgehen. Er sucht nicht den naturwissenschaftlich-erklärend zu erfassenden Prozeßzusammenhang der Vorgänge, die zum Wissen führen, wie er etwa in Assoziationsprozesse, Reproduktions- und Apperzeptionsvorgänge, deren Regeln und Gesetzmäßigkeiten zerlegt werden kann. Vielmehr will er auffinden, wie „im entwickelten Seelenleben psychische Tatsachen regelmäßig durch eine innere erlebbare Beziehung miteinander verbunden sind" (VII 15).

Das Ganze dieser erlebbaren Verhältnisse bezeichnet Dilthey als Strukturzusammenhang. Struktur ist ihm aber dann ein „Inbegriff von Verhältnissen, in welchen mitten in dem Wechsel der Vorgänge, mitten in der Zufälligkeit des Nebeneinanderbestandes psychischer Bestandteile und der Abfolge psychischer Erlebnisse einzelne Teile des psychischen Zusammenhanges aufeinander bezogen sind." „Jede der so aufeinander bezogenen Tatsachen ist ein Teil des Strukturzusammenhanges; so besteht hier die Regelmäßigkeit in der Beziehung der Teile in einem Ganzen" (a.a.O.). Dabei ist aber „die Art der Beziehung zwischen Vorgängen oder Momenten desselben Vorganges . . . ein charakteristisches Moment des Erlebnisses selbst: so entstehen die Eindrücke von Zusammengehörigkeit, Lebendigkeit im seelischen Zusammenhang" (VII 14).

Im folgenden skizzieren wir kurz der Reihe nach die wichtigsten Punkte aus Diltheys Einzelanalysen der drei Grundverhaltungsweisen des gegenständlichen Auffassens, des Fühlens und des Wollens, um abschließend die aus diesen Analysen sich ergebende tiefere Bedeutung seiner Theorie von den drei Klassen des Wissens für seine Konzeption der geschichtlich-psychischen Struktur der Erkenntnis herauszustellen.

b) Der Strukturzusammenhang der Wirklichkeitserkenntnis oder des „gegenständlichen Auffassens" schlechthin ist für Dilthey ein Auffassungs-*Zusammenhang* von äußeren Wahrnehmungen und inneren Erlebnissen und darauf sich aufbauenden Vorstellungen, Begriffen, Urteilen und Schlüssen, der auf die Erfassung jener „Grundverhältnisse der Wirklichkeit" ausgerichtet ist, die dem begrifflichen Denken gleichsam hinter dem Gegebenen aufgehen (VII 25 121). Die rein anschauende Haltung des Erkennenden gegenüber einem als Gegen-Stand Gegebenen, die Richtung auf fortschreitende Auffassung und Aufklärung des gegenständlich Gegebenen bis zu einem umfassenden Weltbild und schließlich die durch dieses Fortschreiten hindurch gewahrte ganz eigene „Fundierung" aller Glieder dieses Zusammenhanges im ursprünglich Gegebenen sind hier charakteristisch und begründen die Abgrenzung gegen die beiden anderen Systeme des Fühlens und Wollens.

Dieser Auffassungszusammenhang gliedert sich nach einer doppelten Gegenstandsklasse: den psychischen Erlebnisgegenständen der Innenwelt und den sinnlich-äußeren Gegenständen der Außenwelt. Beide Klassen unterscheiden sich grundsätzlich dadurch, daß die

erstere durch den echten Wahrnehmungscharakter des realen Gegebenseins seiner Gegenstände gekennzeichnet ist, während das Gegebensein der äußeren Gegenstände nicht mehr selbst Wahrnehmung ist, sondern auf andere Quellen zurückweist (vgl. die „Realitätsabhandlung"). In dieser Unterscheidung liegt eine sehr wichtige Vorentscheidung sowohl für die erkenntniskritische Bedeutung als auch für die psychische Struktur der ersten Klasse des Wissens, die sich auf dieser Doppelebene erhebt: sie bekommt schon in ihrer Wurzel einen stark subjektiven Zug.

Auf dieser doppelgliedrigen Basis erheben sich zwei scharf zu scheidende Sphären: zunächst die Sphäre des elementaren logischen Denkens und darüber die des diskursiven oder eigentlich begrifflichen Denkens. Das elementare logische Denken ist für Dilthey jenes ursprüngliche Vergleichen, Gleichfinden, Trennen, Beziehungen-Erfassen, Wiederverbinden von Getrenntem, das jedem Erlebnis auf seinem Wege zum gehobenen distinguierenden Bewußtsein eingewoben ist. Andernorts nennt er es vielfach auch das „schweigende Denken", da seine Leistung kaum als Eigenleistung einer Denkfunktion empfunden wird. Als seine innere Triebkraft wird ein „Fortgezogenwerden" zu immer weiteren Gliedern empfunden. Ein „Gefühl der Befriedigung" wird ausgelöst, wenn diesem Drang nach Ausschöpfung der Erlebnisse Genüge geschieht. Diese erste Sphäre bringt das Innewerden oder Auffassen des strukturierten psychischen Zusammenhanges als eines Gegenstandes bzw. die Vorstellung einer vom erkennenden Subjekt sich abhebenden gegenständlichen Außenwelt. Beide sind vom lebendigen Bewußtsein des „Gegründetseins" im Gegebenen getragen.

Die Sphäre des diskursiven Denkens bringt dann in beiden Gegenstandsklassen den entscheidenden Übergang zum „Gebrauch von Zeichen" in Begriffen, Beziehungen und Urteilen als dem Grundelement des diskursiven oder begrifflichen Denkens überhaupt. Dabei ist entscheidend, daß der so gebildete Zusammenhang von Zeichen das Erlebnis, das er zu festerem, gründlicherem Ausdruck bringen will, zwar „meint", es repräsentiert und sich dabei in einem Erlebnis der Notwendigkeit der Verbindung zwischen Zeichen und Erlebnis als einer inneren Strukturbeziehung gründet, daß aber die Verbindung selbst nicht mehr mit spezifischem Erkenntnischarakter eingesehen wird. Von hier aus sind alle weiteren Bemühungen des diskursiven Denkens, zu einer systematischen Einheit der Auffassung des seelischen Zusammenhanges oder des äußeren Weltbildes in allgemeinen begrifflichen Bestimmungen zu gelangen, der letztlich unüberbrückbaren Einseitigkeit aller denkerischen Systematik verfallen, nämlich zwar das Erlebnis in erlebter Begründung zu repräsentieren, ihm aber — in-

folge des erkenntnismäßig nicht einsehbaren Zeichencharakters der Repräsentation — inhaltlich nicht voll gerecht zu werden. Dieser Bruch zwischen Erleben und Denken im gegenständlichen Auffassen ist für Dilthey erkenntnismäßig nicht mehr überwindbar. Die einzige Brücke bleibt das erlebte Fundierungsverhältnis des Denkens zum ursprünglichen Erleben. Hier wird für diesen ganzen Bereich, so oft er auch als Wirklichkeitserkenntnis angesprochen wird, letztlich doch nur eine Semi-Objektivität — so möchten wir es nennen — gerettet. Das ist für diese erste Klasse des Wissens entscheidend.

c) Die Grundverhaltungsweise des Fühlens ist vor allem dadurch charakterisiert, daß sie als „gleichsam inverses Verhalten" in die Tiefen des Subjekts hinabweist, in denen in „unfaßlicher Weise" dieses Subjekt selbst zu Gegenständen oder eigenen Lagen sich irgendwie wertend „verhält". Jede Gefühlszuständlichkeit ist nur der Ausdruck dieses unfaßlichen Verhaltens der Tiefen des Subjekts. Die ganze Fühlenssphäre verliert sich in unergründliche, letztlich erkenntnismäßig nicht mehr aufhellbare Tiefen subjektgebundener Verhaltungsweisen oder Stellungnahmen zu Dingen und Lagen. Dabei bilden die Akte des gegenständlichen Auffassens irgendwie die Grundlage des Fühlens, da „die Gefühlszuständlichkeit strukturell nach der Natur des Gefühlsverhaltens mit dem Haben oder Vorstellen einer Lage des Subjektes oder dem Wahrnehmen oder Vorstellen eines Gegenstandes vereinigt ist" (VII 50). Das Fühlen wird so zu einem Organ, das uns in einem Verhalten von Billigung und Gefallen oder von Mißbilligung und Mißfallen gleichsam Beschaffenheiten unseres Selbst, anderer Personen und Gegenstände genießen oder auskosten läßt, als etwas, was unserem eigenen Dasein erst Wert, Bedeutung und Schönheit verleiht.

Aber — das ist hier entscheidend — Wert, Bedeutung und Schönheit sind nur in diesem Verhalten „für uns da". Wenn wir sie in unseren Urteilen als objektive Beschaffenheiten auf Personen und Dinge übertragen, müssen wir uns vor Augen halten, daß zunächst das diskursive Denken mit seiner ganzen erkenntnismäßig nicht einsehbaren Zeichenwelt ins Spiel getreten ist, ganz abgesehen davon, daß schon von den unergründlichen Tiefen des Fühlens her eine objektive Wertaussage im Vollsinne des Wortes nicht mehr möglich ist.

Man muß sich die Bedeutung dieser Diltheyschen Grundauffassung vor Augen halten: Werturteilen, als begriffliche, und damit nur in Zeichen vollziehbare Umsetzung des in der Tiefe der Person vollzogenen Wertfühlens wird letztlich aller Möglichkeit wirklicher Absolutheit beraubt. Von hier aus kann nur noch versucht werden, die Dialektik zu beschreiben, in der die Schaffung absolut gesetzter Wertordnungen im Strukturzusammenhang des Seelenlebens selbst ange-

legt ist. So ist die zweite Klasse des Wissens, das Wertwissen, mehr noch als das Wirklichkeitswissen im letzten der erkenntnismäßig unüberwindbaren Subjektivität und Relativität überantwortet.

d) Dilthey bemüht sich mit auffallender Eindringlichkeit, die Eigenständigkeit gegenüber Fühlen und Denken und überhaupt die innere Natur der Grundverhaltungsweise des dritten großen Strukturzusammenhangs des Wissens der Zwecke oder Normen des Handelns herauszuarbeiten. Als Hauptelement hebt er die hier obwaltende „Intention auf Realisierung eines Tatbestandes" hervor. Damit ist immer das Durchlaufen einer bewußten Wahl von Zwecken und Mitteln verbunden. Und das steht wiederum mit einem vorausgehenden Moment des Bedürfnisses, der triebhaften Begehrungen oder gar Leidenschaften im Zusammenhang. Denn diese erst führen Vorstellungen eines zu verwirklichenden Zustandes herauf, den man dann als Zweck bezeichnet. Das an diesem Zweck eigentlich Gewollte ist Befriedigung irgendwelcher Art, und der künftige Zustand ist im Grunde nur das Mittel zu dieser Befriedigung (VII 63). Hier spielt notwendig eine Wertabschätzung gegebener Möglichkeit positiver Gefühle und Befriedigungen mit hinein. Aber das Eigenständige des willentlichen Verhaltens liegt gerade in der Entscheidung im Wettstreit von Auswahlmöglichkeiten positiver Befriedigungen. Diese kann nicht auf das Wertabschätzen selbst zurückgeführt werden. Ebensowenig sind die hier einzuschaltenden Akte des Denkens, Überlegens, gegenständlichen Auffassens überhaupt Wesenselemente der willentlichen Entscheidung. Diese ist vielmehr ein eigenes Erlebnis: auf der Grundlage des Fühlens und der objektivierenden Akte des gegenständlichen Auffassens erhebt sich eine eigene Selbsttätigkeit und Spontaneität, die wir „Wollen" nennen. Die besondere Art des willentlichen Verhaltens ist dabei so eigenständig, daß sie „nur erlebt, nicht (aber) in Begriffen dargestellt werden kann" (VII 61). Ich kann es zwar bezeichnen als Intention und Richtung auf Verwirklichung eines Tatbestandes, dabei wende ich aber Kategorien an, die nur im Wollen ihren Ursprung haben. Hier liegt auch begründet, daß der Begriff „Zweck" das im willentlichen Verhalten Erlebbare der Setzung einer Intention auf . . . nur bezeichnet, nicht aber begrifflich faßbar oder anschaulich macht.

Hiermit ist für Dilthey ganz allgemein die Grenze aufgezeigt, die jeder begrifflichen Arbeit gesetzt ist, die, auf dem Willenserlebnis aufbauend, nach den Erfordernissen der Verstandesevidenz eine objektiv-absolute Zweckordnung abzuleiten versucht, die den Willen in seinen Entscheidungen bestimmen soll: Zwecke werden nur in Willensentscheidungen spontan gesetzt und Zweckordnungen nur im Willenserlebnis in ihrer Verbindlichkeit gelebt; die der Willenskraft

immanente Gesetzlichkeit ist nur im Willen selbst gelegen und regelt sich nicht nach Denkevidenzen. So ist für Dilthey die Trennung zwischen Wollen und gegenständlich auffassendem Denken erkenntnismäßig nicht überbrückbar.

Dazu kommt noch, daß im willentlichen Verhalten ein Heraustreten aus der Einzelperson, ein Erzeugen von Zweckzusammenhängen, welche in einer Willensgemeinschaft mit anderen Willen realisiert werden, angelegt ist. In den lebendigen Willensgemeinschaften dieser Zweckzusammenhänge bilden sich allmählich Normen, Regeln, Gesetze, Verordnungen auf Grund der Gemeinsamkeit der Willen heraus. Hierin allein sieht Dilthey die Grundlage für Gewohnheitsrecht, Sitte und Moral. Ausschlaggebend ist dabei, daß diese Grundlage nur im willentlichen Verhalten und seinen spontanen Zwecksetzungen selber, wenn auch als „Wille in Gemeinschaft", gelegen ist, nicht aber im gegenständlichen Auffassen und Denken. Erst wenn in einer Epoche diese Willensgemeinschaft zerfällt, entsteht das Bedürfnis nach einem rationalen System mit dem „Ideal, aus der rationalen Ordnung der Wertbestimmungen Normen und aus diesen schließlich die Ordnung der Vorschriften abzuleiten" (VII 66) und so ein „natürliches" System der Regelung des Lebens auf der vorstellungsmäßig aufgefaßten Natur des Menschen und der Gemeinschaft aufzubauen. So werden schließlich höchste und absolute Normen auf dem einen oder anderen Wege abgeleitet und als verbindlich hingestellt. Aber das in der Bindung der Willen selbst auftretende „schlechthinnige Sollen" ist nur in dem Willenserlebnis gesetzt und in dem willentlichen Verhalten gegründet. In den abgeleiteten Normen und Imperativen ist es nicht mehr enthalten.

Dennoch sieht Dilthey in dem willentlichen Verhalten eine Lebensdialektik angelegt, die immer wieder zur Aufstellung absoluter Normen fortzuschreiten sucht. Hier obwaltet aber eine „Lebensdialektik" und nicht ein das wirklich objektiv Absolute erreichender Erkenntnisvorgang.

e) Nach diesen Einzelanalysen des gegenständlichen Auffassens, des Fühlens und des Wollens ergibt sich die Notwendigkeit eines Vergleichs der Leistungen des Denkens auf diesen drei Gebieten, um die ganze Bedeutung der Diltheyschen Theorie der drei Klassen des Wissens für seine Konzeption der geschichtlich-psychischen Struktur des menschlichen Erkennens herausstellen zu können.

Bisher ergab sich uns folgendes Bild: an der Basis der ursprünglichen Verhaltungsweisen des gegenständlichen Auffassens, Fühlens und Wollens und ihrer entsprechenden teleologischen Strukturzusammenhänge liegt jeweils ein in lebendigem Verhalten vollzogener Kontakt mit der geschichtlich-geistigen Lebenswirk-

lichkeit, die aber erst in einer jeweils typischen Struktureinheit von Verhalten und Inhalt als „Gegenstand", „Wert" oder „Zweck" für uns da ist, d. h. erlebt wird. Von diesen ursprünglichen Erlebnisverhältnissen wissen wir in einem im Erleben selbst irgendwie gegründeten und mit diesem selbst ohne Reflexion verbundenen direkten Wissen.

Dieses ursprüngliche Erlebniswissen unseres dynamischen Kontaktes mit der geschichtlich-geistigen Wirklichkeit erweitert sich in der *Sphäre des gegenständlichen Auffassens* über die Leistungen des elementaren und des diskursiven Denkens zu Auffassungen bzw. Aussagen über die psychische und sinnliche Gegenstandswelt, die im systematisch-begrifflichen Weltzusammenhang kulminieren. Durch die innere Teleologie dieses Auffassungszusammenhanges ist die „Begründung" seiner Ergebnisse im „Gegebenen" des Erlebens oder Anschauens gewährleistet, ohne daß von einem eigentlichen Erkenntnischarakter seiner inhaltlichen Aussagen gesprochen werden kann. Denn erlebt werden nur die Rechtsgründe der Inhalte, nicht aber ihre inhaltliche Übereinstimmung mit dem Objekt. Hier ist somit nur eine „Semiobjektivität" gerettet, nicht aber ein Wissen im Vollsinne des Wortes.

Dieser ersten Klasse des Wissens und seiner Aussagen über die Wirklichkeit der „Gegenstände" stehen die zwei anderen Klassen des Wissens gegenüber, nämlich das im Strukturzusammenhang des Fühlens hervorgebrachte Wissen von Werten und das Wissen von Zwecken, das dem Strukturzusammenhang des Wollens entspringt.

Diese Unterschiede des Wissens lassen sich nach Dilthey auch aus der Gegenüberstellung ihrer drei Aussageweisen erheben. Die Aussage des Wissens der Wirklichkeitserkenntnis geht über eine Wirklichkeit, ihre Realität und ihre Eigenschaften. Dagegen kommt in den beiden anderen Klassen „eben das Eigene des Verhaltens im Gefühl oder im Wollen zur Aussprache" (VII 296). „Sie besagen nicht ein Stattfinden von Etwas, sie behaupten weder die Realität des Vorganges, in dem gefühlt oder gewollt wird, noch die Existenz von Werten oder Wertverhältnissen, von Zwecken oder von Vorschriften. Sie drücken (vielmehr) das Verhältnis der Werte aus, das in der Wertschätzung gegründet ist, die Stufenfolge von Gütern, die durch die Zwecksetzung determiniert ist, die Verpflichtung, die in der Regel oder Norm gesetzt ist. Wo irgend die allgemeine Geltung eines Wertes ausgesprochen wird oder Werte gegeneinander abgeschätzt werden, entstehen sie, oder sie drücken ein Gebundensein eines Kreises von Subjekten an eine allgemein darstellbare Verfahrungsweise aus" (VII 297).

Eine solche Aussage drückt also „die Beziehungen, die in dem Gefühlsverhalten und in dem Willensverhalten befaßt sind" (a.a.O.), allgemein darstellbar aus. Nun haftet aber „der einzelne Gefühlszustand . . . am individuellen Wesen des Subjekts", und sein Gefühlsurteil hat als solches „keine Gültigkeit für andere. Es ist unübertragbar. Ebenso unübertragbar ist der Inhalt eines (Willens-)Entschlusses oder eines Befehls. Der, welchem der Befehl gilt, soll weder noch kann er diesen in sich wiederholen, sondern das in dem Befehl enthaltene Willensverhältnis von zwei Personen ermöglicht nur, dem Befehl Folge zu leisten" (a.a.O.).

Und doch, erst wenn „die individuell und unübertragbar gesetzte Beziehung im Gefühl oder im Wollen ins Allgemeine erhoben" wird, werden die hier gemeinten Aussagen möglich, „welche die besondere Natur des Verhaltens im Gefühl, Zwecksetzung, Regel zum Gegenstand der Aussage haben" (a.a.O.). Das geschieht tatsächlich auf diesen beiden Gebieten durch die Leistungen des Denkens. Es sind hier wie im gegenständlichen Auffassen zunächst die Leistungen des elementaren Denkens, die als Wahrnehmungen höheren Grades fungieren und das in den konkreten Verhaltensweisen des Fühlens oder Wollens Gesetzte denkerisch aufklären. Diese treten aber zu allem Anfang „in jeder der Hauptverhaltungsweisen der Seele unter die in dieser Verhaltung gesetzten Kategorien, welche die inhaltlichen

Beziehungen innerhalb der Verhaltungsweisen ausdrücken. Auch diese Kategorien . . . bedingen schon die Ausbildung der Vorstellungen, welche dem diskursiven Denken zugrunde liegen. Sie drücken die in dem Verhalten gesetzten Beziehungsformen aus, durch welche die objektiv-notwendige Zusammengehörigkeit der Inhalte innerhalb dieses Verhaltens konstruiert wird. Realität, Wert (und) Zweck sind die Grundkategorien, die innerhalb dieser drei Arten von Leistungen auftreten" (VII 302).

In allen drei Verhaltungsweisen ist dabei die Leistung des Denkens das Erfassen von Beziehungen, die in diesen Verhaltungen selbst grundgelegt sind, ferner das Fortschreiten von einer Beziehung zur andern, vom Singulären, Zufälligen und Mannigfaltigen zur Einheit, *vom Konkreten zum Allgemeinen.* Die in jeder Verhaltungsweise gesetzten Beziehungen müssen dabei vergegenständlicht werden, damit die entsprechenden Aussagen bzw. Urteile in den drei Sphären vollziehbar werden (vgl. VII 298). Auf diesem Wege erfolgt der Übergang vom elementaren zum diskursiven Denken. Über die bekannten Repräsentierungs- und Begründungsverhältnisse greifen die Kategorien Sein, Wert, Zweck auch auf das diskursive Denken über und affizieren es gewissermaßen endgültig.

Das diskursive Denken ruht nicht eher, bis es auf allen drei Gebieten die entsprechenden höchsten Systematisierungen hervorgebracht hat: den allgemeinen Weltbegriff im gegenständlichen Auffassen, das „absolute" Wertsystem im Fühlen und die allgemein verbindlichen Zwecke im Wollen. Ja die innere Lebensdialektik und der „metaphysische Drang" des Menschen treibt hier sogar noch weiter und ruht nicht eher, bis er auch diese von ihrem Ursprung her sich unverbunden gegenüberstehenden drei „Absolutheiten" in eine höhere Einheit zusammengefaßt hat. Aus diesem Drang entstehen die großen Weltanschauungssysteme, die aber, da sie die immanenten Grenzen der drei Klassen des Wissens überschreiten, nicht selber mehr „Wissen" im strengen Sinne des Wortes, sondern nur Niederschlag und Ausdruck anderer „Lebensenergien" sein können. So entstehen die großen religiösen, dichterischen und philosophischen Weltanschauungen und ihre „begrifflichen Niederschläge", je nachdem entweder das gegenständlich-wissenschaftbegründende Auffassungsverhalten als innere Triebkraft einer philosophischen Weltanschauung, oder die wertfühlende Verhaltungsweise als Wesenskraft einer dichterischen Lebens- und Weltanschauung, oder das mehr in der Wollenssphäre beheimatete religiöse Erleben als Triebkraft der religiösen Weltanschauungen die Vorherrschaft ausübt. Aber selbst in der philosophischen Weltanschauung ist trotz der vorherrschenden Tendenz zur wissenschaftlich-gegenständlichen Auffassung noch jeweils das Vorherrschen einer der drei Grundverhaltungsweisen des Seelenlebens für die Ausbildung der Grundtypen der Weltanschauungen in den metaphysischen Systemen bestimmend.

Damit ist in der Diltheyschen Konzeption *die eigentliche Stelle aufzeigbar geworden, an der das Wissen wesentlich geschichtlich wird.* In jedem der durch die drei Verhaltungsweisen des Seelenlebens bestimmten Gebiete vollzieht sich der ursprünglich spontane Kontakt mit den geschichtlich-gesellschaftlichen und dynamisch-geistigen Kräften des Lebens in der prälogischen Sphäre. Das Denken — und folglich die von ihm in den drei Struktursystemen hervorgebrachten Klassen des Wissens — ist, da es auf den Verhaltungsweisen erst aufbaut, auf jedem dieser drei Gebiete der „Geschichtlichkeit" in der Weise offen, wie es die Verhaltungsweise selbst ist, auf der es aufbaut.

In der semiobjektiven Verhaltungsweise der Wirklichkeitserkenntnis ist diese Offenheit schon in dessen Begründung auf die Willens-

erfahrung von Impuls und Widerstand angelegt. Sie kann sich aber, soweit sie von der Unmittelbarkeit des Erlebnisses oder des sinnlich Gegebenen beherrscht ist, noch nicht auswirken. Erst in den höheren Systematisierungen der Weltbilder, wo diese Unmittelbarkeit mehr zurücktritt, können solche Einflüsse auftreten. So ist trotz allem die Allgemeingültigkeit der Wissenschaften, vor allem der Naturwissenschaften, noch gewährleistet.

Die eigentliche Geschichtlichkeit bricht in das Wissen ein, *wo dieses in Fühlen und Wollen gründet.* Vollzieht sich ja im Gefühlsverhalten in der „unergründlichen Tiefe der Person" der grundlegende und alles weitere Denken und Wissen begründende und beeinflussende „wertende" Kontakt mit der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit. Diese fundamentale Subjektivität wird auch nicht von daher überwindbar, daß die objektivierenden Akte des gegenständlichen Auffassens die Grundlage des Fühlens bilden. Ihre Einwirkung verliert sich in der Tiefe.

Ähnliches gilt vom willentlichen Verhalten und dem auf ihm gründenden Wissen. Seine ursprüngliche Spontaneität macht einen denkerisch-begrifflichen Zugriff im letzten illusorisch. Es kommt aber nun entscheidend hinzu, daß gerade Fühlen und Wollen sich wesentlich gemeinschaftsverbunden betätigen, die gesellschaftlich-geschichtlichen Wirkzusammenhänge aufbauen und, rückwirkend von diesen getragen, ganz in die teleologisch-strukturellen, geschichtlichen „Kultursysteme" eingebettet sind. Hier treiben also die eigentlichen geschichtlichen Lebenskräfte ihren Einfluß auf alles Wissen vor und machen schließlich sogar noch über Fühlen und Wollen jedes gegenständlich-weltanschauliche Lebens- und Weltbild in seinen letzten Systematisierungen zu einem zuinnerst lebensbedingten und geschichtlichen Gebilde. Diesem gegenüber gibt es nur noch eine über allen Agnostizismus und Skeptizismus hinausweisende „Lebenshaltung" als letzte Weisheit des Philosophen, nämlich die vertrauend-glaubende und lebenbejahende Hingabe an das auf diesen Gebieten jeweils sich uns darbietende und uns umspülende geistig-geschichtliche Leben selbst.

Damit dürften wir an dem Angelpunkt der in ihren großen Linien einheitlichen und konsequenten Auffassung Diltheys von der psychisch-geschichtlichen Struktur der menschlichen Erkenntnis angelangt sein. Wir glauben, daß in der Konzeption von den drei Klassen des Wissens alle Linien zusammenlaufen, die wir aufzeigen konnten. In diesem Ergebnis sehen wir daher den letzten Schlüssel zum Verständnis der Diltheyschen Gedankenwelt. Von hier aus dürfte auch der Weg zu dem Versuch einer Besinnung und ersten kritischen Stellungnahme frei werden.

III. Besinnung und Stellungnahme

Wer von der Scholastik herkommend sich in die Gedankenwelt Diltheys eingearbeitet hat, wird zunächst zwei Grundrichtungen und Ansätze in dessen philosophischer Arbeit *positiv bewerten:* seine allgemeine Orientierung am „Gegebenen" und seine Aufgeschlossenheit für das lebendig-geschichtliche Bedingt- und Verwobensein der menschlichen Erkenntnis.

Der erste Punkt trifft sich mit einem Grundanliegen aller realistischen Philosophie in ihrem Bemühen um die Begründung echter Wirklichkeitserkenntnis. Gemeint sind hier besonders Diltheys Versuche, die Grundlagen einer gesunden Empirie zwischen den Extremen eines psychologisierenden Empirismus und eines aprioristischen Rationalismus oder „Logismus" aufzubauen. Die Betonung der Eigenleistung des Denkens gegenüber den Elementen der Sinneserfahrung und doch zugleich das Hervorheben der Gebundenheit des Denkens an das in der Erfahrung Gegebene und der Richtung des Denkens auf Ausschöpfung und am „Sachverhalt" orientierte Aufklärung des „Gegenstandes" lassen Dilthey den Hebel am richtigen Ansatzpunkt ansetzen. Hierher gehören u. a. sein Aufweis der an die Sache selbst gebundenen Leistung des „elementaren Denkens" und der auf diesem aufbauenden Repräsentierungs- und Begründungsverhältnisse, die das diskursive Denken durchziehen (V 86), sowie seine Betonung der „Intellektualität der inneren (und in gewissem Grade auch der äußeren) Wahrnehmung" (V 172). Hier wird aufgezeigt, daß die Denkleistung nicht unvermittelt und gewissermaßen als ein formales Apriori an die Erfahrung herangetragen wird, sondern in der letzteren als deren höhere Bewußtmachung „begründet" ist. Zum andern wird gegen den Empirismus in positivem Ansatz hervorgehoben, daß hier dennoch eine Leistung des Denkens vorliegt, die nicht in die Elemente der sinnlichen Erfahrung aufgelöst werden kann.

Was Dilthey sodann in seiner „Realitätsabhandlung" über Entstehen und fortschreitende Verdichtung unserer mit unumstößlichem Realitätsbewußtsein behafteten „Erfahrungsbegriffe" unseres „Selbst" und der „Außenwelt" aufzeigt, erweist einen wirklichen Kontakt mit der Realität innerhalb eines gegen alle intellektualistisch-phänomenalistische Verengung nicht nur „rein vorstellungsmäßig" zu fassenden Bewußtseins. Anderseits hebt es aber das Realitätserlebnis dadurch wesentlich über die nur sinnliche Sphäre empor, daß es seinen Ursprung in der übersinnlichen Sphäre der durch Denken vermittelten Willenserfahrung verwurzelt. Schließlich wird hier mit Recht — trotz aller notwendigen Einschränkungen! — auf die Tatsachen einer nicht

zu unterschätzenden Einflußnahme der konkreten Willenszustände auf unsere intellektuellen Überzeugungen hingewiesen.

Der großen Aufgeschlossenheit Diltheys für das lebendig-geschichtliche Bedingtsein der menschlichen Erkenntnissphäre wird man sodann zugestehen müssen, daß er, was Quelle und Auswirkung vieler psychischer und geschichtsbedingter „Aprioris" des Erkennens angeht, auf den ersten Blick wenigstens vieles sehr richtig angesprochen hat. Will man mit Dilthey diese geschichtlichen und psychisch-apriorischen Verhältnisse mit dem Begriff „Leben" ansprechen und dann unter „Lebensphilosophie" nichts anderes verstehen als die Freilegung der „Lebensdynamik" der hier obwaltenden Strukturen, so ist nicht einzusehen, warum man eine solche „Lebensphilosophie" nicht bejahen sollte.

Allerdings sind hier zwei wesentliche *Bedingungen* zu betonen. Die erste besteht in der Forderung, daß in die Grundlagen eines solchen Unternehmens keine — ganz gleich woher stammenden — prinzipiellen oder methodischen Vorgriffe auf die Bestimmung der Natur dieses „Lebens" oder seiner Erkennbarkeit eingebaut werden, die den Gang dieses Philosophierens schon von vornherein in eine bestimmte Richtung zwingen. Und hier muß ein erstes Bedenken gegen Dilthey angemeldet werden: Wenn man, wie er, mehr oder weniger von der Überzeugung ausgeht, daß jede in diesem „Leben" mit dem Anspruch unbedingter Absolutheit auftretende philosophisch-systematische Erkenntnis von der Geschichte dieses Lebens selber her gerade in diesem neuralgischen Punkte der Unhaltbarkeit überführt wird, nicht zuletzt wegen des offenbaren Widerspruchs zwischen den einzelnen mit derartigen Absolutheitsansprüchen in der Geschichte bisher aufgetretenen Systemen, so dürfte es wohl menschlich unmöglich werden, sich jemals aus den Fesseln dieser Selbstbeschränkung durch noch so offene und wirklichkeitsnahe Analyse zu befreien. Dieser Aufgabe jedenfalls ist Dilthey nicht Herr geworden, so sehr auch die hier formulierte Forderung auf Vorurteilslosigkeit seinen eigenen besten Absichten entsprach. Seine eigene Befangenheit in diesem Punkte scheint er nicht gesehen zu haben. Oder besser, er konnte nicht an eine Befangenheit glauben, wenn er auch die Konsequenzen ahnte. Es ist daher erschütternd, den 70jährigen Dilthey zu seinen Freunden und Schülern sagen zu hören: „Die geschichtliche Weltanschauung ist die Befreierin des menschlichen Geistes von der letzten Kette, die Naturwissenschaft und Philosophie noch nicht zerrissen haben — aber wo sind die Mittel, die Anarchie der Überzeugungen, die hereinzubrechen droht, zu überwinden? . . . Das Ziel sehe ich. Wenn ich auf dem Wege liegen bleibe — so hoffe ich, werden ihn meine jungen Weggenossen, meine Schüler zu Ende gehen" (V 9).

Die zweite Bedingung, die zu stellen ist, hat sich Dilthey selbst ebenfalls ausdrücklich gestellt, nämlich dieses Leben wirklich vorurteilslos zu Ende zu denken. Dilthey selbst hat diese Forderung wahrhaftig ernst genommen. Und doch muß die Frage aufgeworfen werden, wieweit er sie wirklich durchgehalten hat. Hier gehen die Meinungen natürlich auseinander. Nicht zu überhörende Stimmen aus seinem Schülerkreis betonen, daß Dilthey weder hier noch im Punkte der ersten Bedingung „auf dem Wege liegen" geblieben sei. Der Streit der Meinungen wird wohl noch lange offen bleiben. Dafür sind eben die Elemente, die hier miteinbezogen werden müssen, zu vielschichtig. Vielleicht wird aber auch der Ansatzpunkt der Auseinandersetzung mit Dilthey nicht immer klar herausgearbeitet. Diesem Anliegen galt unsere ganze bisherige Untersuchung.

Von hier aus wird die Möglichkeit einer fruchtbaren *Auseinandersetzung mit Dilthey* sichtbar, deren Grundlinien wir hier abschließend kurz skizzieren möchten. Wir kommen zunächst an dem Urteil nicht vorbei, daß Dilthey an dem entscheidendsten Punkt seiner Problematik, nämlich in seinen Analysen des Denkens, trotz mancher positiver Ansätze am Wesentlichen vorbeigesehen hat. Bei seinen psychologischen Analysen unseres Realitätsbewußtseins liegt z. B. allein schon in der Bezeichnung desselben als eines „Glaubens" eine entscheidende Verkennung des hier wesentlichen intellektuellen Erkenntniselementes angedeutet. Denn was man auch im einzelnen über die psychologischen Grundlagen der Entstehung unserer natürlichen Gewißheit denken mag — die Auffassungen mancher Scholastiker kommen hier in vielen Punkten an Diltheys Analysen nahe heran —, so zeigt doch genaueres Zuschauen, daß vor allem unser Wirklichkeitsurteil ein mit allen Eigenschaften einer intellektuellen Evidenz ausgestattetes, seiner selbst positiv gewisses Erkennen und somit *Wissen* von der Außenwelt im Vollsinne des Wortes ausspricht. Natürlich ist es nicht leicht, das gegenüber Dilthey nachzuweisen, der sich überall mit einer geradezu Ehrfurcht zu nennenden Hingabe der Auffindung des wirklich in unserem Seelenleben Vorhandenen verschrieben hat und dennoch gerade diesen entscheidenden Punkt nicht gesehen zu haben scheint. Und doch ist er mit Diltheys eigenen Methoden aufzeigbar. Die ganze „Realitätsabhandlung" würde ihn überdies höchstens zu dem Schluß berechtigen, daß das konkrete Vorhandensein des Realitätsbewußtseins an das Vorhandensein der Willensspannung von Impuls und Widerstand gebunden ist. Nirgends aber finden wir den Beweis, daß es wesentlich nur Willenserfahrung ist.

Dieses fundamentale Übersehen hat bei Dilthey gleich eine Reihe von Fehlentscheidungen in den weiteren Analysen zur Folge, oder wenn man will, setzte es ihn außerstande, die ihm aus anderen Überlegungen nahegelegten Entscheidungen noch vorurteilslos zu sehen. Die wichtigste hier gemeinte Entscheidung ist die, daß der Gegebenheitscharakter unserer ganzen Erkenntnissphäre nicht mehr selbst als Erkenntnis und Wahrnehmung anzusprechen ist, soweit sie sich auf die Außenwelt bezieht, daß vielmehr diese „Gegebenheit" auf etwas zurückweist, was selbst nicht mehr Wahrnehmung ist: den bewußtseinsimmanenten Erlebnisstrom, aus dem sie als aus ihrem praelogischen Untergrund herauswächst. Von hier aus ist das ganze Unternehmen der Analyse des Strukturzusammenhangs des gegenständlichen Auffassens bei Dilthey praejudiziert. Es bleibt bei einem erkenntnistheoretischen Irrationalismus.

Daraus dürfte erhellen, daß die erste Auseinandersetzung mit Dilthey um die erkenntniskritische Grundlegung gehen müßte, ehe man

mit ihm in die psychologische Fragestellung eintritt. Nun hat aber die moderne scholastische Erkenntnistheorie Methoden entwickelt, die eine Begegnung mit Dilthey auf dem Gebiete seiner eigenen beschreibend-verstehenden psychologischen Methode möglich erscheinen lassen. Und wir sind der Ansicht — deren ausführliche Darlegung und Begründung bleibt einer späteren Veröffentlichung vorbehalten —, daß auf eben diesem Wege sich die wesentlichen Punkte der „Semiobjektivität", wie wir es nannten, der ersten Diltheyschen Klasse des Wissens bereinigen und berichtigen lassen. Es läßt sich so z. B. aufweisen, daß die „Begründung" des Denkens in der „Erfahrung" sich nicht, wie Dilthey annimmt, auf die als „höhere Wahrnehmungen" anzusehenden, elementaren Denkleistungen des Vergleichens, Trennens und Beziehens einerseits und auf die lediglich in ihren „Rechtsgründen" der Repräsentierungs- und Begründungsverhältnisse als „sachgebunden" nachweisbaren Leistungen des diskursiven Denkens anderseits beschränkt. Das Denken ist vielmehr im Denken selber der Realität seiner Gegenstände sicher. Das läßt sich jedenfalls aus einer genauen Analyse der Wirklichkeitsurteile nachweisen. Das Realitätsbewußtsein ist demnach letztlich eine intellektuelle Erkenntnis und nicht nur eine durch elementare Denkleistungen vermittelte Willenserfahrung. Weiterhin wäre aufzuzeigen, daß und wie das Denken auch der inneren Übereinstimmung seiner inhaltlichen Aussagen mit dem Inhalt des realen Gegenstandes selbst als einer Wirklichkeitserkenntnis im Vollsinne des Wortes wenigstens dort mit seinen eigenen Mitteln gewiß ist, wo es eine solche Aussage in einem kompletten Urteil vollzieht. Daran würde sich der Nachweis anschließen müssen, daß die Natur unseres Intellektes im letzten wirklich die eines im Innern der Dinge „intus-legens" ist. Sie ist also nicht nur die eines „Gegenstände Schaffenden", den inneren Erlebnisstrom lediglich gegenständlich Aussagen-Müssenden. Dieser kann aber dann seine Aussage mit einem ganz anderen titulus rechtfertigen als nur mit dem Hinweis auf den erlebten inneren Drang oder sein gutes Gewissen, nichts anderes zu tun, als getreu aufzufassen und zu repräsentieren. Von dieser neuen Basis her müßte die gesamte Analyse des Strukturzusammenhangs der Wirklichkeitserkenntnis neu durchgeführt werden.

Ein weiterer Punkt betrifft die beiden anderen Klassen des Wissens: Wertwissen und Zweckwissen. Zunächst ist zu beachten, daß es letztlich auch hier wieder um die Stellung des Denkens geht, allerdings in weit schwierigeren und komplizierten Abhängigkeitsverhältnissen von dem Fühlens- oder Willensverhalten. Wir würden hier darauf hinweisen, daß es einen wesentlichen Unterschied zwischen psychischem Wert und Seinswert im Sinne des traditionalen bonum gibt und daß auch entsprechend „Zwecke" unterscheidbar sind. Wir würden sodann feststellen, daß es sich beim Seinswert um eine intellektuelle Erkenntnis handelt,

die auf der Basis der schon gerechtfertigten Wirklichkeitserkenntnis durch eine Analyse der hier in Frage stehenden Urteile nachgewiesen werden kann. Ein solcher Aufweis würde Diltheys Wertwissen wesentlich erweitern und seine subjektivistische Einengung sprengen. Ähnliches wäre auch zu seinem Zweckwissen zu sagen.

Es bliebe noch das Gebiet der psychischen Werte, die Dilthey allein gesehen zu haben scheint. Hier ist natürlich das „Fühlen" als konkret abschätzendes Werten eingebaut. Ähnliches gilt vom Zweckwollen. (Wir gehen dabei auf die Abgrenzungsfragen zwischen Fühlen und Wollen bei Dilthey nicht näher ein. Hier bliebe noch vieles zu klären.) Die ganze Kontroverse mit Dilthey müßte sich unseres Ermessens auf die Frage konzentrieren: Können wir mit Diltheys eigenen Methoden Werturteile bzw. Zweckurteile auch im konkret-psychischen Wert- oder Zweckverhalten, so wie er selbst sie umschreibt, aufzeigen, in denen sich eine ihrer selbst positiv gewisse, auf der erkannten Evidenz eines wirklich objektiven Wertes und Zweckes beruhende Erkenntnis ausspricht? Eine so formulierte Frage muß unseres Wissens, trotz aller Möglichkeit der Selbsttäuschung, bejahend beantwortet werden. Damit wäre aber die entscheidende Bresche in Diltheys Theorie vom Wert- und Zweckwissen geschlagen. Von hier aus müßte dann, ebenso wie im Punkte Wirklichkeitserkenntnis, Diltheys Analyse der Strukturzusammenhänge des Wertwissens und Zweckwissens neu aufgerollt werden.

Es liegt uns sehr viel daran, zu betonen, daß es uns nicht darum geht, Dilthey einfach eine ihm entgegenstehende Theorie entgegenzuhalten. Vielmehr geht unser Bemühen dahin, auf gleichem methodischem Terrain eine Begegnung mit ihm herbeizuführen. Dann wird man zwar zu dem abschließenden Urteil kommen, daß Diltheys Konzeption der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis in ihren Ergebnissen unbewiesen und darum abzulehnen ist; man hält sich aber den Weg offen, mit seinen Methoden dem Grundanliegen der Geschichtlichkeit näherzukommen, ja selbst bei Dilthey nicht unwesentliche Lösungselemente zu dieser brennenden Frage zu bergen, was wir in späteren Arbeiten nachweisen zu können hoffen.

Zu M. Heideggers „Einführung in die Metaphysik“ *

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Wie bekannt, ist bei H. die Frage nach dem Sein von Anfang an leitend; doch führt der allein erschienene Teil von „Sein und Zeit“ die Enthüllung des Seins nur bis zu seiner Verschleierung im Nichts, während in den besonders seit 1943 herausgegebenen Schriften durch den Schleier des Nichts das Sein als solches aufleuchtet und hervortritt. Die nunmehr veröffentlichte Vorlesungsreihe gehört zeitlich und inhaltlich zwischen die beiden eben angedeuteten Entwicklungsphasen hinein. Zeitlich, weil H. diese Vorlesungen im Sommersemester 1935 unter dem gleichen Titel an der Universität Freiburg gehalten hat und jetzt ohne wesentliche Änderungen erscheinen läßt; nur wenige als solche ausdrücklich gekennzeichnete Zusätze stellen die Verbindung mit der heute erreichten Stufe her. Inhaltlich, weil sie H.'s Denken auf dem Wege zwischen den genannten Entwicklungsphasen zeigen. Dabei steht er freilich der zweiten schon bedeutend näher als der ersten, insofern bereits das Sein als solches (gewiß im Durchgang durch das Nichts) thematisch wird. Dieselbe Zwischenstellung zeigt sich darin, daß sich das hier Gebotene im Titel als Einführung in die Metaphysik gibt, tatsächlich jedoch der Sache nach die später ausdrücklich so genannte Überwindung der herkömmlichen Metaphysik vollzieht. Hierbei kommt es darauf an, von dem „heute noch herrschenden Grundverhältnis zum Sein“, das „in den Titel ‚Sein und Denken‘ zusammengezogen“ ist (156), zu dem Grundverhältnis fortzuschreiten, das der Titel ‚Sein und Zeit‘ umschreibt. Zwar liegt auch dem ersten Verhältnis, weil es das Sein als „ständige Anwesenheit“ (157) bestimmt, die Zeit zugrunde; doch bleibt diese „als solche noch verborgen“, weshalb sie auch von dem so verstandenen Sein, also von „dem jeweils und einzig Gegenwärtigen“ oder „vom Jetzt“ her begriffen wird (157). Im zweiten Verhältnis hingegen „wird die Zeit zur eigens eingeschlagenen Blickbahn für die Auslegung des Seins“ (157); diese Blickbahn aber ist im Wesen des Menschen als Da-sein „ursprünglich gegründet“ (156), weshalb auch das Menschsein „einzig aus der Frage nach dem Sein bestimmt“ wird (156).

Nach diesem Gesamtvorblick wenden wir uns dem Gang der Vorlesungen im einzelnen zu. Zunächst geleiten sie in den Vollzug der Grundfrage der Metaphysik hinein; diese lautet: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (1) Dabei zeigt sich, daß alles von der Bestimmung des Seins abhängt. Dessen wesentliche Unbestimmtheit wird in dem deutlich, was „zur Grammatik und Etymologie des Wortes ‚sein‘ (40) gesagt wird. Zugleich aber wird immer schon in der Unbestimmtheit der ganz bestimmte Sinn des Seins ergriffen, der durch das Fragen der „Frage nach dem Wesen des Seins“ (57) hervortritt. Dem schärferen Umreißen dieses Sinnes dient die Betrachtung der „Beschränkung des Seins“ (71); sie hebt das Sein von den vier Gegensätzen ab, die ihm im Laufe der Geschichte des abendländischen Denkens als sein anderes zugeordnet worden sind. Die Gegensätze sind Werden, Schein, Denken und Sollen, die freilich ebenso wie das Sein erst dann begriffen sind, wenn ihre letzte Einheit mit diesem sichtbar geworden ist. Am eingehendsten wird neben der Gegensatzeinheit von Sein und Schein vor allem die von Sein und Denken entfaltet, was nach dem Gesagten zu erwarten ist.

---

* Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*. 8° (157 S.). Tübingen 1953, Niemeyer. DM. 11.—.

Die oben genannte Grundfrage ist die weiteste, tiefste und ursprünglichste Frage, letzteres deshalb, weil sie „allem echten Fragen den Grund er-springt" (5). „Das Unausschöpfbare dieser Frage durch die Enthüllung dessen, was sie zu fragen fordert, auszuschöpfen, durchzufragen" (6), heißt Philosophieren, ist Metaphysik. In diesem Wort wirkt sich nicht die anfängliche, sondern die später verengte Sicht der Physis aus, wonach diese nur das naturhaft Seiende umfaßt. Darüber erhebt sich die Grundfrage, indem sie fragt, „was das Seiende als solches ist" (13); so geht sie in den Ursinn der Physis zurück, die anfänglich „das Seiende als solches im Ganzen" (12) meint. Hierin liegt: die Physis ist „das Sein selbst" (11) als „das aufgehende Walten und das von ihm durchwaltete Währen" (11 f.), das alles „aus dem Verborgenen" heraus- und „so erst in den Stand" bringt (12), „kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt" (11). In die Frage nach dem Seienden als solchem gehört notwendig das Nichts hinein; denn nur „sofern das Seiende der äußersten Möglichkeit des Nichtseins widersteht, steht es selbst im Sein" (23) und zeigt sich daher das Sein selbst. Diesem Sein wendet sich innerhalb der Grundfrage die Vorfrage zu: „Wie steht es um das Sein?" (25) Ihre Schwierigkeit besteht darin, „daß wir das Sein des Seienden nicht unmittelbar eigens zu fassen vermögen", daß wir es „nicht innerhalb des Seienden" finden (25). Besonders in unserer geschichtlichen Situation ist es beim Mühen um das Sein immer so, „als griffen wir ins Leere"; für uns ist das Sein „fast so wie das Nichts" (27). Wir sind „aus dem Sein längst herausgefallen" (28) und der Seinsvergessenheit verfallen, die „ein Zustand unseres Daseins" ist, die „unsere ganze Verfassung, die Weise, wie wir selbst im Bezug auf das Sein gefaßt sind" (38), meint. Insofern das Fragen der Seinsfrage eine neue Offenheit für das Sein weckt, ist darin „das geistige Schicksal des Abendlandes" (28) oder die entscheidende geschichtliche Macht für die Zukunft enthalten.

Verweilen wir bei dem Unterschied der hier wirksamen Auffassung des Seins von H.s heutiger Sicht; er selbst weist darauf in einem längeren Zusatz (14 f.) hin. Hier gilt: „Wir fragen im Grunde nach dem Sein. Aber wie? Wir fragen nach dem Sein des Seienden. Wir befragen das Seiende hinsichtlich seines Seins" (24); es werden gleichgesetzt „die Seiendheit, das Seiendsein, das Sein" (23 f.). Heute hingegen werden entschieden auseinandergehalten „die Frage nach dem Seienden als solchem" und „die Frage nach dem Sein als solchem" (14); erstere ist schon von der Ontologie oder Metaphysik im Zeitalter der Seinsvergessenheit gestellt worden, während letztere sich nur insoweit öffnet, als die Seinsvergessenheit nun der Lichtung des Seins weicht und der Rückgang in den Grund der Ontologie oder Metaphysik, d. h. die Fundamentalontologie gelingt. Obwohl dieser Name in dieser Bedeutung hier noch nicht vorkommt, rückt doch H. auch hier schon von dem Titel ‚Ontologie' ab. Sie besagt zwar für ihn (anders als heute) „die Anstrengung, das Sein zum Wort zu bringen, und zwar im Durchgang durch die Frage, wie es mit dem Sein (nicht nur mit dem Seienden als solchem) steht" (31). Weil aber Ontologie immer nur im Sinne des überlieferten Schulfaches genommen wird, verwendet man diesen Namen besser nicht für das, „was in der Art des Fragens, wie sich jetzt erst deutlicher herausstellt, durch eine ganze Welt getrennt ist" (31). Mit dem Gesagten hängt zusammen, daß hier die Seinsvergessenheit noch nicht so eindeutig wie heute bestimmt ist, was wiederum aus dem Zusatz (14 f.) ersichtlich wird. Deshalb ist sie auch auf einen „Zustand unseres Daseins", noch nicht auf das Sich-entziehen oder An-sich-halten des Seins selbst zurückgeführt.

In der Seinsvergessenheit bleibt uns vom Sein „nur noch ein leeres Wort und eine verschwebende Bedeutung" (40). Durch diesen Rest eines Bezugs zum Sein zu diesem selbst vorzustoßen, ist der Sinn der Erörterungen zur Grammatik und Etymologie des Wortes ‚sein'. Dabei handelt es sich „um eine wesentliche Auf-

hellung des Wesens des Seins hinsichtlich seiner wesensmäßigen Verschlungenheit mit dem Wesen der Sprache" (41); ist doch „die für das Abendland maßgebende Erfahrung, Auffassung und Auslegung der Sprache aus einem ganz bestimmten Verstehen des Seins erwachsen" (45). Der Grammatik nach ist ‚das Sein' ein Verbalsubstantiv oder der substantivierte Infinitiv eines Verbums; der Infinitiv sieht von allen bestimmten Bedeutungsbezügen ab und nennt nur „das, was das Verbum überhaupt meint und zum Vorschein bringt" (51), läßt also das Genannte unbestimmt; durch die Substantivierung aber wird „die schon im Infinitiv liegende Leere gleichsam noch verfestigt" (53) und so die Unbestimmtheit besiegelt. Der Etymologie nach finden sich im Sein drei Stämme, die „leben, aufgehen, verweilen" (55) besagen; ihre „ausgleichende Vermischung" und „Verwischung" (56) führt zur heutigen Bedeutung von Sein, die also auch von hier aus das Zeichen der Unbestimmtheit an sich trägt. So versteht man, daß ‚das Sein' wegen seiner Unbestimmtheit allmählich zu einem abgeschliffenen, leeren Wort wird.

Doch — trotz der eben aufgewiesenen Unbestimmtheit verstehen wir das Wort ‚Sein' immer schon bestimmt, wenn wir Seiendes als etwas, das ‚ist', erfassen und es vom Nicht-seienden unterscheiden. „‚Sein' erweist sich als ein höchstbestimmtes völlig Unbestimmtes" (59); „ein leeres Wort gibt es gar nicht, sondern nur ein vernutztes, das ein erfülltes bleibt" (60). Ja, die Notwendigkeit, das Sein immer schon zu verstehen, „ist die höchste und unvergleichbare" (62), weil es sonst „überhaupt keine Sprache" (62) oder kein Sagen gäbe und damit auch keinen Menschen, der wesentlich „ein Sagender" (62) ist. Da aber unser immer schon vollzogenes Verstehen des Seins verworren und verborgen bleibt, ist es nicht „wie eine Tatsache" (63) hinzunehmen, sondern durch Fragen zu entwirren und der Verborgenheit zu entreißen; „unser Verstehen von Sein und vollends das Sein selbst ist daher das Fragwürdigste alles Fragens" (63). Dieses Fragen setzt an bei dem ‚ist', das „im Sagen eine reiche Mannigfaltigkeit von Bedeutungen" (69) bekundet, durch die alle das Sein als „ein einheitlich bestimmter Zug" oder „Horizont" (69) leuchtet. Hieraus gewinnen der Infinitiv ‚sein' und das Verbalsubstantiv ‚das Sein' ihre eigentümliche Bestimmtheit, die wiederum das Verstehen des Wesens oder des Sinnes des Seins leitet.

In diesem Zusammenhang setzt sich H. schon hier von der Metaphysik ab, was er später durch die Überwindung der Metaphysik noch ausdrücklicher tut. Nach ihm beruft „sich die Metaphysik blindlings" auf „die anscheinend unerschütterliche bloße Tatsache" des anfänglichen Seinsverstehens, bleibt sie bei „der vermeintlichen Bedeutungsleere des Wortes ‚Sein' (66) stehen. Weil für sie „Bedeutung und Begriff ‚Sein' die höchste Allgemeinheit haben", kann die Metaphysik dessen nähere Bestimmung nicht durch Aufstieg zu noch Höherem, sondern nur durch Abstieg „zum besonderen Seienden" vollziehen, das allein imstande ist, „die Leere des Seinsbegriffes" (65) auszufüllen. Die Metaphysik versteht danach das Sein „vom Seienden aus und auf dieses zu", während H. umgekehrt durch das Verstehen des Seins in seinem Wesen erst das Seiende als ein solches eröffnet sieht und „vom Sein aus in das Fragwürdige seiner Offenbarkeit" geht (65). „Daß das Sein notwendig in unserem Verstehen sich eröffnet", ist nicht eine bloße und selbstverständliche Tatsache, sondern das „fragwürdigste Geschehnis" (66). Damit ist in wenigen Zügen das umrissen, was heute als Rückgang in den Grund der Metaphysik ‚Fundamentalontologie' heißt.

Zum Sinn des Seins führt die Betrachtung der früher genannten Gegensatzpaare hin; dabei zeigt sich das Sein als „so vielseitig bestimmt, daß wir uns kaum zurechtfinden, um die Bestimmtheit genügend zu bewahren" (71). Die Spannung „Sein und Werden" tritt vor allem bei Parmenides hervor; ihm ist Sein „die eigene in sich gesammelte Gediegenheit des Ständigen, unberührt von Unrast und Wechsel" (74). Bei der Spannung „Sein und Schein" gilt es vor allem, den

ursprünglich griechischen Sinn des zweiten Gliedes freizulegen. Danach ist Schein dasselbe wie Erscheinen, Sich-zeigen, Sich-darstellen; von der altgriechischen Physis her verstanden, ergibt sich: „Sein west als Erscheinen" (77). Daher gehört auch die Wahrheit zum Wesen des Seins; denn das Erscheinende oder „waltend sich Zeigende steht im Unverborgenen" (78). Mit dem Sein als Erscheinen ist wesensnotwendig auch der Schein gegeben, nämlich ein Aussehen, das das Seiende verdeckt oder verbirgt. Infolgedessen wird „die Leidenschaft der Seinsenthüllung" zum „Kampf um das Sein selbst", wobei dieses gegen das Nichtsein zu unterscheiden und dem Schein abzuringen ist; das kommt vor allem in den drei Wegen bei Parmenides zum Ausdruck.

Die Auslegung der Spannung „Sein und Denken" führt zu den wichtigsten Entscheidungen dieser Vorlesungen. Als „scheinbar gleichgültige Scheidung" ist sie „jene Grundstellung des Geistes des Abendlandes", „der unser eigentlicher Angriff gilt"; die Verfallsform muß auf „ihre anfängliche Wahrheit" (89) zurückgenommen und so überwunden werden, wodurch die „innere Zugehörigkeit des Denkens zum Sein" (91) an den Tag kommt. Diese zeigt sich bei Heraklit als die Selbigkeit von Physis und Logos; jene ist das Sein als „das aufgehende Walten" oder als „die ständige . . ., offenbare Anwesenheit" (96), dieser ist ebenfalls das Sein als „die ständig in sich waltende ursprünglich sammelnde Gesammeltheit" (98). Das bestätigt Parmenides, für den das Walten des Seins oder der Physis das „Mitwalten von Vernehmung" (106) besagt. Hieraus erst bestimmt sich „das Sein des Menschen" (107); „Vernehmung ist jenes Geschehnis, das den Menschen hat" (108), worin er erst als er selbst und d. h. „als fragend-geschichtlicher" (110) erscheint. Wer der Mensch ist, wird näherhin am Chorlied aus der „Antigone" des Sophokles verdeutlicht; dabei tritt als Grundzug hervor „die Gewalt-tätigkeit" des Menschen „gegen das Über-wältigende" oder das Sein: „das wissende Erkämpfen des vordem verschlossenen Seins in das Erscheinende als das Seiende" (122). Dabei gilt: „Die Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt des Seins muß an dieser zerbrechen" (124), und der Untergang ist „das tiefste und weiteste Ja zum Überwältigenden" (125). „Diese Notwendigkeit des Zerbrechens" besteht aber nur insofern, als der Mensch „in ein solches Da-sein genötigt wird", „weil das Überwältigende als ein solches, um waltend zu erscheinen, die Stätte der Offenheit für es braucht" (124). Hiernach ist Menschsein „Gesetzt-sein als die Bresche, in die die Übergewalt des Seins erscheinend hereinbricht, damit diese Bresche selbst am Sein zerbricht" (124). Dieselbe Sicht des Menschen hat auf seine Weise auch Parmenides vollzogen.

In dem gewalt-tätigen Eröffnen oder sammelnden Vernehmen des Menschen tritt der Logos auf die ursprünglich griechische Weise der Physis gegenüber. Wie wird daraus „die Herrschaft des Denkens als ratio . . . über das Sein des Seienden" (136)? Die Physis wird zur Idee umgebildet, wodurch an die Stelle des Wesens selbst die Wesensfolge tritt und statt der Sache selbst ihr Aussehen entscheidend wird. Erscheinen ist nicht mehr gründendes Hervortreten, sondern nur Sich-zeigen des bereits Vorhandenen. Damit gewinnt das Was-sein die Oberhand, und die so gegebene Anmessung des Abbildes an das Urbild läßt die Wahrheit als Richtigkeit heraufkommen. Zugleich wird der Logos in die Aussage als „Ort der Wahrheit als Richtigkeit" (144) verkehrt; er ist der Ursprung der Kategorien, die das Sein im Sinne des Vor-liegens bestimmen. Wie das Seiende ist auch der Logos etwas Vorhandenes, Vorfindliches; als „Handhabe der Wahrheitsgewinnung" (143) wird er in den handlichen Regeln der Logik weitergereicht.

Erst im Raume dieses „Abfalls" (144) kann es zu der Scheidung von „Sein und Sollen" kommen. „Das Sein ist nicht mehr das Maßgebende" und wird daher „durch das Sollen überhöht" (150). Schon bei Platon steht über den Ideen das

Agathon als „das Maßstäbliche", das „dem Sein allererst das Vermögen leiht, selbst als Idea, als Vorbild zu wesen" (150). „Das Sollen tritt als Gegensatz zum Sein auf, sobald dieses sich als Idee bestimmt" (150). Die Ausgestaltung dieser Scheidung führt schließlich zur Gründung des Sollens in den Werten, denen man zuletzt selbst ein Sein zuspricht, womit „das Höchstmaß an Verwirrung und Entwurzelung erreicht" (151) ist.

Nihilismus ist: „in der Vergessenheit des Seins nur das Seiende betreiben" (155); seine wahrhafte Überwindung verlangt, „in der Frage nach dem Sein ausdrücklich bis an die Grenze des Nichts" (155) zu gehen. In den vier besprochenen Spannungen wird das Sein als „ständige Anwesenheit" (154) gesichtet; doch sind auch die jeweiligen Gegenglieder seiend, und zwar als dem so verstandenen Sein entgegengesetzte Größen anders als dieses. „Also reicht der bisherige Begriff des Seins nicht zu, um all das zu nennen, was ‚ist'" (155). Deshalb muß das Sein „von Grund aus und in der ganzen Weite seines möglichen Wesens neu erfahren werden" (155). Diese Aufgabe führt über den Abfall hinaus und findet nur in der urgriechischen Seinseröffnung einen Anhalt; doch geht sie als echte Wiederholung auch hinter diese und in deren Grund zurück. Damit mündet unser Bericht wieder in seinen Anfang ein.

Jeder, der H.s Vorlesungen offenen Geistes in sich aufnimmt, wird auch hier wieder von der Kraft und Ursprünglichkeit dieses Denkens gepackt. Besonders eindrucksvoll ist, mit welcher feinsinnigen Einfühlung er durch das Spätere hindurch das Früheste zu erspüren imstande ist, wie er die archaische Gewalt der ersten Texte zum Sprechen bringt. Mögen auch manche philologische Bedenken nicht zum Schweigen kommen, so wird man sich doch der Großartigkeit der Grundkonzeption und der Echtheit der Erfahrung, die hier spricht, nicht entziehen können. Faszinierend ist schließlich die Radikalität dieses Fragens, das vor gar nichts haltmacht, nicht um alles aufzulösen, sondern um alles aus seinem letzten Ursprung her und darum in seiner innersten Wesentlichkeit zu vollziehen. Wirklich bleibt jede Antwort einzig in der Bewegung des Fragens lebendig, während sie davon getrennt zu erstarren droht und tatsächlich leicht zur leeren Formel erstarrt. So dürfen wir wohl den zunächst befremdenden Satz verstehen: „Die Bestimmung des Wesens des Menschen ist nie Antwort, sondern wesentlich Frage" (109).

Von der Größe und dem unvergleichlichen Zauber des Frühesten wird man durch H. überzeugt und mitgerissen. Nicht ebenso überzeugend ist, daß alles Spätere „Abfall" ist, obwohl dieser wenigstens bei Platon und Aristoteles „noch in der Höhe bleibt" (141). In den großen Gestalten des Späteren lebt doch mehr von der Kraft des Ursprünglichen, von Physis, Aletheia und Logos, als H. zugeben möchte (vgl. 145). Die spätere Entwicklung kann nicht nur als „Mißdeutung" und „Umfälschung" des Anfänglichen gekennzeichnet werden, weil die Umbildung zu neuer Seinsenthüllung führt; dies läßt sich ebensowenig übersehen wie die tatsächlich weithin sich breitmachenden Mißdeutungen und Oberflächlichkeiten.

Den inneren Grund des Abfalls sieht H. „in einem Wandel des Wesens der Wahrheit als Unverborgenheit zur Wahrheit als Richtigkeit" (145). Diese scharfe Entgegensetzung gilt nur von der neuzeitlich entwurzelten, weil von der Unverborgenheit losgerissenen Richtigkeit, nicht aber von jener, der die Unverborgenheit wesenhaft als ihr ermöglichender Grund innewohnt. Wenn bei Kant und Nietzsche die entwurzelte Richtigkeit zur Auswirkung kommt, so führt nach der Scholastik die Angleichung an das jeweilige Seiende oder die Richtigkeit auf die ursprünglich und immer schon eröffnete Wahrheit des Seins zurück. Die Enthüllung des Seienden im Sein aber setzt das Seiende als intelligibile voraus, d. h. ein solches, das sich an ihm selbst zeigt, das kraft des Seins aus dem Ver-

borgenen aufgeht und in das Offene hervortritt. Diese Wahrheit des Seienden kraft des Seins ist Unverborgenheit, die sich nicht dadurch wieder in Richtigkeit verflüchtigt, daß sie auf die Ideen im Geiste Gottes zurückgeführt wird; denn darin liegt schließlich nichts anderes als die Teilnahme der endlichen an der unendlichen Unverborgenheit. Gottes Wahrheit nämlich kann in keiner Weise mehr als bloße Richtigkeit genommen werden; vielmehr ist er der von sich aus immer schon in die absolute Offenheit oder Unverborgenheit getretene, obwohl er für uns als Irdische immer der verborgene bleibt.

Der Wandel des Wesens der Wahrheit ist bei H. auf das innigste mit dem verknüpft, was zuerst bei Platon als Idee auftritt. Sie setzte an die Stelle des Wesens der Physis deren Wesensfolge, an die Stelle der Sache selbst deren Aussehen, an die Stelle des Erscheinens des Seienden selbst dessen Erscheinung für ein Subjekt (womit die Angleichung, die Richtigkeit und die Subjektivität den Vorrang gewinnt), an die Stelle des Seins selbst das Was-sein. Gewiß meint die Idee ihrer Wortbedeutung nach zunächst das bloße Aussehen, gewiß wurde sie vor allem in der Neuzeit subjektivistisch verfälscht, gewiß hat sie vielfach als Essenz das Sein verdrängt. Doch gibt es zugleich die Idee als innersten Wesensgrund des Seienden, aus dem dieses west und in die Unverborgenheit hervortritt, aus dem sich das Aussehen als Wesensfolge herleitet; die so gefaßte Idee ist genau die Sache in ihrem eigentlichen und tiefsten Selbst. Deshalb bezieht sie das Seiende primär nicht auf das Subjekt, sondern gerade auf das Sein, wobei nicht das Sein in der Idee verschwindet, sondern umgekehrt die Idee im Sein gründet. Gott ist das Sein selbst, die endlichen Seienden aber sind dadurch, daß sie auf diese oder jene Weise und d. h. nach dieser oder jener Idee am Sein teilnehmen. Im Gegensatz zu Platon, bei dem sich das Sein noch nicht von der Idee scheiden läßt, hat das spätere, durch das Christentum hellsichtiger gewordene Philosophieren die Seinsproblematik als eigenständige und oberste herausgearbeitet und ihr die Ideenproblematik unter- und eingeordnet; hierin liegt der Grundzug des Denkens eines Thomas von Aquin. Wir wagen die Behauptung, daß ohne die Aufschließung des abendländischen Geistes durch dieses Philosophieren H. die Seinsproblematik nicht so sehen und die ersten Anfänge bei den Griechen nicht so auslegen könnte, wie er es tut.

Auf diesem Hintergrund stellt sich auch die Metaphysik nicht als völlig in der Seinsvergessenheit befangen dar. Vielmehr hat sie auf ihre Weise das Sein entfaltet, das zumal beim Aquinaten das Zentrum seines gesamten denkerischen Entwurfs bildet. Obwohl H. der Seinsproblematik eine neue Ausdrücklichkeit gegeben hat, wird man kaum leugnen können, daß etwa ein Thomas von Aquin schon weiter als H. über ihren Aufweis hinaus und in ihre Tiefendimension vorgedrungen ist. Ist bei ihm doch die Rückführung alles Seienden auf Gott nicht ein Aufstieg zum höchsten Seienden, sondern ein Eingehen in das Sein selbst; denn Gott wird als „ipsum esse" (I, q. 3, a. 7; q. 13, a. 11; contra gent. II, 15) oder als „esse purum" (de pot. q. 1, a. 2) bestimmt. Daher liegt in der klassischen Metaphysik nicht ein Rückfall in das Seiende, sondern gerade die volle Entfaltung des Seins bis in dessen innersten Grund. So wird von ihr keineswegs das Sein „vom Seienden aus und auf dieses zu" (65) verstanden; vielmehr begreift sie das Seiende ganz vom Sein her und auf dieses zu. Auch ist ihr das notwendige Sicheröffnen des Seins in unserem Verstehen wirklich das „fragwürdigste Geschehnis" (66), weil dieses in ihr die ungeheuerste Dynamik entfacht, die es überhaupt geben kann, und sie das Ungeheuerste denken heißt, das je vollzogen werden kann, nämlich das ipsum esse, wovon das höchste Seiende nur ein rationalistisch verflachter Widerschein ist. Von hier aus leuchtet ein, daß das Sein in der großen Metaphysik durchaus seinen eigenen Gehalt hat und nicht erst durch den Abstieg „zum besonderen Seienden" (65) seine Erfüllung findet. Daher vermag man H.

nicht zuzustimmen, wenn er sagt: „Das Ziel aller Ontologie ist die Kategorienlehre. Daß die Wesenscharaktere des Seins Kategorien sind, gilt heute und seit langem als selbstverständlich“ (142 f.). Das stimmt etwa von N. Hartmann, nie aber von der Scholastik, soweit sie nicht von ihrer eigentlichen Höhe herabgesunken ist. Für sie sind die Kategorien die Wesenscharaktere einzig des Seienden oder Endlichen, während die Wesenszüge des Seins selbst als Transzendentalien bezeichnet und als etwas wesentlich von allen Kategorien Verschiedenes entwickelt werden. Diese bilden den nächsten Inhalt des Seins und führen zu dessen innerstem Grund, zum ipsum esse hin.

Im Chorlied der „Antigone“ begegnet H. die „Gegenwendigkeit des Überwältigenden und der Gewalt-tätigkeit“, die in sich die „Notwendigkeit des Zerbrechens“ (124) des gewalt-tätigen Menschen enthält. Dieser Zusammenhang wird von H. nicht nur als Auslegung des griechischen Daseins, sondern als sachliche Deutung des menschlichen Hinausstehens in das Sein genommen. Sicher ist das Sein das wesentlich und immer neu den Menschen Überwältigende. Inwiefern aber ist der Mensch der Gewalt-tätige? Er ist ein Gewalt-tätiger gegen das Seiende, insofern dieses ihn gefangennimmt und ihm das Sein verdeckt; da gebraucht er Gewalt, um sich von der Umstrickung durch das Seiende zu befreien und diesem das Sein zu entreißen. Doch geht es hier um die Gewalt-tat des Menschen gegen das Sein, das sich als das aufgehende Walten zugleich verbirgt. Insofern das Sein sich verbirgt, kann die Gewalt-tat darin bestehen, daß der Mensch das Sein in einer Offenheit zu holen sucht, die es von sich aus nicht zuläßt oder nicht gewährt. Insofern das Sein sich entbirgt, liegt die Gewalt-tat darin, daß der Mensch dem Sein „die Stätte des Erscheinens“ versagt; das aber ist für das Dasein gleichbedeutend mit dem „Aufgeben seines Wesens“ und heißt „aus dem Sein heraustreten oder aber nie in das Sein eintreten“ (135). Es leuchtet ein, daß beide Male der Gewalt-tätige am Überwältigenden zerbricht und so für dieses zeugt.

Dazu bemerken wir: Sicher dient die Gewalt-tat gegen das Seiende der Lichtung des Seins: die Gewalt-tat gegen das Sein jedoch richtet sich als „die unheimlichste Möglichkeit des Daseins“ und als „Vermessenheit“ (135) von sich aus gegen eben diese Lichtung und wird nur vom Sein selbst aus im Zerbrechen zum Durchbruch der Lichtung. Offenbar liegt den beiden Weisen der Gewalt-tat gegen das Sein ein anderes ursprünglicheres Verhältnis zum Sein zugrunde, das nicht Gewalt-tat ist und das erst die Gewalt-tat als Empörung gegen das ursprünglich Sich-zeigende ermöglicht. Daher ist die Gewalt-tat nicht das eigentliche und für das Dasein konstitutive Verhältnis zum Sein, sondern Abfall vom Sein, das aber den Abgefallenen so überwältigt, daß er selbst in seinem Abfall noch für das Sein Zeugnis ablegt. Dieses ursprüngliche Verhältnis wird vom Sein mehr als die Gewalt-tat als „Stätte der Offenheit“ (124) benötigt, aber nur der Offenheit in der Welt, nicht der Offenheit schlechthin, die ja jenseits des Menschen, nämlich in Gott, immer schon erreicht ist.

Abschließend ist etwas über die Äußerungen zu sagen, mit denen H. im Verlauf dieser Vorlesungen gelegentlich zum Christentum Stellung nimmt. Dabei drängt sich ein Vergleich auf. Mit fast unübertrefflicher Behutsamkeit und Sorgfalt, mit feinstem Einfühlungsvermögen und Spürsinn weiß H. das früheste griechische Denken von allen späteren Übermalungen zu befreien und in seiner Reinheit zum Leuchten zu bringen; wenn er sich in derselben Haltung um die Wirklichkeit des Christlichen bemüht hätte, wären seine Urteile darüber wesentlich anders ausgefallen. Er würde namentlich nicht Nietzsches Ausspruch billigen: „Christentum ist Platonismus fürs Volk“ (80); darin liegt nämlich bei Nietzsche ein bedenkliches Mißverständnis der eigentlichen Absicht des ursprünglichen Platon und ein noch viel bedenklicheres Mißverständnis dessen, was Christentum ist.

Ebenso würde H. nicht den Satz hinstellen: „Das Christentum deutet das Sein des Seienden zum Geschaffensein um", wobei „ein von Gott Geschaffenes" als „rational Vorgedachtes" gekennzeichnet wird (147). Gottes wissendes Entwerfen seiner Geschöpfe ist sicher nicht rational im Sinne des neuzeitlichen Rationalismus und kann deshalb auch nicht als Wegbereitung für diesen angesetzt werden; jenes Entwerfen ist vielmehr das in unendlicher Vollendetheit, was sich im menschlichen Bereich als künstlerisches Schaffen darstellt. Als Geschaffensein läßt sich das Sein einzig des Seienden oder Endlichen bestimmen, nicht aber das Sein selbst, das ursprünglich als der ungeschaffene Gott west und an dem das Geschaffensein teilnimmt. Dieses kann also nur aus der Klärung des Seins selbst verstanden werden. Außerdem muß das Geschaffensein nicht notwendig als verfälschende „Umdeutung" des Aufgehens aus dem Grunde im Sinne der Physis genommen werden; vielmehr spricht vieles dafür, daß das in der Physis zunächst Erfahrene durch das Geschaffensein seine vertiefende Durchdringung empfängt, vorausgesetzt freilich, daß diese nicht als Rückführung auf ein anderes Seiendes, sondern als Rückgang in das Sein nach seinem innersten Grund gesehen wird. Wie aus dem oben Gesagten bereits hervorgeht, gehört ein solcher Rückgang noch zur Philosophie, ist also nicht der Theologie vorbehalten.

Von dem bisher Besprochenen her zeigt sich wohl auch, daß der Logos des Neuen Testamentes demjenigen Heraklits nähersteht, als es zunächst scheinen möchte. Sicher ist der Logos als Mittler, wie ihn Philo entwickelt, nur „ein besonderes Seiendes" (103), weil er als Mittelwesen Gott und seine Schöpfung verbindet. Ebenso sicher ist der Logos als Mittler im Neuen Testament nicht lediglich ein derartiges Mittelwesen und deshalb auch nicht nur ein besonderes Seiendes; vielmehr ist er als der „Sohn Gottes" (103) eine der drei Personen, die Träger des ipsum-esse sind, womit er sich im Gegensatz zu jedem besonderen Seienden als das Sein selbst erweist. Insofern ferner alles durch den Logos geworden ist, erscheint er als das Sein, das Grund alles Seienden ist und das dessen Vielfältigkeit in seiner Einheit versammelt. Man muß sagen, daß dieser Logos nicht einen Abfall von Heraklit bedeutet, sondern eine ungeahnte Erfüllung dessen, was sich dem Ephesiner zuerst enthüllt hat.

In den Kern aller Auseinandersetzung mit dem Christlichen führt das Verhältnis von Glauben und Fragen zueinander. Mit dem Glauben sei gegeben, daß „man nicht fragen will und nicht kann", weil „man gar nicht fragen darf" (109). Der Gläubige sei einer, „dem das Fragen als ursprüngliche Macht fremd bleibt"; „er kann nicht eigentlich fragen", weil er „vor allem Fragen der Frage . . . schon die Antwort" hat; „er kann nur so tun, als ob . . ." (5). Danach kann offenbar von der „Geborgenheit im Glauben als einer eigenen Weise, in der Wahrheit zu stehen" (6), nicht die Rede sein. Wahrheit erschließt sich nämlich einzig dem Fragen, das aber einer nicht zu vollziehen vermag, „ohne sich selbst als einen Gläubigen aufzugeben mit allen Folgen dieses Schrittes" (5). Wenn mithin das Fragen den Glauben zerstört, so macht ihn das Nicht-fragen nicht weniger zunichte, weil Glaube ohne Fragen aus der Wahrheit herausfällt. Deshalb „ist jener Glaube, wenn er sich nicht ständig der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt, auch kein Glauben, sondern eine Bequemlichkeit und eine Verabredung mit sich"; „das ist dann weder Glauben noch Fragen, sondern Gleichgültigkeit" (5).

Der Auffassung, daß Glauben und Fragen einander ausschließen, können wir nicht folgen. Vielmehr wächst der Glaube einzig durch das Fragen in seine reife Gestalt hinein; er wird durch das Fragen errungen, insofern gerade das unerbittliche Durchfragen bis zum allerletzten in die „Torheit" des Glaubens führt; er wird durch das Fragen angesichts der Möglichkeit des Unglaubens ständig neu erworben und belebt, bewahrt und vertieft; zugleich eröffnet er durch die Wirklichkeit, in die er hineinstellt, ein unabsehbares Feld neuen und nimmer endenden

Fragens. Weil also der Glaube das Fragen von vornherein umschließt, ist dieses nicht etwas ihm Äußerliches und Entgegengesetztes, muß er vor allem nicht aufgehoben werden, damit dieses in Gang kommen kann. Freilich wird dabei das Fragen so genommen, daß es nicht wesentlich Antworten ausschließt, daß es vielmehr seiner Natur nach irgendwie in Antworten einmündet; diese hören nicht auf, Antworten zu sein, wenn sie zum Boden neuen Fragens werden, also das Fragen in ihnen nicht letztlich zur Ruhe kommt. Im Wesen des Fragens liegt kein Anhaltspunkt dafür, daß Fragen nur insoweit echt sein könne, als es Antworten ausschließt; im Gegenteil wird das Fragen gerade durch die in ihm immer schon vorgezeichnete Antwort in Atem gehalten. Das Sich-offenhalten des Fragens wäre ein nihilistisch leerer Wirbel, wenn es sich jeder Antwort versagen wollte; es kann nur den Sinn haben, daß sich das Fragen vom Unwahren nicht fesseln läßt, um für das Wahre frei zu sein und sich diesem hinzugeben.

Rückblickend stellen wir fest: die Seinsvergessenheit ist nicht so tief und so allgemein, wie es bei H. den Anschein hat; namentlich gehen Scholastik und Christentum nicht im Seienden unter. H. sieht den Gesamtverlauf der Geschichte des abendländischen Philosophierens zu sehr im Lichte jener Zeiten, die tatsächlich das Sein vergessen hatten. Die großen schöpferischen Phasen, denen die Enthüllung des Seins auf ihre Weise gelungen ist, werden freilich erst dann in ihrer ganzen Bedeutung erkennbar sein, wenn die seinsentdeckende Durchleuchtung, die H. für das früheste Griechentum geleistet hat, auch an ihnen vollzogen wird. Damit bekennen wir uns zu der Kraft und Ursprünglichkeit von H.s denkerischem Entwurf, der das Sein neu sichtbar werden läßt, auch in früheren Gestalten des Philosophierens, auch in der Scholastik und im Christentum. Seine befruchtende Wirkung stellt das Philosophieren von heute in allen seinen Richtungen auf einen anderen Boden und verlangt damit ein Neu-werden aus dem ersten Ursprung, eben aus dem Sein. So zeigt sich als die vordringlichste Aufgabe aller gegenwärtigen denkerischen Bemühungen das Bedenken des Seins, wozu H. wie kaum ein anderer anregt, obwohl letztlich die Dynamik des Seins über Grenzziehungen, die H. für unerläßlich hält, hinaustragen wird.

Zur Frage des Laxismus

Von Franz Pelster S. J.

Eine umfassende, objektiv geschriebene Darstellung der Geschichte des Laxismus im 17. Jahrhundert fehlt bisher. Einen vielversprechenden Anfang macht nun das Buch von M. Petrocchi[1]. Der Verfasser sieht in seinem anregenden Buch von einer Darstellung der äußeren Begebenheiten ab; er will auf Grund der wichtigsten Autoren eine Ideengeschichte schreiben. Mit großer Klarheit und Objektivität werden die Moralsysteme vom Tutiorismus bis zum Laxismus auseinandergesetzt unter Hinweis auch auf mehr oder minder berechtigte moderne Reformgedanken. Der Laxismus wird im wesentlichen als ein Pseudoprobalismus charakterisiert, dessen Grundprinzip ist: Eine Handlung ist erlaubt, auch wenn für die Erlaubtheit nur sehr wenig wahrscheinliche Gründe sprechen (rationes tenuiter probabiles). Bevor P. auf Einzelheiten eingeht, betont er, daß ausgesprochen laxe Ansichten nicht in ihrer Gesamtheit von allen Laxisten angenommen wurden, daß anderseits die eine oder andere Ansicht auch bei Autoren vorkommt, die sonst nicht zu weit gehen. Es werden alsdann eine Anzahl laxer Sentenzen bei einer Reihe von Autoren aufgezählt und erläutert, und ebenso die vom Heiligen Offizium verurteilten Sätze. Im Anhang bringt P. mehrere, zum Teil ungedruckte Dokumente betreffs der Stellung der Ordensobern und Generalkongregationen der Jesuiten zum Laxismus. P. schließt aus allem, daß man der Gesellschaft als solcher nicht den Vorwurf des Laxismus machen könne.

Einige Ergänzungen zu dieser Arbeit geben vielleicht Anregung zu weiteren Studien.

Ist der Name Pseudoprobabilismus für Laxismus glücklich gewählt? „Laxismus" einer Auffassung ist gegeben, wenn die Erlaubtheit einer Handlung aus eitlen und nichtigen Gründen behauptet wird, die kein ernster, gewissenhafter Mensch als beachtenswert ansieht, sondern beiseite schiebt. „Laxismus", so verstanden, ist nicht identisch mit „Unrichtigkeit". Es kann sein, daß für die Erlaubtheit einer Sentenz zur Zeit beachtenswerte Gründe vorlagen, die Sentenz sich trotzdem bei weiter fortschreitender, gründlicherer Prüfung als „irrig" herausstellt. Der Probalismus findet seine Anwendung unmittelbar nur dann, wenn bei der Frage, ob eine Handlung erlaubt oder unerlaubt sei, für Erlaubtheit oder Unerlaubtheit ernste positive Gründe bestehen. Laxe Entscheidungen können sich auch auf andere Gebiete beziehen, z. B. auf Spendung der Sakramente, auf Erklärungen kirchlicher Dekrete, auf Rechtsfragen. Auch die Frage nach dem Ursprung des Laxismus verdiente einmal geklärt zu werden. Ein allgemeiner Grund liegt jedenfalls in der Neigung der menschlichen Natur, Handlungen, die den Leidenschaften entgegenkommen, vor dem Gewissen zu rechtfertigen. Wie kam es aber zum Laxismus im 17. Jahrhundert? Mir scheint, *ein* Grund war die vielfach eingetretene Verwilderung der Sitten. Man denke nur an den Dreißigjährigen und andere Kriege, an die Nachwehen der Renaissance in Italien und des Kolonialzeitalters in Spanien. Auch der Moralist steht unter dem Einfluß der Anschauungen seiner Zeit. Da ferner die im Vergleich zum Mittelalter gestiegene Beichtpraxis und die gewaltig zugenommene Verwickelung des öffentlichen und wirtschaftlichen Lebens die Moralisten viel mehr mit den Einzelheiten und der

[1] Il Problema del Lassismo nel Secolo XVII. 8° (126 S.), Roma 1953, Edizione di Storia e Letteratura.

Not des praktischen Lebens in Berührung brachten, so traten manche ganz neue und verzweifelte Fälle an sie heran, die man irgendwie zu Gunsten der Gewissensbedrängten zu lösen versuchte. Auch lag es in der Natur der Sache, daß der in der ersten Hälfte des Jahrhunderts bei Dominikanern, Franziskanern, Augustinern, Jesuiten fast alleinherrschende Probabilismus unklugen und stürmischen Geistern Anlaß bieten konnte, die Grenzen probabler Sentenzen zu weit auszudehnen. So beklagte schon 1655 Papst Alexander VII. in einem Brief an das Generalkapitel der Dominikaner, daß in der Moral so viele neue und laxe Sentenzen aufträten, und er wünschte, daß die Theologen des Ordens gegen diese Krankheit ein Mittel suchten. Nach dem hier nicht ganz zuverlässigen Vinzenz Baron sei damals bei den Dominikanern der Probabiliorismus eingeführt worden. Eine Warnung gegen zu laxe Sentenzen erfolgte jedenfalls[2].

Ein von den Summisten des 15. Jahrhunderts ererbtes Übel, gegen das schon Caietan zu Felde zog, die Überschätzung der äußeren Autoritäten ohne Prüfung der inneren Gründe, übte ebenfalls seinen Einfluß aus. Endlich spielte eine ähnlich wie bei den Nominalisten des 14. Jahrhunderts auftretende Sucht zu dialektischen Haarspaltereien und Bevorzugung von Grenzfällen eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Was nun die Geschichte selbst angeht, so wären einige Klippen zu vermeiden, was auch dem Verfasser, trotz seinem Streben nach Objektivität, nicht immer gelungen ist. Wenn ich mich nicht täusche, so stehen wir heute noch mehr als einmal unter dem Einfluß der maßlos übertreibenden oder gar verleumderischen Anklagen der Jansenisten und Rigoristen, die unbesehen weitergegeben wurden. Es ist mir etwas zweifelhaft, ob ‚Il scandalo nel mondo cristiano' in größerem Maße von den Vertretern einer Anzahl zu laxer Sentenzen oder von den Jansenisten, Regalisten und Rigoristen herrührte. — Sich davon freizumachen ist nur bei eindringendem Studium der Werke selbst möglich. Zweitens darf man, wie auch P. betont, aus der einen oder anderen zu laxen Sentenz nicht darauf schließen, der Autor sei ein Laxist. Hierbei ist noch besonders zu beachten, daß heute nach einer kirchlichen Verurteilung oder eindringendem Studium eine Sentenz als lax und unhaltbar bezeichnet werden muß, die in früheren Jahrhunderten und in einem noch weniger entwickelten Stadium auch bei durchaus ernsten Autoren viel verbreitet war und als unverfänglich galt. Endlich — das ist gerade hier zu betonen — darf man die alte Interpretationsregel nicht vergessen. Es kann ein Satz aus dem Zusammenhang gerissen und nach dem objektiven Wortlaut falsch oder gefährlich erscheinen. Sieht man aber zu, was er im ganzen Zusammenhang, wo die nötigen Einschränkungen gemacht sind, nach der Absicht des Autors und der damals gebräuchlichen Terminologie bedeutet, so ist er unverfänglich. Darauf hat noch vor kurzem A. Landgraf betreffs der Theologie des 12. Jahrhunderts hingewiesen. Das gilt auch bei kirchlichen Verurteilungen, die stets den objektiven Sinn im Auge haben. Ein Satz kann, rein in sich, nach seinem objektiven Sinn genommen, mit vollem Recht verurteilt werden. Ob der Autor diesen Sinn gemeint oder seinen Gedanken nur ungeschickt ausgedrückt hat, ist mehr als einmal erst festzustellen. Man denke daran, wie schwer es in jener Zeit der Hetze und Anklagen war, den wirklich vom Verfasser gemeinten Sinn zu bestimmen. Bei den vom Heiligen Offizium verurteilten Sätzen sollte man über den objektiven Inhalt nicht entscheiden, bevor man Sinn, Grad, Tragweite und Umstände, die zur Verurteilung führten, genau untersucht hat. Vivas Trutina ist noch immer kein überflüssiges Buch.

---

[2] Vgl. Astráin, Historia de la Compañía de Jesús, t. 6, 148 f.

Wie leicht gegen diese Regeln gefehlt werden kann, sei an dem einen oder anderen Beispiel aus dem Buch des durchaus gemäßigten Verfassers gezeigt. P. schreibt: „La più cosciente espressione del metodo lassista è certo stata sostenuta da Tommaso Tamburini, ben celebre nell' Europa dei suoi tempi." Hören wir zuerst ein auf Sachkenntnis beruhendes Urteil des gewiß nicht des Laxismus verdächtigen bedeutenden Moralisten Lehmkuhl über den zu seiner Zeit in der Eingabe der Pariser Pfarrer und von Vinzenz Baron maßlos beschuldigten und objektiv verleumdeten Thomas Tamburini[3]: Auctor est, ut ait S. Alphonsus, nimis benignus. Sed hac nota illum propterea afficit, quia aliorum auctoritati ille auctor nimium defert atque ex externa auctoritate facilius opiniones „probabiles" dicit. Nam quando ex rationibus internis ipse suam opinionem profert, eius sententiae et doctrinae a S. Alphonso magnopere aestimantur; idque quilibet fieri merito viderit, qui eius opera penitius inspexerit[4]. Also die eigenen Ansichten dieses moralischen Ungeheuers der Rigoristen werden vom hl. Alphons hoch geschätzt, und Lehmkuhl ist der gleichen Ansicht.

Was ist aber von der „più cosciente espressione del metodo lassista" Tamburinis zu sagen, deren Wortlaut von der Kirche verurteilt wurde? Er lautet nach einem aus Pasqualigo von Tamburini entnommenen Zitat: Qui aliquid operatur motus ex opinione probabili, bene operatur et sine peccato, quia in humanis, ut cum prudentia, quae est certa regula humanarum actionum operemur, nonnisi probabilitas necessario requiritur. Id quod ita certum est et ita doctoribus . . . — es folgen eine Reihe von Namen — comprobatum . . . quia *dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca, quantumvis tenui, iuxta Pasqualigo* Dec. 20 . . . *modo a probabilitatis finibus non exeatur ut explicabitur mox num. 11 in fine, aliquid agimus, semper prudenter agimus.* Die bezeichnete Stelle ist wegen ihres „objektiv" gefährlichen Inhalts verurteilt. Welches ist aber der Sinn des Autors nach num. 11? Er zeigt dort, daß die vorgebrachten Gründe einer Ansicht so beschaffen sein müssen, daß sie durch ihre Kraft den Verstand zu einem *prudens iudicium*, wenn auch nicht absolut sichern Urteil führen, daß die Sache sich so verhalte. Atque haec ratio allatam doctrinam probat, etiamsi altera pars sit probabilior, *modo maior probabilitas alterius dictae partis non sit tanta, ut deiciat a probabilitate illam oppositam,* quia tunc, expulsa probabilitate non est mirum, si inclinari ad assentiendum illi oppositae nequeat prudenter intellectus. Also im Zusammenhang genommen kein Laxismus trotz dem zitierten unglücklichen „quantumvis tenui". Es ist eben zu beachten, daß bei noch nicht völlig festgelegter Terminologie „tenuis probabilitas" im Gegensatz zu maior probabilitas *geringere*, aber *wahre* Wahrscheinlichkeit bedeutet, ebenso wie das oft gebrauchte „minus probabile" nicht im Sinn einer *geringen* Wahrscheinlichkeit zu verstehen ist, sondern nur als eine im Vergleich zur entgegengesetzten Ansicht weniger wahrscheinliche aufgefaßt wird. Die von P. angeführte Schmähschrift der Pfarrer von Paris kann wahrhaft nicht als Zeugnis gegen Tamburini dienen. Auch eine umfassende Untersuchung über den Sinn von „probabile", das selbst ‚sicher' bedeuten kann, wäre von Nutzen.

Was Laymann angeht[5], der die Prinzipien des Probabilismus mit solcher Gründlichkeit und Mäßigung darlegt, daß man noch heute alles unterschreiben kann, so verteidigt er nicht die Erlaubtheit des Duelles; er verwirft sie absolut. Nur wagt er in einem alleräußersten Fall (‚rarissimo casu'), der genau umschrieben wird, mit dem angesehensten Mitglied der päpstlichen Paenitentiarie, dem Doctor

[3] Vgl. Texte der Apologia in seinem „Opus decalogi" t. 1, ed. Ven. 1755.
[4] Theologia moralis t. 2, 863.
[5] Opera t. 1 l. 3 tr. 3 c. 3. n. 3.

Navarrus (Azpilcueta), den sich so Verteidigenden nicht zu verdammen. Das mag als Irrtum bezeichnet werden müssen; ein Zeichen von Laxismus ist dies nicht. Und wenn Busenbaum, zu dessen Medulla der hl. Alphons einen Kommentar schrieb, die Ansicht vertritt, zur Verteidigung des Lebens dürfe man sich im äußersten Notfall gegen einen iniustus aggressor, auch wenn dies der Vater oder der eigene Fürst wäre, selbst durch Tötung schützen, es sei denn, daß dadurch allzu großes Unheil wie Kriege entständen, so ist auch dies nicht „Laxismus", selbst wenn jemand glaubte, es als unrichtig ablehnen zu müssen. Wenn ferner Busenbaum mit dem hl. Antonin, Silvester Prierias, Covarruvias, Lessius, Sanchez, Laymann verteidigt, man dürfe den foetus *non* animatus, um das Leben der Mutter zu erhalten, als iniustus aggressor austreiben, so wird diese Ansicht von der nicht sofortigen animatio der Frucht durch die anima rationalis auch heute wieder von manchen vertreten, die dann logisch gezwungen sind, zuzugeben, daß für diesen Zeitraum die „procuratio abortus" nicht die „malitia homicidii" enthält, die aber keineswegs für diese Zeitspanne deren sittliche Erlaubtheit zugeben. Ihre Verteidigung in jener Zeit aber kann niemand als Zeichen von Laxismus deuten. Ähnliches gilt von der Ansicht des Amico, den der hl. Alphons als soliden Probabilisten bezeichnet. Er sagt mit vielen anderen, man dürfe im äußersten Fall einen Verleumder, der einem ganzen Orden oder einer anderen Gemeinschaft ungerechterweise den größten Schaden zufüge, ähnlich wie einen ungerechten Angreifer des Lebens töten. Die Ansicht ist falsch und verurteilt, aber bei dem Stand der damaligen Erkenntnis durchaus verständlich. Die Angriffe von Pascal und der Löwener Fakultät sind sehr fragwürdige Zeugnisse gegen Amico. Was den Wucher, d. h. hier das Zinsnehmen, angeht, so waren verschiedene der angeführten Entscheidungen durchaus richtig, zumal nachdem Gregor von Valentia und Lessius die Frage des Zinsnehmens im heutigen Sinn endgültig geklärt hatten. Auch die Meinung von Sanchez, Azor, Vazquez, daß unter Umständen die Ansicht *eines* gelehrten und frommen Mannes zur Wahrscheinlichkeit genüge, in der Form, wie sie z. B. bei Laymann[6] dargelegt wird, hat nichts Anstößiges. Im allgemeinen sind die Angriffe von Pascal, der auf dem Gebiete der Moral keineswegs kompetent ist und oft nur die Einflüsterungen seiner jansenistischen Freunde weitergab, und anderer Rigoristen recht fragwürdiger Natur. Diese und einige andere Urteile, die man aus dem Buche anführen könnte, sollen nur zeigen, wie schwer es ist, über die subjektive Meinung des Verfassers zu urteilen, wenn man nicht die Zeitverhältnisse und die zugehörige Erklärung berücksichtigt. So ließe sich noch mehreres zu den angeführten Beispielen von Laxismus untersuchen.

Aus dem dankenswert gegebenen *Anhang* von teils ungedruckten Dokumenten und anderen gehen zwei Dinge klar hervor: Einmal die schon frühzeitig beginnende Tendenz der Oberen der Gesellschaft Jesu, laxe Aufstellungen einiger Autoren zu beseitigen. Zweitens der Widerstand eines großen Teiles der Gesellschaft, zumal auch des Collegium Romanum, gegen die mit größter Hartnäckigkeit verfolgten Bestrebungen des Generals Thyrsus Gonzalez, den Probabiliorismus in der Gesellschaft vorzuschreiben und ferner die Ablehnung der Veröffentlichung eines auf Drängen von Gonzalez verfaßten Elenchus verbotener Sentenzen, 90 an der Zahl. Interessant sind die Begründungen der den Elenchus oder wenigstens einige Teile desselben ablehnenden Vota. Die Feinde werden triumphierend sagen: Da ist der Beweis dafür, daß die Jesuiten all diese laxen Sentenzen gelehrt haben, was in keiner Weise zutrifft. Es sollte genügen, daß die Mitglieder ernstlich ermahnt werden, die vom Heiligen Offizium verurteilten Sätze sorgfältigst zu

[6] Opera l. 1 tr. 1 c. 5 n. 6.

vermeiden. Es scheint unpassend und anmaßend, daß von der höchsten Autorität verbotene Sätze von einer niederen Autorität nochmals verboten werden. Es ist auch eine Verletzung der den Schulen gebührenden Ehrfurcht und einer berechtigten Freiheit, wenn Meinungen klassischer Autoren, wie z. B. der Probabilismus, verboten werden, weil eine solche Ansicht dem einen oder anderen Deputierten nicht genehm ist, obgleich der Papst ihrer Verwerfung nicht zustimmt. Man sollte das Urteil über Probabilismus und andere Sentenzen besser dem Hl. Stuhl überlassen. Hier klingt die Überzeugung an, daß weder Ordensgeneräle noch Generalkapitel eine Lehrautorität im strengen Sinn besitzen, falls ihnen nicht eine solche vom Heiligen Stuhl in einzelnen Fällen übertragen ist. Sie haben nur die Aufgabe, über die objektive Rechtheit der vorgetragenen Doktrin zu wachen und darum die disziplinäre Gewalt, den Mitgliedern des Ordens vorzuschreiben, was sie nicht lehren dürfen. Es ist wohl ein großes Verdienst der Gesellschaft Jesu, daß sie als solche — nicht immer jedes einzelne Mitglied — stets treu die kirchlichen Entscheidungen befolgt hat, auch dann, wenn dies mit Opfern verbunden war, daß sie aber anderseits ihren Mitgliedern eine kluge und maßvolle Freiheit gestattet hat in Dingen, die mit dem Glauben oder kirchlichen Entscheidungen überhaupt nicht oder nur in recht ferner Beziehung stehen.

Das Buch von Petrocchi, das ein erster Anfang einer Geschichte des Laxismus ist, kann zumal wegen seiner bewußten Objektivität, seiner vielen Anregungen und beigebrachten Tatsachen nur empfohlen werden, wenngleich manche Einzelheiten, wie es bei einem solchen Werk natürlich ist, weitere Prüfung und auch Korrektur verlangen. Man wird sich bei neuen Untersuchungen auch vor der heute hie und da zutage tretenden Tendenz hüten müssen, Pascal, Jansenisten und Rigoristen allzusehr rein zu waschen.

Besprechungen

Brunner, A., *Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung.* kl. 8° (233 S.) München 1951, Kösel. DM 8.50.

Es ist bislang noch kaum versucht worden, die wichtigen Erkenntnisse über die Eigenart des personalen Seins und die diesem Sein entsprechenden Erkenntnisweisen, welche vor allem durch Dilthey und Scheler erschlossen worden sind, in der Theologie fruchtbar zu machen. Diesen Versuch unternimmt das vorliegende Buch. Es führt damit die in den früheren Werken (Erkenntnistheorie [Köln 1948], Der Stufenbau der Welt [München-Kempten 1950], La Personne incarnée [Paris 1947]) begonnene Grundlegung eines christlichen Personalismus weiter und erprobt ihre „Standfestigkeit" gegenüber dem theologischen Zentralproblem des Glaubens.

Im *ersten Teil* untersucht B. den *„natürlichen Glauben"*. Die Analyse zeigt, wie wir uns ständig glaubend verhalten, indem wir uns von anderen Menschen Wissen um Wirklichkeiten mitteilen lassen, von denen wir keine eigene Anschauung besitzen. Doch glauben wir nicht ohne Grund. Wir bauen auf die Zuverlässigkeit dessen, dem wir glauben. Ihrer aber werden wir nur dadurch sicher, daß wir durch die Gegenständlichkeit des Leibes und der Rede des anderen hindurch ungegenständlich seine Person verstehen. Diese „Glaubenserkenntnis", die — als anerkennende Erkenntnis der Person des anderen — den Glauben (insofern man darunter die Annahme der Welt dieser anderen Person versteht) erst ermöglicht, ist das, was B. hauptsächlich interessiert. Sie ist eigentlich das Primäre im komplexen Gefüge des Glaubensaktes und nicht nur etwas Vorbereitendes. B. zeigt, daß sie ungegenständliche, unmittelbare „Schau" ist, daß sie deshalb auch immer nur zu einem kleinen Teil ausdrücklich sein kann, daß sie schließlich nicht durch eine exakte Beweisführung weitergegeben werden kann (nach der Art, wie man mathematische oder ähnliche Erkenntnisse weitergibt), sondern nur jedem einzelnen Menschen aus der Konvergenz verschiedenster, im lebendigen Umgang erworbener Erkenntnisse heraus aufleuchtet (13—49). — Dieser Glaube ist nicht *eine* Art von Erkenntnissen neben anderen, sondern er ist das ursprüngliche und umfassende Phänomen der menschlichen Erkenntnis, in dem alle anderen Weisen des Erkennens als Komponenten enthalten sind; aus ihm können sie sich dann als seine defizienten Modi ausgliedern (82—108). — Das übergeordnete Phänomen, von dem der Glaube der erkenntnishafte Sonderfall ist, heißt „Vertretung". Vertretung bedeutet freies Handeln einer Person im Sinne einer anderen Person und für sie. Der, dem ich etwas glaube, ist mein Vertreter in bezug auf die Erkenntnis einer Wirklichkeit. Je höher das Sein dieser Wirklichkeit ist, desto unentbehrlicher wird die Vertretung des Glaubens (50—70). — Die Ethik des Mitteilens und Glaubens ist ein Sonderfall der Ethik des Schenkens und Empfangens. Der entscheidende Vorgang ist dabei die gegenseitige Anerkennung des Personseins des anderen in der Liebe (71—81). Ohne die Haltung der Bereitschaft zur Anerkennung des anderen als Person kommt die „Schau", welche die Glaubenserkenntnis ausmacht, überhaupt nicht zustande (126 u. ö.). — Damit hat B. den „natürlichen Glauben" umschrieben. Das letzte Kapitel des 1. Teiles zeigt ergänzend auf, daß jene Grunderkenntnis eines Menschen, welche man seine „Weltanschauung" nennt, sowie die natürliche Gotteserkenntnis eine dem Glauben verwandte Struktur aufweisen. Man hat also ein gewisses Recht, von einem Menschen, der auf Grund natürlicher Erkenntnis vom Dasein Gottes überzeugt ist, zu sagen, er „glaube" an Gott, und seine Weltanschauung seinen „Glauben" zu nennen (109—129).

Auf Grund dieser Voruntersuchungen entwickelt der *zweite Teil* den Begriff des *„christlichen Glaubens"*. Der Selbstbesitz des Menschen ist stets durch den Leib gebrochen. Der Selbstbesitz Gottes dagegen ist rein, und so ist ihm vollste Offenbarung möglich, ohne alle Nötigung, in reiner Initiative und Huld (131 bis 141). Der Mensch ist darauf angelegt, andere Personen durch den Leib hindurch zu verstehen, in dem sie erscheinen. Deshalb ist ihm die natürliche Gottes-

erkenntnis so schwierig. In Christus hat sich nun Gott dem Menschen geoffenbart, indem er Mensch wurde. So kann Gott im Gottmenschen durch eine Leiblichkeit hindurch, also menschlich, verstanden werden. An der Gegenständlichkeit Jesu leuchtet dem Menschen übermenschliches Personsein und damit doppelt ungegenständliche göttliche Personalität auf. Nur wenn er das anerkennt, wird die Gestalt Christi für ihn verständlich (142—161). Aus dem Munde Christi übernimmt er dann alles Heilsbedeutsame, das Gott ihm offenbart. Christlicher Glaube gründet also auf dem Aufleuchten der göttlichen Tiefe in der Gestalt Christi; das ist hier die „Glaubenserkenntnis". Sie ist nur möglich bei gleichzeitiger absoluter Hingabe an den menschgewordenen Gott. Sie führt dazu, die ganze Wirklichkeit mit dem Blick Christi zu sehen, aus der Mitte Christi heraus zu leben. Der Glaube ist also Teilhabe an der Schau Christi (162—172). Das Aufleuchten der göttlichen Tiefe der Gestalt Christi ist eine sichere Erkenntnis. Sie ist geknüpft an die Gegenständlichkeit Christi, d. h. an das, was man „praeambula fidei" nennt. Diese sind nicht Prämissen, aus denen die Schau mit logischem Zwang folgte, sondern Bedingungen, die zu ihr hinführen und z. T. als Elemente in sie als in eine höhere Ganzheit eintreten. Deshalb sind sie auswechselbar, können sogar teilweise fehlen. — Eine andere Bedingung der Schau ist die freie Einnahme der richtigen Haltung zu Christus. Fehlt die Bereitschaft dazu, dann wird die Schau verhindert. Nicht weil Christus dann nicht Gott wäre, sondern weil personale Einsichten notwendig an entsprechende Einstellungen geknüpft sind. So ist der Glaube zugleich frei und gewiß (173—182). — Der Glaube an Christus ist somit an seine „Gegenwart" geknüpft. Nachdem er nicht mehr auf Erden wandelt, wird diese Gegenwart nicht nur durch Schriften hergestellt, sondern vor allem durch die Kirche. Die Christen als Glieder seines mystischen Leibes leben ja aus der Mitte Christi heraus, und so werden auch sie dem Zeitgenossen verständlich, wenn er durch sie Christus als Gott erkennt. Also kann jede Zeit Christus unmittelbar begegnen und an ihn glauben (183—194). — In den drei letzten Kapiteln spricht B. über Sicherheit und Wagnis des Glaubens (195—204), über den Gottesbegriff, der sich aus der Tatsache der christlichen Offenbarung ergibt (205—212) und über das Verhältnis des Glaubens zur Wissenschaft, über Dogmenentwicklung und christliche Theologie (213—233). Wir müssen uns aus Raumgründen mit diesem Hinweis begnügen.

Das Buch ist seinem Absehen nach eine Auseinandersetzung mit den heute gängigen, letztlich von Kant herkommenden Auffassungen des Glaubens (Glaube als Postulat, als Gefühl, als unsichere Erkenntnis, als irrationale Vorentscheidung und als Vorentwurf). Das geht aber nicht ab, ohne daß auch die üblichen innerkatholischen Interpretationen des Glaubens berührt werden. Ihnen gegenüber betont B. mit Recht, daß sie das personale Moment des Glaubens zu wenig in den Griff bekommen. Ebenso zwingt B. zu einer neuen Überprüfung der Rolle der „praeambula fidei" beim Zustandekommen des konkreten Glaubensaktes. Es wäre sicher eine zu bequeme Ausflucht, wollte man sich einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den Ergebnissen des Buches mit dem Hinweis entziehen, daß die Theologie in ihren Glaubensanalysen das gleiche, wenn auch in anderen Worten bringe. Jedenfalls ist schwer zu sehen, was dort der für die Untersuchung B.s so wesentlichen Unterscheidung zwischen „gegenständlichem" und „ungegenständlichem" Erkennen entspricht. Freilich ist zuzugeben, daß die Tatsache, daß die eigentlichen Diskussionspartner für B. außerhalb des Lagers der katholischen Theologie stehen, und daß er von dorther auch seine Begrifflichkeit genommen hat, die Auseinandersetzung mit ihm schwierig macht. Mißverständnisse werden somit kaum zu vermeiden sein.

So könnte es sein, daß B.s Analyse des Glaubens (als scientia testimonialis) unter den Verdacht gerät, der für die Glaubenspräambeln geforderten Gewißheit nicht zu genügen. Tatsächlich bleibt aber die Sicherheit, wie er sie für seine Glaubenserkenntnis beansprucht, keineswegs hinter der moralischen Gewißheit zurück, mit der man sich gemeinhin begnügt, sondern geht darüber hinaus; man muß sich nur auf die andere Perspektive und Terminologie seines Fragens einstellen. — Wenn B. im 2. Teil bei der Analyse des Glaubens an Christus sich bemüht, einen

Weg einzuschlagen, der das volle und zentrale Phänomen, die Offenbarung Gottes in Christus, ernst nimmt und die einmalige Struktur des auf Christus zielenden Glaubens (im Unterschied etwa des Glaubens an die Verkündigung der Propheten) herausarbeitet, wird man ihm gerne zustimmen. Freilich gerät er damit auch vor Fragen, deren Lösung nicht leicht ist. Was ist — um nur eine herauszugreifen — damit gemeint, wenn gesagt wird, man müsse, um Christus „etwas" glauben zu können, ihn schon vorgängig als göttliche Person erschaut haben? Das könnte den Eindruck erwecken, als gehöre die Gegenwart Gottes in Christus, somit das Inkarnationsgeheimnis, nicht zu den Gegenständen des Glaubens. Das kann aber unmöglich seine Meinung sein, da er den strikten Geheimnischarakter der Inkarnation ausdrücklich betont (162). Die Lösung dieser Aporie dürfte im Sinne B.s wohl darin zu suchen sein, daß die Erfassung der Gottheit Christi der Annahme seiner Botschaft nur metaphysisch-logisch vorausgeht; zeitlich herrscht hier unbedingte Gleichzeitigkeit. Mit der anerkennenden Erkenntnis der Gottheit Christi ist auch bereits seine gottmenschliche Welt als ganze gläubig als unfehlbar wahr angenommen. Was noch folgen kann, ist eine größere Ausdrücklichkeit der Einzelheiten des Inhaltes. Dies unauflösbare Ineinander der beiden Momente im konkreten Glaubensakt ist in der scholastischen Glaubensanalyse zugunsten einer schärferen Abhebung und Abgrenzung „überwunden" — aber ob nicht gerade darin die ihr anhaftende Verkürzung des personalen Aspektes, von der oben die Rede war, wurzelt? — Noch eine Bemerkung sei gestattet. B. hat sich weniger angelegen sein lassen, seine Analyse des christlichen Glaubens aus der Heiligen Schrift zu erhärten. Aber es ist nicht zu übersehen, wie sehr er am johanneischen Glaubensverständnis ausgerichtet ist. Jedenfalls will es uns scheinen, daß man am ehesten vom Glaubensbegriff des vierten Evangeliums her zum Verständnis dessen gelangen kann, worum es B. hier geht, wie seine Analysen umgekehrt auch helfen können, das so schwierige Problem durchsichtiger zu machen, was Johannes unter „Glauben" verstanden hat.

So ließe sich noch manche Frage stellen, für die in dem Buch die Lösung wohl angedeutet, aber bei dem knappen Raum nicht durchgeführt ist. Es wäre nur zu wünschen, wenn die von B. gegebenen Anregungen zu einem fruchtbaren Dialog zwischen Theologie und christlicher Philosophie führten. Beide Teile würden daraus reichen Gewinn ziehen können. H. Bacht S. J.

Soreth, M., *Der platonische Dialog Hippias Maior* (Zetemata, 6). gr. 8° (64 S.) München 1953, Beck. DM 6.50.

Der Größere Hippias, in dem es nach Art der Jugenddialoge um die Definition des Schönen geht, wird im Gegensatz zum Altertum, welches seine Echtheit nicht bezweifelte, seit Schleiermacher und Ast von namhaften Vertretern der Platophilologie, denen u. a. Pohlenz und Wilamowitz angehören, als unecht verworfen (1-4: Einleitung). Allerdings sind auch die Befürworter der Echtheit an Zahl und Einfluß nicht minder stark (1). Mit dem Problem der Echtheit setzt sich diese Dissertation (Vorwort) auseinander. Da man der Sprache des Dialoges, was Kenner, wie Vahlen und Wilamowitz, auch eingestehen, nichts Fremdartiges anmerkt, muß vom Inhalte (4) aus eine Entscheidung über die Echtheit gesucht werden. Im Anschluß an den Gang des klar gegliederten Gespräches untersucht der Verf. die für die Echtheitsfrage wichtigen Texte. Dabei setzt er sich mit den von den Gegnern der Echtheit vorgetragenen Bedenken auseinander und betrachtet dann den Dialog „unabhängig von den vorgebrachten Einzelbeanstandungen im Verhältnis zu platonischen Dialogen, die einen Vergleich mit ihm nahelegen, d. h. zum Phaidon und zum Euthyphron" (63).

Eine Art der Zweifel an der Echtheit beruht „auf einer bestimmten Gesamtauffassung Platons" (63). So glaubt z. B. Pohlenz, gestützt auf einen Aufsatz W. Jaegers (Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, Berlin 1928), in der Einleitung des Dialoges (4-12; 281 a 1 — 286 c 2) werde das Bild der Sieben Weisen (281 c 3-8) in einer für die Frühdialoge, denen der lebenzugewandte

Sokrates Vorbild ist, unzulässigen Weise umgeformt. Der Dialog stelle sie nämlich dar als Menschen, die einem theoretischen und weltabgeschiedenen Lebensideal huldigen. Ein solches Ideal vertrete Plato aber erst seit dem Theaitet. Dem hält der Verf. mit Recht den Zweifel an der Jaegerschen These entgegen; ferner sei an der genannten Dialogstelle keine Rede von einem theoretischen Leben, sondern sie wolle lediglich sagen, die Sieben Weisen seien „nicht wie Hippias herumgereist, um konkrete politische Aufträge auszuführen, als Botschafter oder Gesandte" (6). An ähnlicher mangelnder Beweiskraft zur Begründung der Unechtheit leiden auch jene Beanstandungen, die in manchen Stellen Nachahmungen anderer Dialoge zu erkennen glauben. Als Beispiel für diese Gruppe von Unechtheitskriterien sei auf die Art und Weise hingewiesen, wie das Hauptthema eingeführt wird (12-17) und Sokrates seinen Mitunterredner verhört. Er gibt an, von einem Fremden durch Fragen nach dem Schönen in Verlegenheit gebracht worden zu sein, und bittet nun Hippias um Belehrung, damit er später dem Fremden Rede und Antwort stehen könne (286 c 3 — 286 e 4). Nun wird auch im Euthyphron ein Dritter eingeführt, „der Sokrates in einem Gegenstand des Wissens in Verlegenheit gebracht hat" (13). Aber von einer Nachahmung des Euthyphron durch Hippias kann nicht die Rede sein, denn „Hippias und Sokrates befinden sich nicht wie Euthyphron und Sokrates in einer konträren, sondern in einer parallelen Lage: beide haben gewisse Dinge als schön gepriesen" (13). Endlich entdeckten die Gegner der Echtheit anstößige und schwerverständliche Partien, die „als sinnlos bezeichnet und dem Ungeschick des Verfassers zur Last" gelegt werden (63). Anstoß nehmen z. B. Pohlenz und Horneffer an der Definition „Das Schöne ist das Passende" (293 c 8 — 295 a 7; 32-46), da das früher benutzte *πρέπον* hier noch einmal besprochen werde (32-33). Mit dem Hinweis des Verf., daß „der Dialog keine philosophische Abhandlung sei, sondern ein lebendiges Gespräch" (33), dürfte dieser unverständliche Anstoß behoben sein. Als „stärkste Stütze" (50) der Unechtheitsthese wird 298 b 7-8, 198 b11-c2 (49) angeführt, da „Sokrates hier verrate, daß er der Fremde sei, und dennoch gehe das Spiel weiter" (50). Die Erwiderung weist mit Recht auf die „zweideutige Formulierung" (50) hin, die nichts vom gegnerischen Tadel enthalte. Der Abschnitt 297 d 8 — 304 a 3 mit der Definition *τὸ καλόν ἐστι τὸ δι' ἀκοῆς καὶ δι' ὄψεως ἡδύ* (298 a6/7) gilt „als die schwierigste und dunkelste Partie des ganzen Dialoges" (49). Das Ergebnis ihrer Interpretation (49-62) lautet, daß „wir die Spuren des hornefferschen stumpfsinnigen Fälschers — die sich hier besonders deutlich manifestieren sollen — nicht entdecken können" (61). Man darf diese letzte Partie als das „Glanzstück und den Höhepunkt bewerten" (61).

Unabhängig von diesen Einzelbeanstandungen der Gegner der Echtheit, deren Beweiskraft nicht überzeugend ist, kommt der Verf. durch den oben erwähnten Vergleich der Dialoge zum Ergebnis, daß Hippias maior über den Euthyphron hinausgeht, sich dem Phaidon nähert und „ein entscheidendes Glied in der Entfaltung zu der sogenannten Ideenlehre hin" (64) ist. Während z. B. im Euthyphron „keine Problematik im Verhältnis des Einzeldinges zum *εἶδος*" besteht (23), kennt Hippias maior eine solche, da „manches Schöne auch zugleich häßlich ist" (23), das *εἶδος* dagegen nicht. Im Euthyphron sei die Form des Frommen nicht vom Einzelding getrennt (28), im Hippias maior besage *εἶδος* mehr als im Euthyphron, aber weniger als im Phaidon, da es im „innerweltlichen" Bereiche bleibe (28) und nicht unabhängig vom Einzelding existierend vorgestellt werde (39). Während endlich dem Leser des Euthyphron die im Phaidon vertretene Lehre, daß „das einzelne Fromme schlechter sein soll als das Fromme selbst" (42), fremd sein dürfte, weiß der Leser des Hippias maior von dem nicht eindeutig bestimmten Sein des Einzelschönen (42).

Die Meinung des Verf., es „sei weniger kompliziert, anzunehmen, der Dialog sei von Platon geschrieben" (49), überzeugt. Manche Einzelinterpretationen schließen allerdings eine andere Meinung nicht aus. Die Interpretation des Abschnittes 297 d 8 — 304 a 3 hätte außerdem herausarbeiten können, daß die seinsmäßige Entsinnlichung des *εἶδος*, welche auf die Theorie des Phaidon hindrängt, auch eine entsprechende der Erkenntnismittel fordert, da die Definition *τὸ καλόν ἐστι τὸ δι' ἀκοῆς καὶ δι' ὄψεως ἡδύ* (298 a6/7) als unzulänglich erkannt wurde. Es ist

ja auch Lehre Platons, daß „Gleiches nur durch Gleiches" erkannt werde. Wenn man ferner zum Erweis der Unechtheit nicht auf sprachliche Indizien zurückgreifen kann (4), dann wundert man sich, daß der Verf. diese Tatsache nicht in den Dienst seiner These stellt. In welcher Form das möglich ist, dazu bietet die heutige Sprachphilosophie und Sprachpsychologie genügend Anregungen. Durch eine Untersuchung der Definitionstechnik Platons in den Dialogen der Frühzeit hätte endlich der Verf. seiner These noch eine stärkere Verankerung geben können. Man kann vielleicht ihre Eigenart so umschreiben: Die Bestimmungselemente der Definition werden dem Erfahrungsbereich entnommen, denen als Erkenntnismittel der „praktische Verstand" genügt. Definitionstechnisch ist die erste Sokratische Annäherung an den „Begriff" zu umfassend oder zu eng, die zweite vielleicht nach einer anderen Seite hin verkehrt, aber weniger verkehrt usf. Deshalb muß man weiter suchen, um sich so dem gesuchten Begriff zu nähern. Mit den Mitteln des „praktischen Verstandes" will man die Einheit in der Vielheit finden. Diese Definitionstechnik erinnert nun an die strenge Proportionenlehre, an die sog. „anthyphhairetische Logoslehre", die das Auffangen von irrationalen Verhältnissen zwischen zwei Folgen von rationalen versucht. Die erste Annäherung ist zu klein, die zweite zu groß, aber ein geringeres zu groß, die dritte wiederum zu klein, aber diesmal um ein geringeres usf. Dagegen übersteigt die Mittel des „naiven und praktischen Verstandes" die Diairesis der Spätdialoge mit ihrer feinmaschigen Beziehungslogik, die nur von der Eudoxischen Logoslehre her verständlich ist.

K. Ennen S. J.

Hommes, J., *Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger.* 8° (VIII u. 363 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 19.80.

Dieses gedankenreiche Buch bildet den grundlegenden ersten Teil einer umfassenden Auseinandersetzung mit der existenzialistischen Denkweise von seiten einer realistisch und metaphysisch orientierten Philosophie. Das Buch bietet die Sicht des Existenzialismus aus nächster Nähe. Sein Verfasser ist als akademischer Lehrer der Philosophie in Freiburg neben Heidegger tätig. Wir begreifen daher, daß Heidegger im Mittelpunkt steht und andere Existenzialisten nur gestreift werden. Wie kaum ein zweites hellt dieses Buch jene Hintergründe des Heideggerschen Denkens auf, die von der Geschichtstheologie seit Hegel bestimmt sind. Heideggers Ontologie, sein besonderes Seinsanliegen, wird uns dadurch von einer neuen Seite her verständlich. Dieses Anliegen tritt uns immer wieder in den Begriffen der „Entfremdung" und der „Heimholung" des Menschen entgegen. Der Verf. zeigt zunächst von Hegel her den Zwiespalt, in welchem der seinem Wesen entfremdete Mensch in der Welt und zumal in der heutigen Situation sich befindet. Daß der Mensch in dieser Welt keine bleibende Stätte hat, ist eine alte Lehre, die in vielfältiger Abwandlung das religiöse und philosophische Denken durchzieht. Die Versuchung lag also nahe, Heidegger als einen Erneuerer der christlich-platonischen Denkweise zu begrüßen. Der Verf. weist diese Bestrebungen als romantisch-theologische Fehlauslegungen von vorneherein zurück. Die Gegensätze erscheinen vielmehr als unüberbrückbar.

Im 1. Kap. stellt der Verf. die existenziale Ontologie „als errettende Neubegründung des Lebens bei Heidegger" dar. Das Unheil hat bekanntlich nach Heidegger schon in der klassischen griechischen Philosophie begonnen. Die nihilistische Seinsvergessenheit ist dann immer stärker geworden. Wir aber stehen angeblich am Ende dieser Periode. Die nihilistische Grundbewegung zeigt nach den „Holzwegen" nunmehr einen solchen Tiefgang, daß ihre Entfaltung nur noch Weltkatastrophen zur Folge haben kann. Von dieser eschatologischen Mystik, der „heiligen Nacht" des Nihilismus, geht der Verf. aus. Trotz aller Verworfenheit, zu der unsere Zeit abgesunken ist, bildet der Nihilismus die unmittelbare Vorstufe kommender Rettung, wenn eben der Mensch das Nichts dieser Nacht durchhält und so zur inneren Seinswahrheit vorstößt. Der Mensch muß dabei in sein Inneres zurückgehen. Das Heil kann nur vom Menschen selber kommen, nicht von einem

Sichhalten an objektive Gegebenheiten. Das Sein des Seienden ist daher nur der Glanz der Selbstmacht des Menschen. Heidegger will bewußt als Gegenbewegung gegen einen christlichen Platonismus begriffen werden. Nur im innerlichsten Selbst des Menschen „west" das Sein, ist es anwesend. Dahin muß der Mensch heimfinden. Er darf nicht sich subjektiv an das Seiende verlieren. Das innerliche Sein aber ruft den Menschen zurück vom Verfall an die Gegebenheiten des Seienden. Durch den Rückstieg in das eigene Innere kann der Mensch das uneigentlich Seiende, das Endliche transzendieren und dies nicht in einer theoretischen Betrachtungsweise, sondern in einer inneren Umstellung, gleichsam in einer Erinnerung an den Urstand, bevor der Mensch an das Seiende verfallen war. Ohne weiteres sieht man den ganz anderen Begriff der Transzendenz. Heidegger tritt mit seiner neuen Lehre in Konkurrenz zur alten Ontologie und zur metaphysischen Transzendenz.

Im 2. Kap. legt der Verf. die Quellen dieser auf „Rettung" des Menschen bedachten Ontologie dar. Sie sind in der geistigen Bewegung von Hegel über den späten Schelling, über Kierkegaard, Feuerbach, Marx und Engels und schließlich über Nietzsche bis zu dem durch den Grafen York radikalisierten Dilthey zu suchen. Daß das Sein nur im Menschen, im innersten Denken des Menschen sich vollziehe, war Hegels Überzeugung gewesen. Daß wir dem Gang des Seins nachgehen, es in seiner Entwicklung verfolgen können, hatte Hegel gelehrt. Er wollte vom Begriff in seiner Reinheit ausgehen, über die Entäußerung in der Natur weiterschreiten und durch sie hindurch zum reinen und absoluten Geist gelangen. Wenn Heidegger heute die ontologische Differenz von Sein und Seiendem so scharf hervorkehrt, so ist diese innere Umkehr in Hegels Gang des Geistes durch die Entäußerung und Entfremdung in der Natur bereits vorgezeichnet. Schon bei Hegel bedarf es einer ontologischen Umkehr, um das tragende Moment sichtbar zu machen, das den Menschen aus dem ontischen Verfall an das Seiende herausreißt und zur Reinheit des absoluten Geistes zurückkehren läßt. Diese Zurückholung zum eigentlichen Selbst nimmt sodann bei Kierkegaard die Formen leidenschaftlicher Betonung der subjektiven Bereitschaft an. In einem tief innerlichen Akt ängstigt sich das Subjekt und fürchtet, die wesentliche Haltung dem absoluten Sein Gottes gegenüber nicht zu treffen. So wird nunmehr Hegels objektiver Geist als das Stadium der Entfremdung begriffen. In anderer Form erscheint das Problem bei Feuerbach: Der Mensch wird hier aus dem ihm fremden Ideenreich zurückgeholt in diese sinnliche Existenz. Der Mensch glaubt dann nur noch an sich selber. Er wird in diesem Sinne „gottgläubig" und existiert aus sich selber. Bei Marx und Engels ist das Stadium der Entfremdung gleich dem Verlorensein im Zustand des Proletariats. Auch hier kann die Entfremdung nur durch die Tat des Menschen aufgehoben werden. Diese Tat aber nimmt die Züge der revolutionären Gewalt an. Bei Nietzsche erscheinen abstraktes Denken und Selbstbewußtsein des Menschen als der zu überwindende Zustand. Der Wille (letzten Endes zur Macht) entthront das Bewußtsein. Auch bei Dilthey läßt sich diese Problematik aufzeigen, nur erscheint das geschichtliche Leben als der Zustand der Befreiung, die metaphysische Bindung aber als Entfremdung. Bezeichnenderweise will Heidegger (mit dem Grafen York) auch noch die geschichtlichen Bindungen zugunsten des Selbstseins des Menschen auflösen. — Die Darstellung dieser geistigen Linie ist das Mittel- und Kernstück des Buches. Die von hier ausgehenden Einflüsse werden fortlaufend durch Heideggers eigene Formulierungen belegt.

Da aber Heidegger nicht so sehr Existenzialist als vielmehr ein Ontologe sein will, der die Fundamente aufdeckt, so geht der Verf. im 3. Kap. dazu über, die Heideggersche Ontologie mit der Ontologie des hl. Thomas von Aquin zu konfrontieren. Aus der „prima philosophia" aristotelisch-thomistischer Prägung heraus zeigt er, daß der Mensch durch die Welterfassung hindurch zu sich selber gelangt, daß es sich bei der Hinwendung zum endlichen Seienden nicht um eine Entfremdung, sondern gerade durch das Finden des Seinssinns um eine Emporhebung und Erfüllung des Menschen handelt. Das Sein wird hier allseitig aufgefunden und entdeckt, während der Existenzialismus nur die jeweils subjektive Bedeutsamkeit an den Gegenständen sieht und gelten läßt. Wer das Sein erst vom Menschen her aufbauen will und dabei von allem Seienden sich abzuscheiden sucht, muß not-

wendig an der Wirklichkeit vorbeisehen und kann die Fülle dessen, was sich am Gegenstand zeigt, nicht mehr erfassen.

Der Verf. spricht zum Schluß von zwei weiteren Bänden, die der Auseinandersetzung mit dem Existenzialismus dienen sollen. Man wird nach dem vorliegenden ersten Band auf die eigentlich geschichtsphilosophische und anthropologische Auseinandersetzung gespannt sein dürfen. Eines aber hat der Verf. verständlich gemacht: daß Heideggers Lehren geglaubt werden, daß sie von einer enttäuschten Jugend nach dem ersten Weltkrieg begierig aufgegriffen wurden und nach dem zweiten Weltkrieg aus demselben Gefühl der Enttäuschung und dem radikalisierten Willen zur Änderung eines befremdlichen Zustandes in die Breite gewirkt haben. Die letzten Worte des Hommesschen Buches klingen in eine düstere Warnung aus. Hoffen wir, daß nicht ein zweites Mal dem Gefühl der Entfremdung der Umsturz folgt. Daß aber der Existenzialismus Ausdruck dieses seit mehr als hundert Jahren lebendigen Zeitgefühls ist, hat der Verf. eindeutig gezeigt. Wir sehen darin ein besonderes Verdienst des Buches. Vinzenz Rüfner, Bonn

Binswanger, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins.* 2. Aufl. gr. 8° (726 S.) Zürich 1953, Niehans.

Die 2. Aufl. dieses Buches ist ein unveränderter Abdruck der 1., 1942 erschienenen Ausgabe. Der Rahmen dieses Werkes, das einen Reichtum von Gedanken und eine Fülle von Anregungen bietet, ist sehr weit gespannt. Schon der Titel läßt diese Weite wenigstens ahnen, wenn man bei der Formulierung „menschliches Dasein" an die Probleme denkt, die von der Existenzialphilosophie aufgeworfen und auch in den Bereich der Psychologie und Psychotherapie eingedrungen bzw. von diesen Gebieten aus neu gestellt worden sind. Letztlich geht es „um das Problem der psychologischen Erkenntnis und um den Aufweis ihrer anthropologischen Grundlagen" (17). Die Fragen, wie der Begriff „psychologische Erkenntnis" hierbei aufzufassen und welcher Sinngehalt mit dem Worte „Anthropologie" zu verbinden sei, hat sich der Verf. durchaus gestellt und sucht ihnen in seinen Reflexionen und Analysen nahezukommen. Er unterscheidet zwei Arten psychologischer Erkenntnis: die Daseinserkenntnis und die Erkenntnisart der objektiv-gegenständlichen Psychologie. Die im allgemeinen als Psychologie bezeichnete Wissenschaft befindet sich dabei mit ihren Erkenntniszielen und Erkenntnismethoden allerdings auf einem „Nebenweg neben dem breiten Strom psychologischer Erkenntnis im Sinne von Daseinserkenntnis" (572). Diese Formulierung scheint eine gewisse Minderbewertung exakter psychologischer Untersuchungen anzudeuten. Der Verf. meint, daß diese wissenschaftliche Psychologie nichts anderes sei als eine „Naturwissenschaft vom Menschen" (18). Aber eine wissenschaftliche Psychologie braucht sich philosophischen und selbst metaphysischen Gedanken gegenüber nicht notwendig ablehnend zu verhalten, besonders dann nicht, wenn man sie mit Krueger u. a. als Wissenschaft vom seelischen Sein und nicht nur als Wissenschaft von den seelischen Phänomenen versteht.

Der Verf. ist in seinen Gedankengängen und Methoden der Existenzphilosophie vielfach verbunden. Sein Versuch wäre ohne Heideggers Fundamentalontologie und Husserls Phänomenologie undenkbar. Aber es kommt ihm doch nicht darauf an, etwa im Anschluß an Heidegger eine weiterführende Ontologie des Daseins zu geben. Er tendiert vielmehr auf *Daseins*-erkenntnis, deren Wesen nicht leicht positiv zu umschreiben ist. Jedenfalls hat sie ihren „eigentlichen Grund und Boden im liebenden Miteinandersein von Ich und Du" (21). Noch genauer genommen, kommt es B. darauf an, die anthropologischen Grundlagen dieser Erkenntnisse herauszuarbeiten. Darum faßt er den Begriff der Transzendenz auch anders als Heidegger. B. will die „grundsätzliche Verschiedenheit von liebender und besorgender Transzendenz sichtbar machen" (101). Die Liebe, das liebende Miteinandersein, das als eine Grundform menschlichen Daseins zu gelten hat, kann darum auch im Unterschied zur Sorgestruktur Heideggers „nicht aus der Endlichkeit des Daseins, sondern muß aus der Unendlichkeit interpretiert werden" (55). Wie der

Begriff der Unendlichkeit in dieser und analogen Aussagen gefaßt werden soll, hätte vielleicht eindeutiger geklärt werden können. In die Richtung dieser Unendlichkeit geht es auch, wenn darauf hingewiesen wird, daß in jeder Liebe ein religiöser Wesenszug enthalten ist, unabhängig von der Frage, ob dieser Wesenszug sich in mythologischer, christlicher oder auch völlig anderer Prägung zeigt (384). Dieser religiöse Grundzug des menschlichen Daseins darf von keiner echten Anthropologie angetastet, muß vielmehr in ihre Überlegungen mit einbezogen werden. Deshalb kann der Mensch auch nicht völlig entsprechend aus der Endlichkeit, dem Sein zum Tode, verstanden werden (425). Das Sein zur Unendlichkeit, das Sein von der Liebe her und auf Liebe hin, wie es sich in der „Wirheit im Lieben" und auch in der „Wirheit im Teilnehmen", in der Freundschaft, offenbart, ist gegenüber der Sorgestruktur des Daseins die umfassendere und fundamentalere Kategorie menschlichen Daseins (151). Liebe kann zwar ohne Sorge nicht sein, sie transzendiert aber die Sorge (139) und steht in einem freilich nicht unlösbaren Widerspruch zu ihr (vgl. das Kap.: Die Überwindung des Widerspruches von Liebe und Sorge in der Daseinserkenntnis [499-565]).

Nach B. haben wir *drei Grundformen menschlichen Daseins* zu unterscheiden: Dualität, Pluralität und Singularität. In den drei Kapiteln des 1. Teiles (21-485) handelt B. von diesen Grundformen. Die entscheidenden Gedankengänge und Analysen des Verf. bietet das 1. Kap. mit seinen Untersuchungen über die Dualität in der Liebe und in der Freundschaft (23-219, 219-265). Als Hauptquelle dienen ihm dabei die Zeugnisse der Liebenden selber (z. B. Elisabeth Barrett-Barrett) und die Werke und Gleichnisse der Dichter (82). Im Sinn der Aufgabe, die der Verf. sich gestellt hat, wäre es aufschlußreich gewesen, wenn er darüber hinaus noch mehr Zeugnisse aus anderen Bereichen der Liebe, besonders auch der Gottesliebe, herangezogen hätte. Denn es gibt ja wesentlich nur *eine* Liebe (261), und die Liebe der Geschlechter ist nur ein spezieller Modus, in dem das Wesen von Liebe verifiziert wird (417). Die genannten und vom Verf. hauptsächlich benützten Quellen sprechen jedoch fast ausschließlich von diesem Erscheinungsmodus der Liebe. Das Studium der Literatur aus den Kreisen der Gottesfreunde und auch der Mystiker (B. referiert über Augustinus, Eckhart und Böhme) bestätigt übrigens, wie uns scheint, in vollem Maße die These des Verf. über die Selbstliebe: „Von Selbstliebe im Sinne von *Liebe* kann nur da gesprochen werden, wo der Mensch sich von Gott her versteht, und zwar vom Gott der Liebe" (425).

Im 2. Teil seines Werkes (489-704) fragt B. nach dem *Wesen der Daseinserkenntnis*, die er hier mit psychologischer Erkenntnis gleichsetzt (vgl. auch das gute Sachverzeichnis). Um dieses Wesen aufzuhellen, geht er den Beziehungen nach, in denen die Daseinserkenntnis zur Gotteserkenntnis (Augustinus und seine Nachfolger, die er schon im 1. Teil behandelt), zur Geisteserkenntnis (Hegel), zur Naturerkenntnis im Sinne Goethes, zur Erfahrungserkenntnis nach den Gedanken der Naturwissenschaft, zur reinen Wesenserkenntnis Husserls, zur existentiellen Erkenntnis Heideggers und, letztlich, zur Geschichte steht. Bei dieser letzten Untersuchung würdigt er eingehend (649-698) das Werk Diltheys und sein Ringen um Lebens- und Daseinserkenntnis. Das Werk wird abgeschlossen mit einer Untersuchung über den Zusammenhang der Daseinserkenntnis und ihre wissenschaftliche Methode. Die Daseinserkenntnis will „eine Phänomenologie anthropologischer Wesensgestalten und Gestaltwandlungen" bieten (704). Sie erfaßt nur das „Spiel" des Daseins, nur das „Da", nicht aber den unergründlichen Grund des Seins. Darin liegt der Unterschied von Daseinserkenntnis und christlicher oder auch philosophischer Anthropologie. Sie kann weder Gott erkennen noch das Sein überhaupt, noch die Seele als metaphysische Wesenheit (704). — Diese Einschränkungen zeigen, wie sehr der Verf. sich der Grenzen von Daseinserkenntnis bewußt ist. Sie sind aber auch ein Hinweis darauf, daß der „Kritik der psychologischen Vernunft" noch weitere Aufgaben gestellt sind, z. B. die Aufgabe, das problematisch bleibende Verhältnis von Daseinserkenntnis und psychologischer Erkenntnis einer Klärung entgegenzuführen. L. Gilen S. J.

Baudry, L., *La Querelle des Futurs Contingents (Louvain 1465-1475) N. Textes inédits* (Études de Philosophie médiévale, 38). gr. 8° (480 S.) Paris 1950, Vrin. Fr. 1800.—.

Das vorliegende verdienstvolle Werk besteht aus einer historischen Einleitung (7-48), der Beschreibung der Manuskripte (49-64) und den veröffentlichten Texten (67-465). Es folgt eine Bibliographie (467-471), ein Verzeichnis der Schriftstellen, der Namen und Personen und ein alphabetisches Sachverzeichnis.

Der Streit um die futura contingentia ist ein spätes Glied in der Kette der Auseinandersetzungen um die Verchristlichung der aristotelischen Philosophie. In Perihermeneias c. 9 lehrt Aristoteles, daß den Aussagen, die futura contingentia betreffen, vor dem Eintreffen des Ereignisses keine bestimmte Wahrheit bzw. Falschheit zukommt. Auf solche Aussagen ist zwar das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten in dem Sinne anwendbar, daß z. B. morgen die Seeschlacht von Salamis entweder stattfinden oder nicht stattfinden wird, nicht jedoch ist im vorhinein der eine Teil der Alternative auf bestimmte Weise wahr und der andere falsch. Solche Aussagen sind nach Aristoteles der Wahrheit nach unbestimmt, da eine bestimmte Wahrheit oder Falschheit wegen der notwendigen Übereinstimmung von Wahrheit und Sein die Kontingenz des zukünftigen Ereignisses aufheben würde.

Eine solche Theorie mußte im Bereich des christlichen Glaubens, wo von Prophetien und Glaubenssätzen die Rede ist, die futura contingentia betreffen, ernste Schwierigkeiten bereiten und nicht nur eine gründlichere Untersuchung des göttlichen Vorherwissens und Wollens, sondern auch der damit in Verbindung stehenden Begriffe der Wahrheit, Kontingenz und Notwendigkeit hervorrufen. Die Vereinbarkeit des göttlichen Vorherwissens und der Kontingenz der Ereignisse hat schon die Kirchenväter (Augustinus, Boëthius) beschäftigt. Auch im Mittelalter wird das Problem aufgenommen (Anselm). In den großen systematischen Darstellungen kann es nie fehlen.

Im engeren Zusammenhang mit dem Löwener Streit steht das allmähliche Hervortreten der sogenannten „dreiwertigen Logik". Anselm und Bonaventura halten an der Wahrheit der futura contingentia fest. Thomas von Aquin scheint, soweit die futura contingentia nur an sich betrachtet werden, der Lehre des Aristoteles zu folgen, ohne einfach ein Anhänger der dreiwertigen Logik zu sein. Bei Duns Scotus werden die futura contingentia und insbesondere die futura libera von der göttlichen Erkenntnis vorgängig zur göttlichen Willensentscheidung als „neutral" (besser würde man wohl sagen: als bloß möglich) vorgestellt. Eine bestimmte Wahrheit gewinnen sie erst infolge der göttlichen Willensentscheidung. Bei Scotus fehlt jedoch jede Bezugnahme auf Aristoteles. Erst bei Petrus Aureolus (Sentenzenkommentar) findet sich nach dem Verf. die erste klare Stellungnahme für die Neutralität der Aussagen über die futura contingentia. Selbst die Erkenntnis, die Gott von der Aktualität der futura contingentia hat, verleiht diesen keine bestimmte Wahrheit im voraus. Ähnlich drückt sich Wilhelm von Ockham aus (Kommentar zu Perihermeneias und de praedestinatione in der Expositio aurea), ohne jedoch so weit zu gehen wie Aureolus. Im Sentenzenkommentar rückt er wieder mehr auf die Seite der determinata veritas. Entschiedene Gegner fand die aristotelische Lehre in Petrus von Alliaco und Gregor von Rimini, Verteidiger in Petrus von Candia (später Papst Alexander V.) und Pierre de Nogent. Was den Löwener Streit angeht, so steht sie in dessen Mittelpunkt. Im Gegensatz zur Behandlung dieses Problems im 14. Jahrhundert (bei Johannes von Ripa, Thomas Bradwardine, Fritz Ralph u. a.) handelt es sich am Ende des 15. Jahrhunderts in Löwen um eine wirkliche, leidenschaftliche Auseinandersetzung. Ihre aktuelle Bedeutung gewann sie durch das vorangegangene Auftreten Wicleffs, der gelehrt hatte, daß alles mit Notwendigkeit geschehe, und dessen Verurteilung durch die Kirche.

Die Geister schieden sich in zwei Lager. Die mehr philosophisch Orientierten betonten vor allem die Kontingenz und überließen es den Theologen, wie sie damit das Vorherwissen Gottes und die Gewißheit der Prophetien vereinbarten. Die mehr theologisch Gerichteten hingegen gingen vom Vorherwissen Gottes aus

und zeigten nachher, daß daraus nicht die Notwendigkeit alles Geschehens folge. Diese warfen jenen die Preisgabe des unfehlbaren göttlichen Vorherwissens, jene diesen die Preisgabe der Kontingenz und der Freiheit vor. Vorkämpfer der Kontingenz war Pierre van den Beken, genannt Petrus de Rivo, Professor der Rhetorik an der Artistenfakultät (der aber auch Baccalaureus der Theologie war); Vorkämpfer des göttlichen Vorherwissens war Heinrich von Echerbroech, bekannt als Heinrich von Zomeren, Magister der Theologie.

Dem Streit in seinen einzelnen Wendungen zu folgen, ist hier nicht möglich. Der Herausgeber schildert ihn in seiner Einleitung. Die Theologische Fakultät selbst war geteilter Meinung. Heinrich von Zomeren appellierte an den Heiligen Stuhl. Die Theologen von Köln und Paris sprachen sich für Petrus von Rivo aus. Rom jedoch verlangte von ihm die Zurücknahme mehrerer Sätze. Leider verweist der Herausgeber dabei nur auf D'Argentré (Collectio iudiciorum I, 2, 278-281), statt den Wortlaut dieser Sätze wiederzugeben. Im Grunde genommen, blieb de Rivo jedoch bei seiner Ansicht. Das führte zu einer zweiten strengen Verurteilung und einem erneuten Widerruf, an dessen Aufrichtigkeit jedoch infolge einer Testamentsbemerkung Zweifel bestehen.

Die Meinung, daß es sich bei diesem Streit um eine Auseinandersetzung zwischen Realisten und Nominalisten gehandelt hat, weist der Herausgeber mit guten Gründen zurück. So einfach verliefen die Fronten nicht. Um sie klar zu sehen, müßte man den Gang der logischen Ideen im 14. und 15. Jahrhundert, die zu einer dreiwertigen Logik führten, genauer kennen.

Der Herausgeber hat, vom Anhang abgesehen, 28 Texte beider Parteien veröffentlicht, die hier nicht aufgezählt, geschweige denn im einzelnen besprochen werden können. Es dürfte jedoch der Bedeutsamkeit dieser Veröffentlichung und ihres Themas angemessen sein, wenn wir im folgenden zu den Texten einige Bemerkungen inhaltlicher Art machen, die der Weiterführung des Problems und seiner Lösung dienen sollen.

Petrus de Rivo argumentiert (79): nihil quod est vel fuit est impedibile ne sit aut fuerit. Sed veritas aut falsitas propositionis de futuro contingenti est impedibilis ne sit aut fuerit; ergo nec est nec fuit. — Zur Minor dieses Argumentes könnte man sagen: veritas aut falsitas . . . est impedibilis materialiter, secundum id, quod in propositione enuntiatur: cc. — formaliter secundum quod ut verum et ita in sua realitate actuali supponitur: ng. — De Rivo sucht den Nachweis zu führen (80), daß eine propositio de futuro contingenti nicht wahr oder falsch benannt werden könne tamquam a forma, quae[1] sibi formaliter inhaeret. — Auf jeden Fall kann es sich bei einer solchen „forma" nur um eine relatio ad obiectum handeln. Abgesehen von den notwendigen Aussagen, inhäriert diese der propositio niemals auf Grund des bloßen Inhalts. Einer gewöhnlichen propositio de futuro contingenti kommt diese relatio oder denominatio nur ab extrinseco, sine fundamento interno zu, während man bei einer propositio de praesenti vel praeterito, sofern ihr Zustandekommen im esse praesens vel praeteritum begründet ist, eben deshalb von einem fundamentum relationis und einer veritas formaliter inhaerens sprechen muß. Die propositio revelata de futuro contingenti ist ebenfalls nicht ohne fundamentum relationis, worüber gleich die Rede sein wird.

Gegen den Einwand, daß es nach dem katholischen Glauben propositiones revelatae de futuro contingenti gebe, die wahr sein müßten, macht de Rivo (82 f.) geltend, solche propositiones könnten sowohl wegen der compositio und divisio, die ihnen eignet, als auch wegen ihrer Beziehung auf die Zukunft die Kenntnis, die Gott vom Zukünftigen habe, nicht ausdrücken. — Hier ist nach klassischem Vorbild zu unterscheiden zwischen dem, *was* die propositio besagt (was identisch ist mit dem Gegenstand der göttlichen Erkenntnis) und der Art, *wie* das die propositio ausdrückt (die verschieden ist von der Art, wie Gott um denselben Gegenstand weiß).

[1] Die Schreibweise der Texte, die e für ae haben, wurde hier überall in ae umgeändert.

Was solche geoffenbarten Aussagen angeht, glaubt de Rivo (83), es genüge, daß man sich dabei auf die ungeschaffene Wahrheit stütze, die das obiectum formale fidei sei, und die geschaffene Wahrheit dieser Aussagen für die Zukunft erwarte. — Nach kirchlicher Auffassung hingegen kommt auch diesen Aussagen selbst schon vor der Erfüllung geschaffene Wahrheit zu, allerdings nicht aus dem zukünftigen, noch nicht bestehenden Sein des Gegenstandes, sondern aus der ungeschaffenen Wahrheit, an der die Wahrheit der Aussage infolge göttlicher Offenbarung teilnimmt. Damit ist wesentlich mehr gesagt als das, was de Rivo zugestehen will (83 f.), daß nämlich eine solche propositio revelata nur per denominationem ab extrinseco (a veritate increata et ab eventu exspectato) wahr sei[2]. Die exspectatio als solche begründet keine Wahrheit. Aber auch von der veritas increata her kann keine denominatio mere ab extrinseco erfolgen. Eine solche setzt nämlich voraus, daß das denominandum (z. B. das obiectum cognitum) keine reale Beziehung zum denominans (z. B. zur cognitio) habe, während umgekehrt das denominans in realer Beziehung zum denominandum (z. B. zum obiectum) steht, was gerade die denominatio begründet. Nun steht Gott seinerseits niemals in realer Beziehung zum Geschöpflichen, sondern nur dieses zu Gott (der seinerseits in seiner absoluten und freien Aktualität die transzendente Ursache des Geschöpflichen und seiner Realbeziehung zu Gott ist). Also kann auch die geschaffene Wahrheit einer propositio revelata niemals per denominationem ab extrinseco von der ungeschaffenen Wahrheit abgeleitet werden; sondern umgekehrt wird die absolut notwendige, unendliche Wahrheit, Gott, nach der geschaffenen (von ihm durch Offenbarung verursachten!) Wahrheit auf eine endliche und kontingente Weise benannt (vgl. dazu den Tractatus Anonymi S. 170-208 mit den zitierten alten Autoren).

De Rivo wagt es nicht, von der formal inhärenten Wahrheit geoffenbarter Sätze zu sprechen, weil er glaubt, daß dann die geoffenbarten Ereignisse mit Notwendigkeit erfolgen müßten (84). Christus hat sich hingegen nicht gescheut, von einer gewissen Notwendigkeit solcher Ereignisse zu sprechen (z. B.: Mußte [ἔδει] nicht Christus dies alles leiden? Lk 24, 26). Um welches Müssen handelt es sich hier? Auf jeden Fall nicht um einen innerweltlich notwendigen Kausalzusammenhang. Aber Gott, der die unfehlbar wirksame Ursache für das Sprechen der Propheten ist, ist auch die erste, unfehlbar wirksame Ursache für das vom Propheten verkündete Ereignis und für die Übereinstimmung beider. Wenn seine Wirksamkeit beim Zustandekommen des Ereignisses dessen Kontingenz und Freiheit nicht aufhebt, hebt auch die von Gott verursachte Übereinstimmung zwischen Prophetie und Ereignis, d. i. aber die der Prophetie von Gott her zukommende Wahrheit, die Kontingenz und Freiheit des verkündeten Ereignisses nicht auf. Das ganze Problem der veritas propositionis revelatae de futuro contingente führt demnach auf die grundlegendere Frage nach der Abhängigkeit des freien und kontingenten Geschehens von der Wirksamkeit Gottes zurück, was auch die Ansicht des genannten Anonymus ist (183 ff.).

In einem anderen Traktat (85—88) sucht de Rivo den axiomatischen Beweis dafür zu erbringen, daß die bestimmte Wahrheit der Sätze de futuro contingente zur Irrlehre Wicleffs führe, alles geschehe mit absoluter Notwendigkeit. Von den vier suppositiones lautet die letzte: veritas propositionis penes consequentiam necessariam infert significatum ipsius. — Dies ist zwar richtig, aber die necessitas consequentiae führt nur dann zu einer necessitas rei significatae, wenn die Wahr-

[2] Später, in einem Fragment (91), unterscheidet er ein dreifaches revelatum: die noticia dicentis quae revelatur, die res ipsa secundum quod subest noticiae dicentis, denen eine determinata veritas zukommt, und die propositio per quem fit revelatio, der er eine veritas nur zugesteht denominatione extrinseca a veritate dicentis. In diesem Sinne ist auch die Formulierung der 2. conclusio (94) zu verstehen: propositiones fidei . . . credendae sunt, quia sunt verae tum veritate increata, tum veritate revelantis, tum veritate fideliter exspectata, obwohl er erklärt: et veritate revelantis, quia deus . . . per eas nobis revelavit noticiam suam de futuris.

heit selbst zum bloßen Inhalt des Satzes oder in einem notwendigen Kausalzusammenhang gründet, nicht jedoch, wenn diese Wahrheit und damit die „res significata" bloß vorausgesetzt wird. Die ganze necessitas consequentiae besteht dann nämlich nur in der notwendigen Identität des Ereignisses mit sich selbst, was dessen Kontingenz oder Freiheit nicht im mindesten beeinträchtigt.

In seinem Beweis behauptet de Rivo u. a.: veritas quae ponitur inesse propositioni de futuro contingenti est absolute necessaria. Denn eine solche Wahrheit war immer. Sed quod semper fuit, est absolute necessarium. — Dies gilt jedoch nur, wenn das semper fuisse auch a se ist, was bei einer propositio de futuro contingenti nicht der Fall ist. — Sehr gut zeigt de Rivo in neun Thesen (86 f.) die Absurditäten auf, die sich aus der Lehre Wicleffs ergeben.

Immer wieder taucht die Formulierung auf, die propositiones de fide seien nicht „verae aristotelice". De Rivo meint damit, sie seien nicht so wahr, daß aus ihrer Wahrheit die Notwendigkeit des künftigen Ereignisses folge. Wer nun der Auffassung ist, diese Folgerung des Aristoteles bestehe nicht zu Recht, wird die „aristotelische Wahrheit" nicht durch diese vermeintliche Folgerung definieren wollen.

Das sehr gemäßigte Gutachten, das Kardinal Franciscus de la Rovere (später Sixtus IV.), und ein weiteres, das ein Anonymus für Kardinal Bessarion schrieben, sind von geringerer Bedeutung, da sie nur auf die kurze, stark vergröberte Darstellung, die de Zomeren von der Lehre de Rivos gibt, Bezug nehmen. Anders das Gutachten des M. Ferdinand von Córdoba (134—170), das die Ansichten de Rivos und Aureolis und deren Begründung ausführlich wiedergibt (ja sogar gelegentlich verbessert), dann Gegenargumente vorbringt und die vorgebrachten Schwierigkeiten zu lösen versucht. Die scharfsinnigen, manchmal etwas spitzfindigen Gegenargumente sind meist dem logischen Bereich entnommen[3]. Ferdinands Lösung beruht vor allem auf der Unterscheidung eines praeteritum, cuius praeteritio non dependet a futuro, und eines praeteritum, cuius praeteritio dependet a futuro, wie das bei der veritas de futuro contingenti der Fall ist. Nicht alles jedoch, was er sagt, wird der Sache voll gerecht.

Ein weiterer anonymer Traktat von hohem Wert und großer Belesenheit „adversus Petrum de Rivo" (171—208), auf den oben schon hingewiesen wurde, bewegt sich in den ersten Kapiteln mehr auf theologischem Boden. Er zeigt, wie die Leugnung der bestimmten Wahrheit der Prophezeiungen auch die Leugnung der bestimmten Falschheit der kontradiktorisch entgegengesetzten Sätze nach sich zieht, so daß also die Leugnung der Prophezeiungen nicht mehr als falsch und häretisch bezeichnet werden könnte. Er zeigt ferner, daß das Bemühen der Schrift, die Wahrheit der Prophezeiungen durch deren Erfüllung und dadurch auch die Wahrheit der noch nicht erfüllten Prophezeiungen nachzuweisen, unter den Voraussetzungen de Rivos sinnlos wäre. Das 3. Kapitel der Abhandlung kommt zu dem Ergebnis, daß die Ansicht de Rivos letztlich auf der falschen Voraussetzung beruht, die unfehlbare Voraussicht Gottes lasse sich nicht mit der Kontingenz und Freiheit des Zukünftigen vereinbaren (s. o.). Ausgezeichnet ist die im 4. Kapitel gegebene Lösung der ratio eius (de Rivo) fundamentalis. Das 5. Kapitel weist nach, daß sich de Rivo mit seiner Lehre von der propositio neutra neque vera neque falsa im Widerspruch zu Aristoteles befindet, der nur eine propositio indeterminante vel vera vel falsa lehrt; das 6. Kapitel zeigt jedoch, daß auch die Lehre des Aristoteles im Widerspruch zum christlichen Glauben steht.

Es folgen dann Dokumente mehr gerichtlicher Art, wie die Sententia rectoris contra Henricum de Zomeren, die determinatio facultatis theologiae Coloniensis, theologorum Lovaniensium, theologorum Parisiensium.

Eine umfangreiche Schrift Heinrichs de Zomeren „adversus sententiam Petri de Rivo de futuris contingentibus" (259—327) wirft diesem vor, er habe seine früheren schroffen Behauptungen in seinen später verfaßten Traktaten abge-

[3] S. 150, viertletzte Zeile, muß es wohl calefit statt calefacit heißen. Ist das ein Druckfehler, oder steht es so im Ms.?

schwächt. Die Schrift beschäftigt sich aufs genaueste mit den Aufstellungen de Rivos und dem, was aus ihnen mit logischer Notwendigkeit gegen den Glauben folgt. U. a. zeigt er, daß aus einer propositio vera veritate revelantis nicht weniger als aus einer propositio determinate vera ein zukünftiges Ereignis gefolgert werden kann, so daß, wenn dieses gegen die Kontingenz ist, auch jenes dagegen ist und damit, wenn man der Meinung de Rivos folgt, alle veritas revelationis de futuro contingenti hinfällig wird. Die positiven Momente der Lehre de Rivos kommen in dieser oft gehässigen Schrift allerdings in keiner Weise zum Vorschein.

De Rivo antwortete auf diese Schrift in einem Traktat, der 14 Kapitel (332—389) umfaßt. Er verharrt darin bei seiner Ansicht und legt sie nur ausführlicher dar. In der entscheidenden Frage nach der Wahrheit der Glaubensartikel de futuro contingenti weicht er jedoch aus, indem er Ausflüchte sucht und simpliciter verum im Sinne von universaliter verum auslegt. In allen seinen Ausführungen bleibt der Grundirrtum bestehen, daß die (für uns mögliche) Erkennbarkeit zur Wahrheit eines Satzes gehöre. W. Brugger S. J.

Rensch, B., *Neuere Probleme der Abstammungslehre.* 2., stark veränderte Aufl. gr. 8° (XI u. 436 S., 113 Abb.) Stuttgart 1954, Enke. DM 47.—; geb. 49.20.

Der Verf. drückt im Vorwort die Überraschung und Freude aus, die ihm die Feststellung bereitet hat, „wie weitgehend nun heute — zum ersten Male im Verlaufe einer 150jährigen Forschungsperiode auf diesem für die gesamte Biologie und für die moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung so entscheidenden Forschungszweige — die Auffassungen konform geworden sind" (VII). Das ungeheuer reiche Material und seine außerordentlich geschickte Darstellung durch den Verf. tritt also nicht nur in den Dienst biologischer Theorienbildung, sondern (wie einst) in den Dienst einer „naturwissenschaftlichen Weltanschauung". Es scheint wichtig, dies von Anfang an klar herauszustellen, da man ja die Ausweitung biologischer Gesichtspunkte auf Weltanschauungsfragen immer wieder gerade den „Evolutions-Skeptikern" zum Vorwurf gemacht hat. Der Verf. will mit seinem Werk zur Klärung der Probleme der transspezifischen Evolution (oft „Makroevolution" genannt) beitragen. Er weist gerade an diesem Punkt auf die Verschiedenheit der Meinungen bei Biologen und Paläontologen hin und erwartet nicht, „daß die verschiedenen Ansichten so bald zu einem Ausgleich kommen werden, da sie letztlich in die entscheidend wichtige Frage auslaufen, ob die Entwicklung hochorganisierter Organismen und darunter auch des Menschen durch autonome Lebenserscheinungen bedingt ist oder von richtungsloser Mutation, also von gelegentlichen und ‚zufälligen' Unregelmäßigkeiten ihren Ausgang nimmt und weiterhin durch die ‚Zufälligkeiten' der auslesenden Umweltsverhältnisse bestimmt wird" (2). Die Konformität der Auffassungen, von der R. im Vorwort spricht, bezieht sich also wohl nur auf eine Gruppe von Forschern mit grundsätzlich positivistischer Denkweise. Das 2. und 3. Kap. behandeln — als Einleitung in den ganzen Fragenkomplex — die bei infraspezifischer Evolution wirksamen Faktoren (Mutation, Schwankungen der Populationsgrößen, Selektion, Isolation, Bastardierung) und die in freier Natur auftretenden Typen der Rassen- und Artbildung. Es darf heute als erwiesen gelten, daß die geographischen Rassen als die häufigsten Vorstufen der Arten angesehen werden müssen und daß sich zahlreiche Übergangsformen zwischen Rasse und Art finden. Ökologische, sexualphysiologische und besonders genetische Isolationsvorgänge wirken bei der Differenzierung geographischer Rassen wesentlich mit.

Im 4. Kap. wird die entscheidende Frage erörtert, ob „die transspezifische Evolution, die schließlich zur Differenzierung neuer Organe und neuer Baupläne . . . führte, nur eine Fortsetzung des gleichen (infraspezifischen) Vorganges darstellt oder ob hier zusätzlich oder gar ausschließlich andere Faktoren wirksam waren" (62). Bekanntlich hatte schon K. E. v. Baer (1876) ein zielstrebiges Prinzip der Phylogenie angenommen. Auch die Herausarbeitung zahlreicher orthogenetischer Entwicklungslinien bereiteten einer rein selektionistischen Erklärung mehr und mehr Schwierigkeiten. Man braucht nur Paläontologen wie Dacqué, Osborn, Beur-

len, Schindewolf zu nennen, um das Gewicht dieser Schwierigkeiten zu zeigen. Auch nicht wenige Zoologen halten an dem autonomen Charakter der Evolution fest. Im Gegensatz zu diesen Forschern versucht R., auch die transspezifische Evolution durch die Mechanismen der infraspezifischen zu erklären. Er bringt viele Beispiele, die den richtungslosen Charakter transspezifischer Evolutionsvorgänge beweisen sollen. Besonders die zahlreichen, nicht unter selektivem Zwang stehenden Sonderausprägungen (z. B. Gehörne der Antilopen, Schmuckfedern der Paradiesvögel) sowie die Mannigfaltigkeit der Ausprägung der gesamten Körpergestalt innerhalb einzelner Pflanzen- und Tiergruppen werden diskutiert und im Sinne der „Richtungslosigkeit" interpretiert. In allen Fällen handelt es sich nach dem Verf. um richtungsloses „Durchprobieren" konstruktiver Abwandlungsmöglichkeiten und damit um ein Fortwirken der bei Rassen- und Artbildung wirksamen Faktoren der Mutation und Selektion (74). Sodann untersucht R., wie regelhaft ablaufende Phylogenesen (orthogenetische Stammesreihen) durch primär richtungslose Differenzierung, aber gerichtete Auslese zustande gekommen sein können. Eine Reihe stammesgeschichtlicher Entwicklungsregeln soll zeigen, wie wesentliche Züge der Bauplanentwicklung „zwangsläufig" erfolgen (d. h. die konstruktiv günstigsten oder die einzigen Verwirklichungsmöglichkeiten darstellen).

Nach Besprechung der absoluten Geschwindigkeit der Evolution (87 ff.) diskutiert R. in einem mit reichem Material belegten Kap. die Regelhaftigkeit der Kladogenese (Stammverzweigung). Die Regeln, die den Ablauf jeder Phylogenese beherrschen, betreffen die Tatsache, daß „die Stammesreihen an ihrem Beginn meist eine lebhafte Formenradiation, eine ‚explosive' Entwicklung zeigen und sich dann in einer beschränkten Zahl von Ästen langsam weiterentwickeln. Dabei erwerben sie viele Anpassungen, behalten meist lange Zeiten hindurch eine gerichtete Entwicklung bei (Orthogenesis), . . . um schließlich in einer phylogenetischen Phase des Alterns oftmals exzessive oder ‚degenerative' Ausprägungen durchzumachen und darauf auszusterben" (103). Der Verf. versucht, auch für diese Regelhaftigkeit der transspezifischen Evolution eine Erklärung durch die für die Rassen- und Artbildung analysierten Faktoren zu finden. Er sucht nachzuweisen, daß auch bei explosiven Entwicklungsphasen keine weitere Mutationssteigerung, sondern nur eine Selektionssteigerung vorausgesetzt werden muß (110). Auch die sukzessive Abnahme der Formaufspaltung in der Phase der Spezialisierung findet ihre Erklärung in „der zunehmenden Biotoperfüllung und Konkurrenzzunahme mit Mutation und Selektion" (131). Für die transspezifischen Konstruktionsänderungen gilt das gleiche Erklärungs-Schema.

Selbst für die Herausbildung neuer Organe und neuer Baupläne fordert der Verf. keinen prinzipiell anderen Vorgang als für Rassen- und Artbildung. Die Tatsache der Höherentwicklung (Anagenese) wird in einem eigenen Kap. untersucht. Komplikation und Rationalisierung in Form und Funktion von Organen und Strukturen sind ihre wichtigsten Merkmale. Die anderen Kennzeichen (Fortschritt der Zentralnervensysteme, psychische Höherentwicklung, wachsende Autonomie usw.) werden als „Sonderfälle und Folgeerscheinungen" (321) gewertet. Auch die Aszendenz des Menschen wird in das gleiche phylogenetische Schema eingeordnet. Infolge der ungeheuren Komplikation des Gehirns hat der Mensch jedoch völlig neue Evolutionsmöglichkeiten und erlangt so (durch Sprache und Kultur) eine einzigartige Sonderstellung im Reich der Organismen. Im vorletzten Kap. „Autogenese, Ektogenese und Bionomogenese" betont R. nochmals zusammenfassend, daß die gesamte Evolution als Ektogenese (d. h. wesentlich bedingt durch Außenfaktoren) verlief und daß „möglicherweise ebenfalls die erste Bildung von Lebewesen bzw. von vermehrungsfähigen Nucleoproteiden schon von ‚Zufälligkeiten' chemischer Bindungen und von zufälligen Umweltverhältnissen abhing, die eine Vermehrung gestatteten" (342 f.). Mit der Besprechung der „Evolution der Bewußtseinserscheinungen" schließt das Werk ab. Die erkenntnistheoretische (positivistische) Grundlage, die sich in diesem Kap. besonders klar offenbart, ist gekennzeichnet durch Namen wie Descartes, Spinoza, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Spencer, Mach, Wundt und vor allem Th. Ziehen. R. vertritt einen psycho-physischen Parallelismus und damit eine allmähliche und kontinuierliche Phylogenese auch des

Psychischen, wobei „gleichfalls dem Unbelebten und damit dem Anorganischen primitivste ‚psychische' Komponenten" (381) zugesprochen werden können.

Es gibt wohl zur Zeit kein Werk in der deutschen wissenschaftlichen Literatur, das in ähnlich vollständiger und bis in die letzten philosophischen Konsequenzen durchdachter Weise den Neodarwinismus in der Abstammungslehre vertritt. Als besonders wertvoll muß das 3. Kap. über die Typen der Rassen- und Artbildung und vor allem das 6. Kap. über die Regelhaftigkeit der Kladogenese angesehen werden. Es wird aber nicht wenige Leser geben, die trotz der Ausführlichkeit der Beweisführung unbefriedigt sein werden über den „Monismus der Erklärung", demzufolge die ganze Evolution bis einschließlich des Menschen mit richtungsloser Mutation und Selektion erklärt werden soll. *B. Klatt* hat neuerdings in einem inhaltreichen Überblick mit unmißverständlicher Klarheit auf diesen Punkt hingewiesen: „Wenn man das heutige Schrifttum durchsieht, dann findet man, daß Mutation ein Schlagwort geworden ist . . . Auch in den Arbeiten guter Zoologen findet man oft genug Überlegungen, die es sich sehr einfach machen: ‚da handelt es sich eben um Mutationen, die selektiv erhalten wurden.' Fertig! ‚Makroevolution gleich Mikroevolution', das ist dieser voreilige, alles über einen Kamm scherende Standpunkt, der von seinen Vertretern erst schrittweise bewiesen werden müßte. Wenn man denen, welche sich für den ‚Ganzheits'gedanken einsetzen, vorwirft, daß sie mit dieser Feststellung schon das Problem gelöst zu haben glauben, so machen viele Selektionisten es sich mit dem Schlagwort ‚Mutation/Selektion' nicht minder einfach." (Studium generale 7 [1954] 7). Klatt kommt auch auf das Werk R.s zu sprechen, das er für die z. Zt. bedeutendste Auseinandersetzung mit dem Evolutionsproblem hält. Seine Kritik setzt besonders bei der Frage nach der Richtungslosigkeit der Evolution ein. Wenn z. B. die Regel von der phylogenetischen Größenzunahme gilt, so muß die Evolution notwendigerweise — unter Berücksichtigung der Gesetzmäßigkeiten des allometrischen Wachstums und der Korrelationserscheinungen — orthogenetisch verlaufen, und der Versuch, die orthogenetischen Reihen auf Zufälligkeit und Richtungslosigkeit von Mutation und Selektion zurückzuführen, muß zum mindesten als Umweg erscheinen. Hier hat die „orthogenetische Planmäßigkeit" entschieden den Vorzug vor der „selektiven Summation richtungsloser Mutanten" (a.a.O. 9). Es bleibt allerdings die Frage bestehen, ob nicht die sukzessive Größenzunahme in der Phylogenie selbst das Resultat einer allmählichen Selektion richtungsloser Plusvarianten ist. Klatt mahnt hier mit Recht zu außerordentlicher Vorsicht im Urteil. Gerade in diesem Zusammenhang wäre eine eingehendere Diskussion der Begriffe „zufällig" und „richtungslos" notwendig. Gewöhnlich soll durch diese Begriffe eine hinreichende Erklärung für die Geordnetheit der organischen Gebilde gegeben werden, d. h. es soll erklärt werden, wie Gerichtetheit aus Richtungslosigkeit und Ordnung aus „Zufälligkeit" hervorgeht. In Wirklichkeit aber ist die Sache doch wohl so, daß die Selektion einzelne „im voraus gut angepaßte Varianten" (Rensch, 11) begünstigt, also nicht Ordnung erstlich stiftet, sondern nur aus einer Mannigfaltigkeit von Ordnungsgebilden auswählt. Die praeadaptiven Varianten sind schon hochfinale Gebilde, für deren vitale Ordnung weder die „Richtungslosigkeit" der mutativen Entstehung noch die „Zufälligkeit" des selektiven Einflusses maßgebend ist; sonst wäre es sinnlos, überhaupt von Praeadaptationen zu sprechen. Damit soll die große Bedeutung der Selektion für die infraspezifische Evolution nicht geleugnet werden; es soll nur darauf hingewiesen werden, daß die vitale Ordnung des arttypisch geprägten Organismus selbst nicht eine Summationswirkung der Evolutionsmechanismen sein kann; denn Mutation und Selektion sind Ereignisse an einem als Handlungsbasis bzw. Einflußbasis vorauszusetzenden Organismus. Die endogenen Gesetzlichkeiten dieser arttypisch geprägten Organismus-Basis sind mit Mutation und Selektion notwendig in Rechnung zu setzen. Ferner: Alles, was an Beweisen und Beispielen für die Richtungslosigkeit, den Entwicklungszwang in der Phylogenese (z. B. leitende Wirkung des Biotops in der Entwicklung seiner Bewohner) usw. vorgebracht wird, ist — näher besehen — ein „Modellieren" (oder „Durchprobieren", wie R. sagt) an einem Organisationsplan, dessen Grundstrukturen schon vorliegen. Diese Grundstrukturen selbst werden nicht von den Evolutionsmechanismen „erschaffen", sosehr man auch die evolutionistischen Modulationskräfte anerkennen muß. Tat-

sächlich spricht der Verf. z. B. bei der Zelle, den Chromosomen, dem Nervensystem von „Erfindungen" (78), die ihres höheren Selektionswertes wegen in der Stammesgeschichte beibehalten wurden. Beachtlich ist auch, was Klatt in diesem Zusammenhang von Darwin berichtet: „Der alte Darwin hat vor nun bald 100 Jahren schon sehr richtig darauf hingewiesen, daß eine Abänderung ‚in viel höherem Grade von der Natur oder Konstitution des Wesens als von der Natur der veränderten Bedingungen' abhängt. Die Lebensbedingungen spielen nur die Rolle, ‚welche ein Funke spielt, wenn er eine Masse verbrennbarer Substanzen in Feuer setzt, wobei die Natur der Flamme von der Substanz und nicht vom Funken abhängt'" (a.a.O. 5).

R. meint (63), es sei bislang noch völlig unklar, wie autonome Entwicklungskräfte zu denken sind, da sie ja in jedem Individuum „in irgendeiner Form physiologisch verankert sein müßten". Wir fragen: Ist die organismische Reaktionsbasis (der typisch geprägte Organismus als Ganzes) wirklich so unvorstellbar und unerforschbar? Man könnte darauf hinweisen, wie man heute in der Physiologie der Pflanzen und Tiere (vgl. etwa *Bünning*, Entwicklungs- und Bewegungsphysiologie der Pflanzen, 1948) wieder mehr auf die endogene Rhythmik (sowohl jahreszeitlich gebundener wie tagesperiodischer Prozesse) achten gelernt hat, ohne daß man dadurch in den Verdacht der Unwissenschaftlichkeit geraten müßte. Ich glaube, daß R. selbst einen wesentlichen Beitrag zu dieser endogenen Gesetzlichkeit des Lebendigen gegeben hat, wenn er in seinen Forschungen immer wieder die Bedeutung der Wachstumsallometrien und der Korrelationserscheinungen hervorhebt. Wenn er schließlich meint, daß wir nicht zur Annahme „völlig unbekannter oder unanalysierbarer Systemkräfte etwa im Sinne eines Vitalismus" (136) gezwungen sind, oder wenn er die Entelechie als Namen für den „jeweils unanalysierten Rest der Erkenntnis" (344) auffaßt, so verkennt er Anliegen und Aussagen eines kritischen Vitalismus. Was zu diesem Punkt zu sagen wäre, hat neuerdings *Schubert-Soldern* (Philosophie des Lebendigen, 1951) mit aller wünschenswerten Klarheit herausgestellt.

Wir müssen uns weiter fragen, ob nicht die dynamisch zu verstehenden höheren Baupläne der Organismen schon eine Systemgesetzlichkeit höherer Ordnung darstellen, die durch keine bisher bekannt gewordene Möglichkeit zur Umkonstruktion in ihrem Wesensgefüge verändert werden kann. Gerade das paläontologische Material zwingt uns zu dieser Auffassung. *K. Beurlen* schreibt in seinem neuesten (leider von R. nicht diskutierten) Buch (Urweltleben und Abstammungslehre, 1949, 129) zusammenfassend: „In der Tat . . . zeigt sich folgendes: Innerhalb all der Gruppen, die wir beispielhaft herausgegriffen haben, . . . ist wohl ein mehr oder weniger allmählicher Formenwandel, eine fluktuierende Entwicklung vorhanden, aber diese beschränkt sich immer auf Abwandlung und fortschreitende Spezialisierung des von Anfang an vorhandenen Typus; niemals überschreitet diese Abwandlung in der gleichen allmählichen Form die durch den Organisationstypus gegebenen Grenzen." Bei Besprechung der Evolution neuer Konstruktionstypen bemerkt der Verf., daß Forscher wie Schindewolf, Beurlen, Goldschmidt einen prinzipiellen Unterschied zwischen Spezialisierung und Bildung neuer Baupläne (292) machen, und erkennt diese Unterscheidung insofern als richtig an, als „neue Konstruktionstypen oftmals relativ schnell entstanden und dann meist lange Zeit verhältnismäßig zäh beibehalten und nur ‚ausgestaltet' wurden". Der wesentliche Anlaß zu der Unterscheidung ist aber nicht so sehr die explosive Herausbildung eines neuen Typus (also das zeitliche Moment), sondern die völlige Neuartigkeit der entstandenen Typen, die als neue „Bauplanideen" eine andere Erklärung finden müssen als der Spezialisierungsvorgang eines einmal vorhandenen Typus.

R. schließt von der Mannigfaltigkeit der Formausprägung auf Ungerichtetheit (64 ff.) und damit auf ein Fortwirken der bei Rassen- und Artbildung wirksamen Faktoren der richtungslosen Mutation und Selektion. Zu diesem Punkt hat *K. Goebel* (der übrigens in dem sehr umfassenden Literaturverzeichnis bei R. fehlt) in seiner Organographie der Pflanzen an vielen Stellen ein gewichtiges Wort aus seiner umfassenden Kenntnis heraus gesprochen. Ich möchte nur auf das Kap. „Darwinismus und Teleologie" (Die Entfaltungsbewegungen der Pflanzen, 2. Aufl., 32 ff.) verweisen. Wenn die endogenen Gesetzlichkeiten (z. B. höhere systematische

Merkmale) phylogenetisch nicht ins Gewicht fallen dürfen, so ist es schlechterdings unvorstellbar, wie die ungeheure Mannigfaltigkeit der Formen durch Mutation und Selektion entstehen kann. Dies gilt besonders deshalb, weil „die Mannigfaltigkeit der Formen größer ist als die Mannigfaltigkeit der Lebensbedingungen" (vgl. auch das Schlußwort der Einleitung zur „Allgemeinen Organographie" [2. Aufl., 43]). Der extreme Selektionismus hat weiterhin zur Folge, daß in der Theorie R.s die systematischen Merkmale mit den Anpassungsmerkmalen zusammenfallen, da nur die nützlichen Mutanten erhalten bleiben und auf diese Weise die Bildung der Rassen- und Artmerkmale, ja sogar der systematischen Merkmale der höheren Kategorien erklärt werden soll. Schon *Naegeli* hat (1865) auf die Unhaltbarkeit dieser Ansicht hingewiesen, und Darwin hat in seinem Hauptwerk auf Grund dieser Kritik seine frühere Auffassung modifiziert.

Ganz und gar unzulänglich muß es erscheinen, wenn die Aszendenz des Menschen vom Verf. in das gleiche Schema gepreßt wird. Obwohl er manches treffende Wort zur Wesenscharakterisierung des Menschen sagt, ist das zugrunde liegende Menschenbild doch durch und durch positivistisch (psycho-physischer Parallelismus, Auflösung des „Ich" und des Willens in Empfindungen und Vorstellungen usw.). Überzeugende Gegenargumente finden sich zahlreich in der modernen psychologischen Literatur, z. B. bei *Ph. Lersch* (Aufbau der Person, 4. Aufl. 1951) und *B. v. Brandenstein* (Der Mensch und seine Stellung im All, 1947).

Im ganzen gesehen, wird sich auch der philosophierende Biologe und Naturwissenschaftler lieber zum Realismus eines kritischen Vitalismus (wie er z. B. von A. Wenzl, Schubert—Soldern u. a. vertreten wird) bekennen, als zu einem alle Wesensstufen des Kosmos verwischenden panpsychistischen Monismus, wie ihn der Verf. am Ende seines Werkes vertritt. A. Haas S. J.

Beumer, J., S.J., *Theologie als Glaubensverständnis.* gr. 8° (252 S.) Würzburg 1953, Echter. DM 11.50.

Teilfragen theologischer Erkenntnislehre sind in den letzten Jahren öfter behandelt worden. Dagegen fehlt es an zusammenfassenden Darstellungen. Einen solchen Versuch unternimmt die vorliegende Veröffentlichung, und zwar geht es um das Wesen der spekulativen Theologie und ihres Verhältnisses zur Grundgegebenheit des Glaubens. Dem Umfang wie der Bedeutung nach ist die Behandlung der vatikanischen Lehräußerungen (3. Sitz., 4. Kap., Dez. 1796) über die Aufgabe der „ratio fide illustrata" hinsichtlich der Erhellung der Glaubensgeheimnisse das Kernstück der ganzen Arbeit. Eine kurze Übersicht über die theologischen Strömungen des 19. Jahrhunderts, vor allem über den sog. Semirationalismus Günthers und seiner Schule, führt gut in die Fragestellung des Konzils ein. Ergänzend wäre bei diesem Abschnitt zu bemerken, daß Hermes nicht schlechthin den Geheimniscarakter des Glaubensinhaltes geleugnet (die Notwendigkeit des Verstandesglaubens im Gegensatz zum Herzensglauben wird nicht von der Einsichtigkeit des Gegenstandes her begründet) und daß Descartes die geoffenbarten Wahrheiten ausdrücklich von seinem postulierten Zweifel ausgenommen hat. Die Interpretation der vatikanischen Definition ist in jeder Hinsicht ausgewogen und überzeugend und stellt eine ausgezeichnete Kommentierung dar.

Nicht die gleichen Erwartungen eines „endgültigen" Ergebnisses kann man an den ersten Teil der Arbeit stellen, der versucht, in einem gedrängten Überblick die Frage nach dem Wesen der Theologie im Zeitalter der Patristik und Scholastik zu beantworten. Der Verf. selber kennzeichnet diesen Teil mehr als Einleitung zur Behandlung des Vatikanums. Wenn auch in diesen beiden großen Perioden nur wenige hervorragende Vertreter zu Wort kommen, so erhalten wir doch ein anschauliches Bild, welche Entwicklungen das Problem der Theologie durchgemacht hat. Besonders zu erwähnen ist auch der Versuch, die mystische Theologie in den Kreis der Untersuchung einzubeziehen. Vermissen könnte man allerdings einen Hinweis darauf, wie schillernd die Bedeutung von lumen fidei in der Spätscholastik bis in die Zeit des Tridentinums gewesen ist.

In diesem Durchblick durch die Geschichte der Theologie wird auch das Grundanliegen des Verf. sichtbar. Letztlich geht es ihm um die Frage, ob Theologie als Glaubensverständnis oder als Glaubenswissenschaft, als „intellectus fidei" oder als „scientia fidei" zu kennzeichnen sei. Unter ersterem versteht der Verf. die Erhellung der Glaubensgeheimnisse vor allem mit Hilfe natürlicher Analogien (oder auch, wie es später vom Vatikanum hervorgehoben wird, durch Aufdeckung des Zusammenhanges der Glaubensgeheimnisse unter sich oder mit dem Endziel), ohne daß dadurch der Umfang der geoffenbarten Wahrheit überschritten wird. Als eigentlicher Begründer dieser Auffassung wird der hl. Augustinus bezeichnet und im Verlaufe der Untersuchung schlechterdings von der „augustinischen" Linie gesprochen. Im Gegensatz hierzu soll die „scientia fidei" ein Vorgehen besagen, das die Glaubenswahrheiten gleichsam als Sprungbrett benutzt, um mit Hilfe natürlich einsichtiger Wahrheiten zu „neuen" Erkenntnissen vorzudringen, die den Umfang der geoffenbarten Wahrheit überschreiten. Diese Auffassung vom Wesen der spekulativen Theologie sieht der Verf. im älteren Thomas von Aquin vor allem durch die Einführung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes grundgelegt. Grob gesagt, würde nach dem Verf. das „Glaubensverständnis" vom Glauben ausgehen und im Ergebnis wieder in den Glauben einmünden, während die „Glaubenswissenschaft" zwar den Glauben als Voraussetzung hätte, im wesentlichen jedoch als „scientia conclusionum" aus dem Glauben hinausführen würde. Freilich bemüht sich der Verf., diesen Gegensatz durch mancherlei einschränkende Bemerkungen abzuschwächen, und spricht zuweilen von einer „feinen Linie", die Glaubensverständnis und Glaubenswissenschaft voneinander trenne. In der abschließenden Zusammenfassung wird es dann deutlich, daß es dem Verf. im wesentlichen um die rechte Synthese der beiden gekennzeichneten Auffassungen geht.

Dennoch scheint die Frage notwendig, ob die Konklusionstheologie, wie sie etwa im 14. und 15. Jahrhundert reflex entwickelt worden ist, wirklich den hl. Thomas zum Urheber hat. Aus methodisch verständlichen Gründen beschränkt sich der Verf. auf ausdrückliche Äußerungen über den Charakter der Theologie. Um aber ein endgültiges Urteil zu erhalten, müßte sicher auch untersucht werden, wie Thomas die von ihm ganz knapp entwickelten Prinzipien in actu exercito durchgeführt hat. Vielleicht dürfte sich dann herausstellen, daß der Unterschied zwischen Thomas und Augustinus in dieser Hinsicht nicht so groß ist, wie es nach dem Verf. scheinen könnte. Ein sehr lehrreiches Beispiel wäre etwa die Behandlung der Trinität bei beiden. Doch muß man dem Verf. zugeben, daß eine solche Untersuchung über den Rahmen seiner Arbeit hinausgehen würde.

Ferner möchte uns scheinen, daß die Einführung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes als solchen und die Kennzeichnung der Theologie als „scientia subalternata" Thomas in keiner Weise gehindert haben, die theologische Wissenschaft im Sinne des vom Verf. angeführten Glaubensverständnisses aufzufassen. Denn das letztere bedarf zweifellos des schlußfolgernden Denkens und der rational einsichtigen Wahrheit in der natürlichen Analogie, um zur Erhellung des Glaubens zu gelangen, so daß das von Thomas aufgestellte formale Wissenschaftsprinzip selbst hier zur Geltung kommt. Was also B. in seiner „Synthese" ausdrücklich hervorhebt, dürfte wohl Thomas schon zugesprochen werden.

Wenn endlich vom Verf. das „intelligibile in credibili" als Gegenstand des Glaubensverständnisses bezeichnet wird, so ist damit in gewissem Sinn ein „Außerhalb" zum unmittelbaren Glaubensakt gegeben. Andererseits kann keine echte conclusio theologica derart „neu" oder „außerhalb" sein, daß nicht in ihr die Wahrheit des geoffenbarten Obersatzes enthalten wäre. Allerdings ist nicht jede beliebige Folgerung aus einer geoffenbarten Wahrheit als echter Gegenstand der Theologie anzusehen, sondern entscheidend bleibt, wie weit sie in der Lage ist, uns eine „intelligentia fidei" zu vermitteln. Darin wird man dem Verf. durchaus zustimmen müssen, und in dieser Hinsicht können seine Ausführungen zu einer Selbstbesinnung und Selbstprüfung der Theologie anregen, obschon wir Glaubensverständnis und Glaubenswissenschaft noch enger zusammen sehen möchten.

So wirft die vorliegende Arbeit viele interessante Fragen auf und bietet überall fruchtbare Gedanken. Ihr bleibender Wert liegt jedoch in der Interpretation der vatikanischen Lehräußerungen. Besonders herauszustellen ist dabei noch die Erklärung des „nexus mysteriorum inter se", der bisher keine eingehendere Darstellung gefunden hat. Die Beschreibung der analogia proportionis, wie sie in diesem Zusammenhang vorgelegt wird, macht uns deutlich, wie ein wirkliches Glaubensverständnis erzielt werden kann, ohne daß dadurch der Geheimnischarakter des Glaubensinhaltes in seiner wesentlichen Dunkelheit und Uneinsichtigkeit angetastet wird. Andererseits kommt diesem letztgenannten theologischen Erkenntnismittel nur eine relative Eigenständigkeit gegenüber der natürlichen Analogie zu, die vom Vatikanum mit Recht an die erste Stelle gesetzt wird. Denn die Erkenntnis des „nexus mysteriorum inter se" setzt in der Regel die natürliche Analogie voraus. F. Buuck S. J.

Kornfeld, W., *Studien zum Heiligkeitsgesetz (Lev 17—26)*. 8° (158 S.) Wien 1952, Herder. DM 13.50.

Aus einer größeren Reihe Detailuntersuchungen von K. über Formen und Inhalte des Heiligkeitsgesetzes (HG), die am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom entstanden sind, wird hier aus finanziellen Gründen nur eine Auswahl veröffentlicht, die geeignet ist, die Sonderstellung des HG im Gesamt der Rechtssatzungen des AT und des Alten Orients zu zeigen.

Im ersten Teil (13—68) untersucht K. nach einem instruktiven Überblick über bisherige Studien zu den atl Rechtsformulierungen und die zum Vergleich zur Verfügung stehenden altorientalischen Rechtssammlungen die stilistischen Formen der Vorschriften des HG. Er unterscheidet in der seit Baentsch gebräuchlichen Weise kasuistische und apodiktische Rechtsformen. Die „kasuistische Normalform" (ki iš . . .), die im hypothetischen Vordersatz einen konkreten Rechtsfall beschreibt und im Hauptsatz die ihm entsprechende Rechtsfolge festlegt, dominiert weitaus im ganzen Alten Orient. Israel dürfte sie von dort übernommen haben, vielleicht zugleich mit dem Inhalt solcher Bestimmungen. Doch findet sich diese Form im AT ziemlich selten, im HG kommt sie nicht vor. Es setzt dafür die leicht veränderte „zweite kasuistische Form" mit vorausgenommenem casus pendens (iš ki . . .). Sie ist Eigengut des AT, im HG sehr häufig, während sie im Bundesbuch und im Dt nicht vorkommt. Die „Relativform" (iš ašer . . .) rückt nicht so sehr den sachlichen Rechtsfall als die Person des Rechtssubjekts in den Blick. Sie findet sich gelegentlich auch außerhalb des AT, ist aber wohl nicht durch Israel übernommen. Denn sie ist besonders in dem spezifisch israelitischen Kultusrecht heimisch. Vermutlich gehört sie zum Stil priesterlicher Belehrung, wofür neben der persönlicheren Note auch die oft beigefügte religiös-ethische Begründung spricht. Auch die „Partizipialform" zählt K. (gegen Alt) zur kasuistischen Gruppe. Sie ist ebenfalls Eigengut des AT und dient, ebenso wie die vorausgehende, vermutlich weniger forensischen Zwecken als der Formung des Volksgewissens. Sie ist deshalb besonders knapp und einprägsam und meist rhythmisch gebaut.

Während das kasuistische Recht durchweg konkrete Rechtsfolgen eines bestimmten Verhaltens festlegen will, stellt das apodiktische Recht allgemein und immer verbindliche Normen für das Verhalten selbst auf. Es kann nicht als endgültige Fixierung einer rechtbildenden Gewohnheit verstanden werden, sondern nur als direkte Willensäußerung einer absoluten Autorität. Seine klassische Ausprägung ist die „Form des präzeptiven Imperfekts" in der zweiten Person (du sollst, ihr sollt usw.), die am vollkommensten den apodiktischen Willen Jahwes zum Ausdruck bringt. Sie ist ohne Parallele in der außerbiblischen Rechtsliteratur, die typischste Schöpfung Israels (66). Die meisten Bestimmungen des HG bedienen sich ihrer. Neben ihr stehen, besonders für mehr unpersönliche Festsetzungen auf kultischem Gebiet (Festdaten u. ä.), Formulierungen in der dritten Person des

Imperfekts von K. als „Jussivform" bezeichnet, obwohl er selbst darauf hinweist, daß es sich nicht um den grammatischen Jussiv handelt. Die verschiedenen Stilformen können nach K. nicht als Grundlage für eine literarische Quellenscheidung innerhalb des HG dienen (67).

Im zweiten Teil seines Buches behandelt K. die Bestimmungen des HG über den Ehebruch (69—89) und die verbotenen Sexualverbindungen unter Verwandten (89—134). Beim ersteren ergibt der Vergleich der atl Texte mit dem altorientalischen Gesetzesmaterial viele Gemeinsamkeiten in der Bewertung des Vergehens; es kann mit Todesstrafe für beide Komplizen geahndet werden. Für die vormosaische Zeit des AT scheint auch eine gleiche Grundauffassung des Delikts selbst wie im übrigen Alten Orient vorzuliegen. Ehebruch ist Eingriff in die persönlichen Eigentumsrechte des Ehegatten, ein Privatdelikt, dessen Ahndung im Prinzip dem Eheherrn zusteht. Das mosaische Gesetz bringt hierin eine radikale Änderung. Ehebruch ist primär Verbrechen gegen die Gottesordnung des Bundes und belastet als solches die ganze Gottesgemeinde, die damit zur Ausrottung der beiden Frevler aufgerufen ist. Somit ist der Ehebruch als Sünde der privaten Rechtsmacht des Gatten entzogen und deshalb auch keine condonatio durch ihn mehr möglich.

Die Bestimmungen über verbotene Sexualverbindungen zeigen im HG eine besonders entwickelte Rechtsauffassung und juristische Schulung, die über die einschlägigen Vorschriften nicht nur des Alten Orients, sondern auch anderer Teile des AT weit hinausgeht. Der Umkreis der Personen, unter denen ein Geschlechtsverkehr (und a fortiori eine Ehe) Inzestcharakter hatte und deshalb verboten war, hat sich im Laufe der Geschichte Israels offensichtlich stark erweitert. Um die Unterschiede verständlich zu machen, unterscheidet K. drei Entwicklungsstufen des Verwandtschaftsbegriffs. Ursprünglich rechnet man sie nur von der Mutter her (uteriner Verwandtschaftsbegriff) und bewertet anscheinend nur den Verkehr mit der eigenen Mutter, der eigenen Tochter, der Schwester oder Halbschwester mit gleicher Mutter als Inzest, während die Verbindung mit einer Halbschwester vom gleichen Vater anscheinend noch bis zur Zeit Davids als erlaubt angesehen wurde (vgl. den Vorschlag Thamars in 2 Sm 13,13b). Auf einer zweiten Stufe wird der väterlichen Abstammung die gleiche Bedeutung zugelegt wie der mütterlichen (germaner Verwandtschaftsbegriff) und deshalb etwa auch der Verkehr mit der Halbschwester gleichen Vaters als Frevel verboten, wie es in der Fluchtafel Dt 27 zum Ausdruck kommt. Dort ist zugleich auch schon die dritte Stufe des durch Heirat begründeten „juristischen Verwandtschaftsbegriffs" wenigstens in engen Grenzen erkennbar (Schwiegermutter, Stiefmutter werden nur genannt). Im HG nun ist diese dritte Stufe voll entwickelt, so daß etwa auch die angeheiratete Tante in den Kreis der verbotenen Personen gehört oder der Verkehr mit der Tochter oder Enkelin aus einer früheren Ehe der eigenen Frau ausdrücklich als Blutschande bezeichnet wird. So öffnet sich hier ein interessanter Einblick in die historische Tiefenschichtung des atl Rechts, die manche Differenzen erklärt und diese Bestimmungen des HG eindeutig einer relativ späten Zeit zuweist. In der Grundauffassung des Geschlechtsverkehrs zwischen Verwandten zeigt das HG einen radikalen Unterschied zum Alten Orient. Dort ist einmal der Kreis der verbotenen Verbindungen viel enger (Schwester, Stiefschwester, Enkelin, Tanten werden gar nicht erwähnt), und zudem wird Inzest weniger bestraft als Ehebruch, ja Verwandtschaft bedeutet vielfach einen Strafmilderungsgrund bei Ehebruch.

Ein besonderer Vorzug dieser klaren und aufschlußreichen Studie ist die reiche Einbeziehung der altorientalischen Rechtsverhältnisse und die vollständige Verwertung der einschlägigen Literatur. Es ist zu wünschen, daß der Verf. bald Gelegenheit findet, auch seine weiteren Studien zum HG der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

J. Haspecker S. J.

Fittkau, G., *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus* (Theophaneia, 9). gr. 8° (231 S.) Bonn 1953, Hanstein. DM 19.80.

Der Untertitel der Arbeit heißt: Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Kultmysteriums" in der Lehre Odo Casels. Damit ist zunächst die Spitze angegeben. Diesem Wort muß freilich alle Härte genommen werden, die nicht sachlich mit wissenschaftlicher Auseinandersetzung gegeben ist; denn der Verf. schließt sich dem schönen Wort G. Söhngens an (und der Rezensent kann dem nur beipflichten), daß „selbst der Theologe, welcher der Mysterienlehre ablehnend oder mit Vorbehalten gegenübersteht, . . . seine Entgegnung dennoch mit einem Dank an die Mysterientheologie beginnen und schließen wird". In der Tat: wer die Fruchtbarkeit des Caselschen Anstoßes (und als solcher kann und braucht er die Vollkommenheit des endgültigen Wurfes nicht zu haben) und der daran erwachsenen Diskussion für die Sakramententheologie nicht guten Herzens anerkennt, wäre von grober Voreingenommenheit nicht freizusprechen. Die Arbeit wurde 1944 in Breslau als Promotionsschrift eingereicht. Da die Umstände eine Überarbeitung des Manuskripts unmöglich machten, liegt sie in dieser Fassung vor. Für die Sache kaum ein Nachteil, da die Laacher Positionen bis dahin in allem Wesentlichen festgelegt waren. In der Form aber erwächst ihr daraus — so möchten wir wenigstens meinen — ein Vorteil: es ist Auseinandersetzung mit dem noch lebenden O. Casel! Damit war die Möglichkeit gegeben, in offenherziger Frische den Finger auf empfindliche Stellen zu legen, als da sind: mangelnde Unbefangenheit in der Auslegung von Texten, Schwerhörigkeit auch gegenüber sachlicher Kritik u. a. mehr. Das Bild des großen Benediktiners leidet darunter nicht. Solche Einseitigkeiten sind das gute Recht und die unvermeidliche Zubuße eines jeden, der wie er mit geradezu prophetischem Elan künden zu müssen glaubte; aber ebenso wenig besagt es etwas gegen die Vornehmheit, mit der der Verf. die Auseinandersetzung führt. Da der warme Atem einer von beiden Seiten mit lebendigem Einsatz geführten Diskussion hier noch einmal eingefangen ist, könnte die Arbeit in ihrem verspäteten Erscheinen sehr wohl die begrüßenswerte Wirkung haben, einigermaßen steril verfestigte Fronten erneut in Fluß zu bringen. — Der Titel besagt des weiteren: es geht in der Auseinandersetzung mit dem Caselschen Kultmysterium um den *Begriff* des Mysteriums. „Die *Theologie* des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus" lag für die Habilitation bereits im Manuskript vor, ist aber samt allen Unterlagen in den Nachkriegswirren verlorengegangen. Der Verlust dieser bestätigenden, füllenden Ergänzung ist bedauerlich, denn die Qualitäten des Erstlings versprechen viel. Beherrschung des Stoffes und der einschlägigen Literatur; gründliche philologische Erhellung der Texte als Grundlegung für Schlüsse, welche die Tragkraft der Beweisstücke nicht überziehen; abgewogenes, auch großen Namen gegenüber erstaunlich selbständiges Urteil; die Sprache so einfach und anschaulich, wie der schwierige Gegenstand es zuläßt, und der Gesamtaufbau von vorbildlicher Klarheit und Durchsichtigkeit.

Hier die große Übersicht: problemgeschichtliche und methodische Darlegungen zum Kultmysterium O. Casels (im 1. Teil, S. 12-55) stellen den Fragepunkt klar, resumieren im wesentlichen die Diskussion und geben so den Hintergrund für die Beschreibung des Mysterienbegriffes bei Joh. Chrysostomus ab (2. Teil, S. 56-86). Der umfängliche 3. Teil (S. 87-221) dient der verifizierenden Nachprüfung des gewonnenen Begriffes im strittigen Bereich der *sakramentalen* Mysterien.

Mag sein, daß nicht alle dem runden Urteil (23) zustimmen wollen, der Nachweis eines Denk*widerspruchs* in Casels „Kulteidos Mysterium" sei noch nicht erbracht worden (Repraesentation eines Heilsgeschehens „secundum substantiam" öffnet ja in der Tat ein weites Tor . . .). Aber eine Theorie, die sich als ein Stück positiver Theologie gibt und sich auf patristisch-theologische Tradition beruft, muß nicht nur taktisch zuerst auf diesem Feld angegriffen werden; so verständlich das Vorbringen von Denk*schwierigkeiten* auch ist, methodisch können sie nicht letzte Instanz sein, falls ein derartiges Theologumenon tatsächlich in Offenbarung und Überlieferung nachweisbar sein sollte. Wenn Casel einmal zugestehen zu können glaubte, es könne für seine These von der realen Existenz der Mysterien in der Antike, wie er sie für die entscheidende Kennzeichnung des Heilsgeschehens

in der Kirche mit Beschlag belegt, abgesehen werden, dann ist dieses Wort ein Erfolg der Kritik von der religionsgeschichtlichen Seite her. Der Verf. weist u. E. zu wenig darauf hin (18), wie verhängnisvoll dieses bedrängte Wort angesichts des Fehlens übernatürlicher Elementarbegriffe für die ganze Theorie ist (und vielleicht nicht von ungefähr: in einer Anmerkung [28, A. 1] über die Meßopfertheorien distanziert er sich auch recht wenig von dem, was man einen „Theologismus" nennen könnte; eine spätere Ausstellung wird darauf hinweisen, daß man das nicht ganz ungestraft tut!). Aber schließlich: die Zuständigkeit der Quellen wird dadurch nur erneut unterstrichen.

Wie nahe es liegt, die „ungebrochene Tradition" gerade bei Johannes Chrysostomus zu prüfen, ist ersichtlich: das Werk in sich (mit knapp 300 Stellen mit *μυστήριον* im Mittelpunkt) und die Vielzahl der von ihm abhängigen Autoren machen das ebenso erklärlich wie das Zugeständnis Casels (belegt 215, A. 4), mit seiner Auslegung des Chrysostomus stehe und falle seine Auslegung des Tridentinums.

Casel legt großes Gewicht auf das terminologische Argument. Aber auch unabhängig davon ist wegen der Versuchung, in den Begriff des Mysteriums hineinzunehmen, was den Wesensgehalt der einzelnen als Mysterien bezeichneten Dinge ausmacht — der Sakramente z. B. —, zu fragen: welcher formale Grund bewegt Chrysostomus zur Wahl dieses Terminus? Vornehmlich an Hand der Auslassungen des Kirchenlehrers über Kol 1, 24-29 und 1 Kor 2, 6-10 wird diese Frage beantwortet mit dem Ergebnis (83 ff.), daß Wort und Begriff des chrysostomischen Mysteriums entscheidend durch den Bezug der übernatürlichen Heilswirklichkeiten auf die Glaubenserkenntnis bestimmt sind: Verborgenheit, die nur durch den freien Gnadenratschluß Gottes offenbar gemacht werden kann; Verborgenheit, die grundgelegt ist in der seinshaften, von Gott gefügten Verbindung von natürlich erkennbarem Element und nur dem Glauben zugänglicher Heilswirklichkeit. Auf die Liebesmitteilung des offenbarenden Gottes wird die ethisch freie, personale Antwort des Glaubens als des dem Mysterium zugeordneten Erkennens damit sowohl ermöglicht wie auch gefordert (für die Sakramente ausführlich nachgewiesen 118-145. Mit diesem Bezug zur Glaubenserkenntnis die Erlösungswirklichkeit entscheidend auf Lehre reduziert sehen zu wollen, ist kurzschlüssig und allenfalls im Eifer des Gefechts entschuldbar; das in der Kontroverse etwas stark akzentuierte Prümmsche „Lehrmysterium" meint das selbstverständlich nicht!). — Vom Begriff her hat also Casel an Joh. Chrysostomus keine Stütze für sein „Kulteidos" Mysterium. Der Charakter einer Auseinandersetzung verlangt die Bewährung des gewonnenen Ergebnisses dort, wo Casel dieses Kulteidos klassisch verwirklicht glaubt: Im Raum der Sakramente (87-150). Das allgemeine Ergebnis betreffs der Wahl der Terminologie bestätigt sich auch bei diesen besonderen Anwendungsfällen.

Nun steht und fällt die These des Laachers damit natürlich nicht, denn die Sache kann auch unabhängig von der Terminologie in der christlichen Heilsökonomie verwirklicht sein. Den erschöpfenden Nachweis, daß Chrysostomus auch in dieser Hinsicht kein für Casels Kulteidos sprechender Zeuge ist, wollte der Verf. seiner zweiten Arbeit vorbehalten. In dieser Studie aber legt er wenigstens schon den Grund dazu (150—209), indem er die Anschauungen des Chrysostomus auf die Kernfrage der Gegenwart der Heilstat Christi hin prüft, und zwar an den für die Mysterientheologie klassischen Sakramenten der Taufe (151 ff.) und der Eucharistie (166 ff.). Da der Verf. einen unnötigen Vorgriff auf seine kommende Arbeit vermeiden wollte, fehlt diesen mehr negativen Ausführungen manchmal noch die letzte Rundung. Aber für die Taufe ist doch der Nachweis erbracht, daß die Art, wie der Kirchenlehrer sich über das paulinische *ὁμοίωμα* ausläßt, Casel vor eine kaum zu leistende Beweislast stellt. Ähnliches gilt für die Eucharistie; auch hier läßt die chrysostomische Auslegung von „Gedächtnis", vom Verhältnis Christi zum Priester in der sakramentalen Opferdarbringung, von der „Verkündigung" des Todes Christi keine Berufung auf dessen Zeugenschaft für das Kulteidos Mysterium zu. Auch wird hinreichend klar, daß er kein Zeuge für eine je neue Oblation Christi im Meßopfer ist. — Hier wäre allerdings eine Ausstellung zu machen: Gewiß sollen die Ausführungen (167 f.) über das eucharistische Opfer nach der katholischen Glaubenslehre nur Zusammenfassung sein.

Aber einmal sind sie in sich anfechtbar. Ein Satz wie: „Diese ‚höchst reale Abbildung' hat nach dem Willen des Herrn die volle Wirkkraft des Kreuzesopfers und ist d e s h a l b (Sperrung nicht vom Verf.) ein ‚wahres und eigentliches' Opfer" (168) dürfte die Fülle des Lehrsatzes vom sacrificium visibile schwerlich ausschöpfen (und den Ausweg einer visibilitas sacrificii scl. crucis gibt es nicht, denn das repräsentierte Kreuzesopfer als solches ist nicht sichtbar!). Und was mehr ist: Diese Ausführungen sind doppelt anfechtbar in einer Auseinandersetzung mit O. Casel, denn sie entziehen seiner Auffassung mehr Boden als von der Glaubenslehre her gefordert wird, und dagegen kann man sich von seiner Position aus mit Recht verwahren.

Mit besonderem Dank hervorgehoben zu werden verdient noch die geradezu mit Anteilnahme durchgeführte Ehrenrettung des großen Lehrers (122 ff.): Im Gefolge E. Bishops drohte es nachgerade zu einem Gemeinplatz der dogmen- und liturgiegeschichtlichen Forschung zu werden, daß sich bei Chrysostomus ein Umschwung und Abfall in der eucharistischen Frömmigkeit zeige; seine im Raum von Ehrfurcht und Scheu stehenden „Lieblingsattribute" gegenüber den eucharistischen Mysterien bewiesen das Verschwinden der urchristlichen Haltung von frohem Glauben, von Vertrauen und Liebe. — Freilich wird man die Tragweite dieser Rehabilitierung nicht überschätzen dürfen: Ob sie über die Person des Heiligen hinaus auch für seine vielen Nachfahren in Anspruch genommen werden kann, steht wohl auf einem anderen Blatt.

Mit diesen Bemerkungen ist die Fülle der ausgezeichneten Arbeit nur eben angedeutet. Hoffen wir, daß der augenblicklich im Amerika wirkende Verf. nur *vorläufig* nicht an die Wiederaufnahme seiner Studien denken kann, und hoffen wir, daß seine Arbeit ein Beitrag zu neuem Gespräch werde.

A. S t e n z e l S. J.

G a e c h t e r, P., *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien.* gr. 8° (260 S.) Innsbruck-Wien-München 1953, Tyrolia Verlag.

G. hat in diesem Buch dankenswerterweise eine Reihe von Beiträgen gesammelt, die er, abgesehen vom ersten über die literarische Geschichte von Lk 1—2, vorher schon in verschiedenen, auch ausländischen Zeitschriften herausgegeben hatte. Es war nicht die Absicht des Verf., eine Biographie Marias zu schreiben, „die sich mangels genügender Quellen als unmöglich erweist" (7). Er bringt aber an Hand der marianischen Schrifttexte sehr bedeutende exegetische Studien, die so ineinander greifen, daß sich doch ein einheitliches Marienbild ergibt. Allgemeine Beachtung dürften unter anderem besonders seine Ausführungen im zweiten Abschnitt finden, der den etwas bescheidenen Titel trägt: „Die Chronologie von Marias Verlobung bis zur Geburt Christi" (78—126). G. versucht darin nicht nur die reine zeitliche Abfolge zu bestimmen, sondern auch den Verlauf der Ereignisse selber auf Grund zeitgenössischer Quellen und psychologischer Einfühlung möglichst wirklichkeitsgetreu zu rekonstruieren. So wird mit Hilfe der Nachrichten über jüdische Ehegesetze die Situation Marias als Verlobte erhellt. Sie war zwar durch die Verlobung die rechtliche Gemahlin Josephs. Ein Vollzug der Ehe war aber in dem Jahr vor der Heimführung in das Haus des Bräutigams, in dem sie noch im Haus ihrer Eltern wohnte, wegen der strengen Sitte — namentlich in Galiläa — praktisch ausgeschlossen. Von hier aus sucht G. das Wort Marias zu verstehen: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?" G. glaubt, daß Maria mit der Botschaft des Engels: „Du sollst empfangen . . ." aufgefordert war, ihre Zustimmung zu einer *unmittelbar* zu verwirklichenden messianischen Mutterschaft zu geben. Ihr Einwand würde dann aus einem Gewissensbedenken kommen, das ihr verbot, jetzt unmittelbar — vor der Heimführung — die nach ihrer Meinung notwendige Voraussetzung zur Verwirklichung der Mutterschaft zu setzen, und nicht etwa aus einem Gelübde oder Versprechen der Jungfräulichkeit. Wir glauben indes nicht, daß es G. gelungen ist, die angenommene Unmittelbarkeit in der Botschaft des Engels nachzuweisen. So wie die

Worte liegen und die Situation Marias war, mußte sie natürlicherweise die ihr verheißene Mutterschaft als Frucht des bald — nach G.s Berechnung waren es nur noch wenige Monate — zur Vollendung kommenden Verhältnisses zu Joseph betrachten. Wenn sie trotzdem noch die Einwendung macht, glauben wir ihr Gewissensbedenken nur durch Einschaltung des Versprechens der Jungfräulichkeit erklären zu können. Sehr lehrreich und ansprechend sind G.s Ausführungen zum Besuch Marias bei Elisabeth, über die Motive dieses Besuches, über die Verwandtschaft Marias mit Elisabeth, über die Dauer ihres Aufenthaltes im Hause der Verwandten, über den Grund ihrer Rückkehr. Die Reise zum Census nach Bethlehem, die kurz nach ihrer Rückkehr nach Nazareth und ihrer Heimführung in das Haus Josephs erfolgte, erscheint zugleich als willkommene, von der Vorsehung geschickte Gelegenheit, Maria den Verdächtigungen des Dorfklatsches zu entziehen. Allerdings ist bei dieser an sich sehr glaubwürdigen Auffassung in Kauf zu nehmen, daß die Hl. Familie einige Monate vor der Niederkunft Marias in Bethlehem eintrifft und sich dort niederläßt, womit die Tatsache der Krippe nicht ganz leicht zu vereinbaren ist. Im Abschnitt über das Magnifikat (127—154) notieren wir vor allem das Bestreben des Verf., die ταπείνωσις (das Elend, die Erniedrigung) der Magd des Herrn aus ihren persönlichen Erfahrungen in Nazareth anschaulich und verständlich zu machen.

In theologisch-mariologischer Hinsicht bedeutungsvoll sind vor allem die beiden letzten Beiträge, die sich mit Jo 2,1—11 (Kana) und 19,25—27 (Kreuzesworte) befassen (155—226). G. weist überzeugend nach, daß Jo 19,25—27 als Erfüllung messianischer Prophetie gedacht ist und daß dafür einzig das Protoevangelium (Gen 3,15) in Frage kommt. Die Anrede Christi an seine Mutter (Jo 19,26 und auch 2,4) ist konsequentermaßen letztlich als Anspielung auf das „Weib" des Urevangeliums zu verstehen. Maria hat nach dem Kreuzeswort Christi eine ganz universale Stellung in der Gemeinschaft der Gläubigen als geistige Mutter, die sich auswirkt in der Zuleitung der Erlösungsgnade kraft ihrer Fürbitte. Diese fürbittende Macht erschien schon im Kana-Wunder. Dieses Wunder hat Christus gewirkt als Zeichen, auch in Bezug auf die Stellung Marias in der Vermittlung der Heilsgnade. Nicht ganz einsichtig ist uns die Erklärung G.s zum Wort des Herrn von seiner „Stunde" (Jo 2, 4b). G. deutet die „Stunde" auf die Zeit des Heilstodes und der Verherrlichung Christi. Maria wird auf eine Zeit verwiesen, in der die augenblicklich, d. h. in der öffentlichen Tätigkeit des Herrn, herrschende Trennung aufgehoben sein wird. Wir fragen dazu: War unter dem Kreuz die Trennung in der natürlich-irdischen Sphäre nicht gerade auf den Höhepunkt gekommen? G. denkt offenbar an die geistige, „messianische" Gemeinschaft. Diese vollendete sich zwar auf Golgotha, aber sie hatte schon vorher begonnen. In dem Maße, in dem Maria ihren Sohn an den Heilswillen Gottes hingab, in demselben Maße wuchs sie hinein in ihre geistige Gemeinschaft mit ihrem Sohn und in ihre messianische Mitwirkung.

Im ersten Abschnitt (9—77) äußert G. seine Ansicht zum literarischen Problem von Lk 1—2. Wegen der durchweg semitischen Natur der Gesamtstruktur, des Kulturbildes, der Rhythmik der Redestücke kann Lukas wesentliche Teile dieser ersten Kapitel nicht aus Eigenem geschaffen oder umgestaltet haben. Sie gehen zurück auf judenchristliche Verfasser von priesterlicher Herkunft, von denen einer die Kindheitsgeschichte des Täufers, ein anderer die Jesu verfaßte, ein dritter beide zu einem einheitlichen Bericht verwob. Ein hellenistischer Judenchrist übersetzte den ursprünglich hebräisch verfaßten Bericht ins Griechische; und diese Übersetzung ist die Quelle des Lukas.

Es kann nicht ausbleiben, daß in einer Untersuchung von so lückenhafter Quellenlage und Berichterstattung vieles hypothetisch bleiben muß; in diesem Sinne wird es auch ausdrücklich vom Verf. gewertet. Wir sind dem Verf. jedenfalls dankbar für diese sehr aufschlußreiche und auf solider Forschung beruhende Arbeit.

K. Wennemer S. J.

Alberti Magni O. P. *Postilla super Isaiam*, Primum edidit F. Siepmann. — *Postillae super Jeremiam et Postillae super Ezechielem Fragmenta* edidit H. Ostlender (Alberti M. opera omnia, tom. XIX). 4° (XXX u. 683 S.) Münster 1953, Aschendorff. DM 133.50; geb. DM 152.50.

Der als zweiter gedruckte 19. Bd. der neuen Albertausgabe bringt neben den beiden Fragmenten der Postille zu Jeremias und Ezechiel vor allem die vollständige erstmalige Edition der Isaiaspostille, die von G. Meersseman und Fr. Pelster entdeckt wurde. Schon die Geschichte der Auffindung ist interessant. Meersseman machte auf der Albertus-Magnus-Woche in Rom 1932 darauf aufmerksam, daß im 19. Jahrhundert eine Handschrift der Postille im Besitz von Sir Philipps in Middlehill gewesen sei, die M. Weiß gekannt habe und die nun in der Preuß. Staatsbibl. sein müsse. Dadurch angeregt, hat Pelster, wie er in Schol 7 (1932) näher mitteilte, seine Notizen durchgesehen und dabei festgestellt, daß in Cod. 500 (saec. 13/14) der Universitätsbibl. von Leipzig aus dem früheren dortigen Dominikanerkonvent ein Albert zugeschriebener Isaiaskommentar sei. Fotografien belegten, daß das Explicit tatsächlich Alberts Namen bringt: Expliciunt postille domini Alberti super Ysayam prophetam (fol. 217^{vb}). Die von Meersseman in Berlin vermutete Hs ist Cod. lat. fol. 809, geschrieben 1452. Hier ist auch im Anfangsincipit der Postille Alberts Name angegeben, und zwar von der gleichen Hand, in der die Postille geschrieben ist. Die Hs stammt aus St. Barbara in Köln, wohin sie als Geschenk des Pfarrers von St. Kolumba in Köln kam. Später war sie im Besitz des bekannten Exegeten Van Eß († 1857). Die Echtheit der Bezeugung wird dadurch weiter bestätigt, daß sich in der Hs tatsächlich jene Stellen finden, die Petrus de Prussia 1486 oder 1487 in seiner Vita Alberti aus dem von ihm noch eingesehenen Kommentar mitteilt. Sie sind in der Neuausgabe eingehend abgedruckt und voll überzeugend (VII—VIII). Es ist also die Sicherheit gegeben, daß es sich um die u. a. im Stamser Katalog und in der Vita von Heinrich von Herford auf Grund älterer Kataloge als Alberts Werk bezeichnete Postilla zu Isaias handelt.

Die *inneren Kriterien* hat Meersseman in seinem wertvollen Aufsatz über die Postille in DivThom(Pi) 1933, 224—239 bereits untersucht. Viele Kenntnis der Naturwissenschaft, des Aristoteles und Plato zeigt sich. Die Lehre über den Eid z. B. stimmt mit Alberts Darlegung in 3 Sent. dist. 39 überein, ebenso die Ausführung über die Härte des Leidens Christi in 3 Sent. dist. 14. 1952 hat B. M. van Hulse O. P. in Bijdr 5 das gleiche für die Lehre vom Hl. Geist festgestellt. Es ist eigentlich schade, daß der Herausgeber in seiner wohl allzu kurzen Einleitung diesen Ähnlichkeiten nicht weiter nachgegangen ist, sondern nur darauf hinweist, daß die von ihm im Apparat angegebenen Parallelen dies Suchen und Feststellen erleichtern würden. Man hätte durch eine nähere Ausführung ein lebendigeres Bild von Albert selber und seiner Lehre in der Postille gewonnen, was auch zu einer Einführung gehört, die das Studium interessanter und tiefer macht. Mit Dank aber nimmt man zur Kenntnis, daß die Zitate aus der Bibel, den Vätern oder Aristoteles sich teilweise von denen in den anderen Schriften Alberts unterscheiden. Das ist ja auch sonst bei Albert der Fall, da er z. B. verschiedene Übersetzungen benutzte. Jüngst hat das für Ps.-Dionysius sehr gut noch H. F. Dondaine in seinem ausgezeichneten Werk Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle (vgl. Schol 29 [1954] 151 f.) gezeigt. S. sucht daraus einen Anhalt für die Datierung zu finden. Er kann feststellen, daß Albert die Übersetzung Roberts von Lincoln der aristotelischen Ethik benutzte. Er schreibt etwa „eruditus", wo die ältere Translatio „doctus" hat (XIX). Damit ist festgestellt, daß die Postille nach 1245 entstanden sein muß. Wie in anderen seiner Werke um 1250 gebraucht Albert die Translatio media der Metaphysik. Die Vergleiche mit W. von Moerbekes Übertragung der Politik führen zu keinem weiteren Ergebnis. Leider konnte S. auch keine sicheren Anhaltspunkte über die relative Zeit innerhalb der Reihe der Schriften Alberts feststellen. Hier muß die genauere Einzelforschung der Lehren einsetzen und vielleicht zu einem Ergebnis führen. S. hat uns dafür die Grundlage geboten.

Von früheren Kommentaren hat Albert Haymo und Hugo von St. Cher, vor allem aber die Kommentare des Hieronymus benutzt. S. bringt dafür sogar den Ausdruck: excerpsit saepissime (IX). Sehr interessant ist es, daß eine Reihe von Abweichungen vom sixto-klementinischen Vulgatatext in der Vulgataüberlieferung, wie sie sich in Cod. 235 II in der Erzbischöfl. Diözesanbibl. in Köln findet, von S. festzustellen waren. Die meisten dieser Abweichungen sind jedoch aus dem Kommentar des Hieronymus genommen, aus dem Albert sich, Hieronymus folgend, auch verschiedener Formen derselben Stellen bedienen kann. Ein eingehendes Verzeichnis belegt das. Für Hieronymus ergibt sich aus diesem Vergleich, daß hier wie auch in dem Septuagintatext der Urtext des Hieronymus anders gewesen sein muß als in der Hieronymusausgabe von Veltarsi (Migne).

Aus dem *Inhalt* des Kommentars sei hier, um seine Art zu kennzeichnen, als Beispiel der Erklärung des Zeichens der Jungfrau-Mutter (105 ff.) herausgehoben. Das Wort Ecce virgo concipiet enthält nach Albert zwei Teile: Die Beschreibung der Größe des Zeichens wie seine Notwendigkeit. Die Größe zeigt sich in der *Geburt,* im Namen und in der Eigenart. Über die Geburt spricht der Prophet ein Fünffaches aus: demonstrabilitatem, decorem, conceptum, partum et natum. Die „demonstratio", das „Ecce", geschieht aus vier Gründen: der Bewunderung, der Neuheit, der Seltenheit und der Bezeugung willen, wie übrigens in jedem Hinweis. Für alle diese Teile werden Schrifttexte angeführt. So etwa für die Bewunderung Is 9, 6 Vocabitur admirabilis oder Gen 32, 29 Cur quaeris nomen meum und Ps 8, 2 Quam admirabile nomen tuum. Über die Neuheit wird auf Jer 31, 22 hingewiesen: Novum faciet Dominus und gezeigt, daß die Geburt aus der Jungfrau omni novo novius est. Die Seltenheit des Geschehens (raritas) wird aus Is 66, 8 belegt: Quis audivit unquam tale; die Bezeugung, die testificatio oder, wie sie später genannt wird (107, 93), die evidens veritas beweist u. a. Luc 2, 10 Annuntio vobis gaudium magnum oder Mt 2, 2 mit dem Stern aus dem Morgenland. In ähnlicher Weise werden die übrigen Unterteile der Bedeutung des Zeichens für die Geburt beschrieben: der „decor" im Wort „Virgo", die unter Berufung auf Hieronymus, Cyprian und Ps.-Dionysius ein Sechsfaches enthält: pudor integritatis, flos virtutis, puritas sanctitatis — die „Conceptio" im „concipiet" mit dreifacher wunderbarer Mitwirkung des Engels externe, des Geistes interne und der Kraft des Allerhöchsten superius, was alles wiederum mit zahlreichen Texten aus der Schrift belegt wird. Das Große der Geburt im „et pariet" zeigt sich in dreifachem Element: sine pudoris violatione, sine doloris molestatione, sine pravitatis pondere. Der Geborene, bezeichnet im Wort „Filium" der Weissagung, ist deshalb so wunderbar, weil er ist patri in imagine simillimus, matri ferens eximium gaudium. Zeigte sich so die Größe des Zeichens bei dieser fünffachen Unterteilung der Geburt in jedem Teil bis ins einzelnste, so tut sie es gleichfalls im *Namen Emmanuel,* worin wieder ein Vierfaches berührt wird: nominis perpetuitas, nominis notificatio, nominis res und significatio. Erneut werden alle vier Teile mit Schrifttexten amplifiziert. So die ewige Dauer des Namens im: et vocabitur, hoc est in omne futurum vocabitur et invocabitur; vocabitur ore, invocabitur devotione (111, 88). Endlich zeigt sich die Größe auch in der äußeren *Eigenart des Zeichens:* butyrum et mel comedet. Hier wird bei der Erklärung des Honigs Avicenna und Isaac, Liber dietarum, bezeichnenderweise von Albert beigezogen. Er will damit beweisen, daß in dem Wort aller Reichtum des Himmels und der Erde bezeichnet wird. Damit wird zugleich der innere Sinn dieses Teiles der Offenbarung sichtbar: Puer iste efficax signum est, quia statim in suis, quos defendit, ‚butyrum et mel comedet', hoc est abundantia rerum omnium perfruetur (112, 23). Daher weiß der Emmanuel zwischen Gut und Bös zu unterscheiden und führt durch seine Gabe auch die Seinen zu dieser Erkenntnis. Die folgenden Worte zeigen Albert dann das Tiefste: Quia antequam sciat puer. Lange bevor er zu unterscheiden weiß, ist er der Emmanuel. Daher ist er auch, bevor er geboren wird, schon „in fide devotorum". Das genüge, um die Art und die Gedankenwelt des Kommentars zu zeigen. Gewiß steht also die Postille in der Vergangenheit, besonders in Hieronymus, und doch trägt sie die Eigenart ihrer Zeit und ihres Verfassers, religiös wie wissenschaftlich.

Hat sie auch uns noch etwas zu geben? Viele Schriftstellen sind bloße, oft weithergeholte und im Text wenig oder nicht begründete Anwendungen. Dennoch bleibt der Reichtum der Gedankenwelt und das Auseinanderfalten eine Tat, die auch uns Nachgeborene tiefer in den religiösen Sinn der heiligen Texte einzuführen vermag. Es werden so aus der Erstausgabe dieser Postille auch mancherlei wissenschaftliche Anregungen für die Kommentierung ausgehen.

Den Schluß des wertvollen Bandes bildet die Neuedition der beiden Fragmente aus der Postille in Jeremias und Ezechiel durch die erfahrene Hand Ostlenders. Beide Fragmente sind auch erst seit kurzem entdeckt und von Meersseman bzw. P. Heusgen und H. Ostlender ediert worden. Das weitere Suchen in den Bibliotheken und anonymen Kommentaren hat leider kein neues Ergebnis gebracht. So kann das Fragment aus Jeremias nur nach Cod. 103/129 (saec. 15) der Seminarbibl. zu Brügge und der Ezechielkommentar aus Cod. 235 I (saec. 14 in.) der Erzbischöfl. Diözesanbibl. in Köln herausgegeben werden. Hier konnte die Autorschaft nicht durch Zitate aus Petrus de Prussia bestätigt werden, da die betreffenden Texte nicht zu den Fragmenten gehören. Jedoch ist die Sprach- und Interpretationsart ganz die Alberts. Im Apparat sind besonders auch die nun zugänglichen Parallelstellen aus dem Isaiaskommentar beigesetzt. Auch sie weisen die Gleichheit der Ideen nach.

Ein ganz eingehendes Verzeichnis der zitierten Schriftstellen zeigt die ungeheure Bibelkenntnis Alberts. Die bloße Zahlenzitation (ohne Schrifttext) nimmt mit je drei Kolumnen in ausgedruckten Zeilen 26 Seiten (641-666) ein, wobei das VT naturgemäß wegen seiner Größe das NT noch überwiegt (641-661 bzw. 662-666). Es schließt sich an ein Verzeichnis der von Albert zitierten Autoren (669-673) — ich zählte 78! — und der von den Herausgebern sonst festgestellten Schriftsteller (673-677). Die Ausgabe beschließt ein reichhaltiges Sach- und Wortverzeichnis (678-683) — also ein Werk für Jahrhunderte von bleibendem Wert: aere perennius! Gewiß ist der Preis hoch — aber nicht zu hoch bei dieser ebenso erstklassigen Ausstattung wie Drucklegung. Man kann nur dringend empfehlen, den Kauf nicht zu lange hinauszuschieben, weil dann die Summe für mehrere Bände zu groß wird. Ohne dieses Werk wird bald keine große Bibliothek in der theologischen und philosophischen Geistesgeschichte arbeiten können.

H. Weisweiler S. J.

Arbeiten zur frühen Geschichte der Dominikaner und Franziskaner in England:

Hinnebusch, W. A., O. P., *The Early English Friars Preachers* (Diss. Hist., 14). gr. 8°, Roma 1951, Istituto Storico Domenicano.

Moorman, J. R. H., *The Grey Friars in Cambridge 1225-1538*. gr. 8° (VIII und 277 S.) Cambridge 1952, University Press.

1. Im 13. und 14. Jahrhundert spielen Franziskaner und Dominikaner eine beinahe entscheidende Rolle in der scholastischen Theologie und Philosophie. Und auch in den verschiedensten Zweigen der Seelsorge begegnet man immer wieder ihrem segensreichen Wirken. Eine umfassende Würdigung all dieser Tätigkeiten ist aber ohne genaue Kenntnis der treibenden Kräfte und auch der äußeren Lebensumstände nur schwer möglich. Ein Buch wie die hier zu besprechende Geschichte der englischen Dominikaner im 13. Jahrhundert von Hinnebusch ist daher für die Geschichte der Theologie, Philosophie und der Seelsorge von großem Interesse. Hatten doch die Dominikaner als einflußreiche Lehrer in Oxford und Cambridge und in den größeren Hausstudien und auch als Prediger eine sehr erfolgreiche Tätigkeit.

H. gibt auf Grund archivalischer und gedruckter Quellen in den ersten Kapiteln die äußere Geschichte der Gründung und ersten Entwicklung der zahlreichen Konvente. Es sind, abgesehen von den Häusern der Vikariate Irland und Schottland, bis 1300 über 50 Konvente. Könige, Bischöfe, Städte, Hochadel, reiches

Bürgertum wetteiferten miteinander als Gründer und Wohltäter. Aber den Hauptanteil, zumal was den Unterhalt angeht, hatte doch die christliche Wohltätigkeit des Volkes. Ein Gegenstück zu dem wertvollen Buch von A. R. Martin, Franciscan Architecture in England, 1936, ist das Kapitel über die ältere Dominikanerarchitektur in England. Das dem Buch von A. G. Little, Franciscan History and Legend in English Mediaeval Art, entsprechende Kapitel über Malerei und Skulptur konnte wohl aus Mangel an Vorarbeiten noch nicht geschrieben werden. Von all den Häusern und Kirchen sind fast nur Ruinen oder spärliche Reste geblieben. Die folgenden Kapitel bieten über das alltägliche und das geistige und geistliche Leben in den Häusern reichen Aufschluß. Im Gegensatz zu den Mönchsorden war für Priester und Studenten alles auf das apostolische Ziel der Predigt und des vorbereitenden Studiums hingerichtet; die Verpflichtung zur Handarbeit fehlte. In der Liturgie war die Komplet mit dem Salve Regina und der Prozession die mit größter Feierlichkeit gesungene Tagzeit, bei der niemand fehlen durfte. Nach H. lag der Grund für die hohe Bewertung gerade dieser Hore darin, daß so dem tagsüber beschäftigten Stadtvolk Gelegenheit geboten wurde, am kirchlichen Gottesdienst teilzunehmen. Zur Matutin und Laudes erhob man sich um Mitternacht oder bald nachher; diese Unterbrechung des Schlafes war eine harte Buße. Das geistliche Leben und Streben des Dominikaners faßt H. in die Worte: ‚Contemplare et contemplata aliis tradere.' Gebet, Gelübde, Liturgie, Regelbeobachtung, Predigt und Studium finden ihr Ziel in der Liebe zu Gott und in der geistlichen Förderung des Nächsten. Da sich gerade in der Auffassung der religiösen Armut die Verschiedenheit der Orden offenbart, kennzeichnet H. die Eigenart der dominikanischen Armut im Gegensatz zur franziskanischen dadurch, daß die Dominikaner des 13. Jahrhunderts Häuser und zu ihnen gehörige Grundstücke zu eigen besaßen. Andere Grundstücke durften sie allerdings nicht dauernd behalten und auch keine Renten erwerben. Der interessante Streit zwischen Pecham und Kilwardby und später zwischen Wilhelm de la Mare und Thomas von Sutton ist kurz beschrieben. Auch die Dominikaner führten ein sehr einfaches, ja hartes Leben und waren großenteils auf Almosen angewiesen. Anläßlich der Erlaubtheit des Übertritts in einen strengeren Orden wurde die Frage, welcher Orden der strengere sei, jener des hl. Franz oder jener des hl. Dominikus, mehrfach erörtert.

Die letzten Kapitel sind der Predigttätigkeit, dem lehrenden und schriftstellerischen Wirken sowie dem Anteil am kirchlichen und öffentlichen Leben Englands gewidmet. Sie sind auch für nicht englische Leser von besonderem Interesse. Die Predigt, und zwar vor allem die Darlegung der Glaubenslehre für Volk und Klerus, war die vorzüglichste Tätigkeit des Ordens; daher die Betonung einer gründlichen wissenschaftlichen und aszetischen Vorbereitung und des Studiums auch in späteren Jahren. Eine auf einem Provinzialkapitel gehaltene Ansprache zeigt, welche Anforderung der Orden an seine Prediger stellte. Es gab zwei Klassen: die praedicatores generales — Thomas erhielt diesen Titel auf einem Kapitel in Neapel —; sie durften in der ganzen Provinz predigen, und die praedicatores ordinarii; ihr Wirkungskreis beschränkte sich auf den Bereich des Priorates. Erhaltene Predigten, Bibelkonkordanzen, Exempelbücher zeigen, welche Hilfsmittel gebraucht wurden. Wie großes Ansehen die englischen Dominikaner als Prediger und Beichtväter hatten, beweist der große Zulauf des Volkes und die Hochschätzung, deren sie sich bei den meisten Bischöfen erfreuten; der Tätigkeit, die Dominikaner als unmittelbare Helfer der Bischöfe ausübten, gehört ein eigenes Kapitel. Natürlich ergaben sich auch Mißhelligkeiten mit Pfarrklerus und anderen Mönchen, die sich benachteiligt fühlten.

Ein Ruhmesblatt für die englische Provinz ist die Tätigkeit, die ihre Söhne in Oxford, Cambridge und anderen größeren Konventen als Lehrer der Theologie und Schriftsteller ausübten. H. schildert eingehend das langsame Eindringen des aristotelisch gerichteten Thomismus in die ursprünglich mehr augustinisch gerichtete englische Dominikanerschule. Von einem Sieg des Thomismus in Oxford überhaupt kann keine Rede sein. Das verhinderte schon die blühende Franziskanerschule. H. beschreibt die Schwierigkeiten, die unter Kilwardby und Pecham entstanden. Er berücksichtigt vielleicht zu wenig die bedeutenden dogmatischen Bedenken, die

Pechams Verhalten mehr bestimmten als Ordensrivalitäten. Wie manche vor ihm übersieht H. den fundamentalen Unterschied zwischen Einheit der Lebensform und Einzigkeit der Form im Menschen und sagt deshalb, die Mehrheit der Formen sei nicht augustinisch. Richtig ist nur, daß die Lehre von der Mehrheit der *Lebens*formen, die aber auch in der älteren Schule durchaus nicht allgemein war, sich nicht auf Augustin berufen kann, eher auf Avencebrol. Übrigens war dies nur einer der Differenzpunkte. Die englischen Dominikanerschriftsteller werden auf Grund der neueren Forschungen eingehend gewürdigt, besonders Fishacre, Simon von Henton, Kilwardby und vor allem Thomas von Sutton. Zu der ausführlichen Polemik gegen die Zuteilung des Correctorium „Quare" an Thomas Sutton anstatt an Richard Knapwell mögen hier zwei Bemerkungen genügen: 1. Knapwell kommt wegen der klaren „Lehrverschiedenheit" (zumal in der Frage des Verbleibens der dimensiones interminatae) zwischen seinen echten Schriften und „Quare" überhaupt nicht in Betracht (vgl. Mélanges A. Pelzer 443-446). Dies hat H. übersehen. Kommt aber dann nicht von vornherein Sutton in Frage? 2. Bei historischen Beweisen erlangt man in den einzelnen Beweismomenten selten absolute Gewißheit. Ein Dialektiker wird fast immer entgegenstehende Momente finden. Trotzdem kann die Summe der Indizien eine historische Gewißheit ergeben.

Die letzten Kapitel behandeln die Tätigkeit des Ordens im öffentlichen Leben und im Dienst Heinrichs III. und Edwards I. Hier treten besonders die Namen des Iohannes von Darlington und des auch als Theologe und Provinzprior bekannten Wilhelm von Hothum hervor; dieser ist allerdings nicht identisch mit dem Artisten Guilelmus Hedunensis. Man wird mit dem Verf. bedauern, daß für manche Personen und Tätigkeiten die Quellen so spärlich fließen. Gleichwohl ist das Buch ein Ehrendenkmal für das apostolische Arbeiten und Mühen des Ordens in England und zugleich eine reiche Quelle für die Geschichte der Theologie und der kirchlichen Kultur. Hervorgehoben sei noch die vorzügliche Bibliographie, die besonders für den kontinentalen Leser wertvoll ist. Sehr zu wünschen wäre eine Fortsetzung für die Zeit bis zur Unterdrückung durch Heinrich VIII.

2. Das für die Geschichte des *Franziskanerordens*, der mittelalterlichen Universität Cambridge und der Theologie gleich wertvolle Buch von *Moorman* ist in mancher Hinsicht ein Gegenstück zu dem Werk von Hinnebusch. Was der unvergeßliche Little für Oxford in seinen The Grey Friars in Oxford und all den anderen Publikationen für die erste Universität Englands geleistet hat, geschieht hier für Cambridge. Es stand zwar im 13. und 14. Jahrhundert hinter Oxford zurück, aber immerhin zog es aus aller Welt Studenten und Lehrer an sich. Und auch hier haben Franziskaner und Dominikaner hervorragenden Anteil an dieser Blüte. Das Werk von M. beruht auf umfassender Kenntnis der Archivalien, zumal der Episkopalregister, und der einschlägigen Spezialliteratur. Auch völlig neue Einsichten werden geboten, so der Bericht über den Streit der Mendikanten mit der Universität 1303-1306 nach einer Durham-Hs und der Bericht über Einnahmen des Hauses aus einer Hs des Caius College in Cambridge. Die Franziskaner kamen sehr wahrscheinlich schon 1225, ein Jahr nach der Landung in Dover, nach Cambridge, dessen Universität in den ersten Anfängen war. Fast 40 Jahre lebten sie in äußerster Armut in der ehemaligen Judensynagoge. Erst 1267 gelang es, mit Hilfe der Bürgerschaft ein größeres Haus zu errichten, von dem nur einige Steinblöcke geblieben sind. Aber schon früher nahmen Lektoren ihre Tätigkeit auf, die sich im Rahmen der Universität bis zur Aufhebung des Klosters durch Heinrich VIII. vollzog. Bedeutende Lehrer, wie Thomas Bungay, Roger Marston, Richard Conington und die erst in neuerer Zeit bekannt gewordenen Heinrich von Costesey und Johannes von Walsham, zierten die Schule des Ordens. M. hat die Namen der Kustoden — Cambridge war von altersher eine der drei Kustodien der englischen Provinz —, der Guardiane, Vikare und Lektoren gesammelt. Im Anhang wird ein Verzeichnis aller noch bekannten Insassen des Konvents gegeben, das wegen der noch erreichbaren Daten und Literaturangaben von großem Wert ist. Auch in Cambridge gab es wie anderswo ob der Privilegien der Mendikanten mancherlei Reibungen mit Universität und Weltklerus, die jedoch, abgesehen von den Streitigkeiten in den Jahren 1303-1306 über Vorrechte betreffs der

Universitätspredigten und Ausnahmen von den Beschlüssen der Congregatio und später wegen der Beichtprivilegien und des Begräbnisrechtes, im allgemeinen ruhig verliefen. Andere Kapitel über die ökonomischen Verhältnisse, Größe und Herkunft der zum Unterhalt nötigen Einkünfte, über Seelsorge und Verkehr mit dem Volke erlauben eine gewisse Einsicht in die äußere Lage und die apostolische Tätigkeit. Leider fließen die Quellen für das innere Leben, die caritative Tätigkeit, die Seelsorge bei der Universitätsjugend äußerst spärlich. Vielleicht läßt sich nach einer Durchforschung der Predigt-, Exempla- und populären Literatur noch manches nachtragen. Wir dürfen uns freuen, eine so treffliche Hilfe für die Geschichte der englischen Franziskaner und ihrer Lehrtätigkeit erhalten zu haben.

Es sei die eine oder andere Bemerkung angefügt. Wenn reichlich hundert Jahre nach der Verordnung des Generalkapitels von 1260 noch in einer Hs des Caius College ein so genaues Verzeichnis der Einnahmen durch Almosen und Legate sich findet, so scheint mir dies ein Zeichen für die Beobachtung des Dekrets. Natürlich waren solche auf Pergamentstreifen geschriebene Angaben mehr als anderes der Zerstörung ausgesetzt. Daher das Fehlen anderer Zeugnisse. In betreff der Gaben und Legate für einzelne Brüder ist zu beachten, daß ihnen nur der einstweilige Gebrauch gestattet wurde; Eigentümer wurden sie kraft des Gelübdes niemals. Der beständige Aufenthaltswechsel der jüngeren Mitglieder erklärt sich einfach. Bis in die neueste Zeit waren im Orden wegen der Schwierigkeit des Unterhalts einer großen Zahl von Studierenden die Studien auf mehrere Konvente verteilt. Ein Studienaufenthalt des Duns Scotus ist möglich, aber durch nichts bewiesen (173), ebensowenig eine Lehrtätigkeit des Roger Marston in Paris. Wichtige Ergänzungen zu den Hss der Magistri hat V. Doucet aus den reichen Verzeichnissen von Quaracchi gebracht (Besprechung im ArchFrancHist 46 [1953] 105-109); für Costeshey ist Miss Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952, zu vergleichen, für Conington Greg 18 (1937) 294-309. Einige Ergänzungen finden sich in meinem Aufsatz: Die Quästionen des Johannes von Walsham O.F.M., Ein Beitrag zur Erforschung der Franziskanerschule in Cambridge (FranzStud 34 [1952] 129-146). Fr. Pelster S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Philosophische Rundschau. Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik. Hrsg. v. *H. G. Gadamer* und *H. Kuhn*. Tübingen, Mohr. Jahrgang DM 24.—; Einzelheft DM 7.20. — Während sich der „Philosophische Literaturanzeiger", wie noch im letzten Heft (6. Bd., H. 5, 236 Anm.) betont wurde, hauptsächlich auf sachliche Berichterstattung beschränken will, soll die neue Zeitschrift vorzüglich einer echten philosophischen Kritik dienen. Im Gegensatz zu allem Relativismus, der nur ein „Verstehen" der einander widersprechenden Meinungen aus der Geisteshaltung der einzelnen Denker für möglich hält, sind die Herausgeber überzeugt, daß „gültige Maßstäbe" und ein „gemeinsamer Boden für verantwortliche Kritik" erreichbar sind. In der Tat, wenn nicht trotz aller Schwierigkeiten dieses Vertrauen festgehalten wird, sinkt alles Philosophieren zu einem unverbindlichen Gerede herab. Anderseits wird man natürlich damit rechnen müssen, daß längst nicht jede Kritik den gemeinsamen Boden wirklich findet; aber auch so kann eine ernste Kritik auf wichtige neue Gesichtspunkte hinweisen und dadurch zu weiterem Nachdenken anregen. Die kritischen Referate des uns vorliegenden 1. Heftes leisten dies in hervorragendem Maße. *H. Wagner* sucht in seinen etwas eigenwilligen Betrachtungen zu Husserls Nachlaß (1-22) den Husserlschen Idealismus als Begründung des Realismus zu deuten. Äußerst anregend ist der Beitrag von *E. Voegelin* über die Philosophie der Politik in Oxford (23-48): Die bisher herrschende Staatslehre, die den säkularisierten demokratischen Nationalstaat als „den" Staat ansah, ist durch die Zeitereignisse fragwürdig geworden; eine echt philosophische Neubesinnung, ausgehend von einer kritischen Anthropologie, täte not. Die englischen und amerikanischen Staatsphilosophen der Oxforder Schule kommen aber von den überlieferten liberalen Idealen, in denen theologische Lehren der Puritaner säkularisiert weiterleben, nicht los; eine Ausnahme macht nur G.R.G. Mure. Der folgende Beitrag des Heideggerschülers *W. Bröcker* über „Heidegger und die Logik" (48-56) zeigt, daß die Abneigung Heideggers gegen die Logik auf dem Mißverständnis beruht, die Logik sei Wissenschaft nur vom rein theoretischen Denken des „Vorhandenen". Den Abschluß des Heftes bildet eine ausführliche Besprechung von H. Karpps „Probleme altchristlicher Anthropologie" (56-64). — Wenn es den Herausgebern gelingt, die Zeitschrift auf der Höhe dieses ersten Heftes zu halten, wird sie ein hervorragendes Hilfsmittel für die philosophische Arbeit werden. de Vries

Miano, V., Dizionario filosofico. kl. 8° (VIII u. 693 S.) Turin 1952, Società Editrice Internazionale. L. 2500.—. — Dieses philosophische Wörterbuch ist eine Gemeinschaftsarbeit von Professoren des Pont. Ateneo Salesiano in Turin. Für die Gesamtplanung des Werkes, zuweilen auch für die Einzelausführung, ist das Vorbild des „Philosophischen Wörterbuchs" von *W. Brugger* mehr als das anderer derartiger Wörterbücher bestimmend gewesen. Insbesondere ist die zu weitgehende Aufspaltung in Einzelartikel, wie sie sich in den meisten Wörterbüchern findet, vermieden worden, in der richtigen Überzeugung, daß manche philosophische Stichwörter nur in einem größeren Zusammenhang verständlich gemacht werden können; daher erscheinen viele Stichwörter nur mit Verweis auf andere; doch bleibt der Charakter eines Nachschlagebuches erhalten; die einzelnen Artikel sind selten länger als eine Seite, also nicht zu Traktaten ausgewachsen. Der Leser wird klar und zuverlässig über den Sinn der Begriffswörter unterrichtet. Die Gesamthaltung ist die der christlichen Philosophie; bloße Schulmeinungen treten zurück. Die Literaturangaben beschränken sich meist auf Werke in italienischer und französischer Sprache, was bei der Zielsetzung des Buches gerechtfertigt ist. Am Schluß ist ein

schematischer Überblick über die Geschichte der Philosophie auf nur zehn Seiten beigegeben, ferner ein systematisches Verzeichnis der Einzelartikel nach der Ordnung der philosophischen Fächer. Das Wörterbuch ist mit großer Sorgfalt und Sachkenntnis gearbeitet und wird seinen Zweck, Studenten und philosophisch interessierten Gebildeten zuverlässige Auskunft über den Sinn philosophischer Fachausdrücke zu geben, ausgezeichnet erfüllen. — Nur wenige Ungenauigkeiten sind mir aufgefallen. S. 454 im Artikel ‚Opposizione' werden subcontrarietas und subalternatio fälschlich als Arten des Gegensatzes bezeichnet. S. 65 im Artikel ‚Behaviorismo' muß es statt Paulov heißen: Pavlov. de Vries

Rogge, E., Axiomatik alles möglichen Philosophierens. 8° (XVI u. 240 S.) Meisenheim 1950, Westkultur. DM 11.50; geb. DM 13.50. — Das Werk des im Krieg im Alter von 33 Jahren gefallenen Verf. ist Fragment geblieben. In der Einleitung schildert der Verf., wie der Plan des Werkes in ihm gereift ist. Von der Brentano-Schule herkommend, fand er im Neupositivismus und bei Heidegger in den grundlegendsten Fragen, wie etwa in der Frage nach dem Verhältnis von Wort und Bedeutung, von Brentano wie auch voneinander grundverschiedene Antworten. In der Folge entdeckte er immer mehr derartige Dreiheiten gegensätzlicher Auffassungen in den drei Richtungen der Philosophie, die er als Positivismus, Rationalismus und Hermeneutik bezeichnet. So befestigte sich in ihm immer mehr die Überzeugung, daß den drei Richtungen ein jeweils verschiedenes „Axiomensystem" zugrunde liegt, das als selbstverständlich angenommen, dagegen von den beiden andern Richtungen als sinnlos verworfen wird. Er sucht nun diese axiomatischen Vorentscheidungen möglichst vollzählig aufzufinden und schließlich als Axiomatik alles möglichen Philosophierens zu erweisen. Eine Tabelle (166 f.) faßt die Ergebnisse, soweit sie Wesen, Methode und Aufgabe der Philosophie betreffen, zusammen, eine andere (228) die Ergebnisse bezüglich der erkenntnistheoretischen Fragen. Die weiteren geplanten Kapitel (Logik, Metaphysik, Ethik, Anthropologie) hat der Verf. nicht mehr ausarbeiten können. — Die Zusammenstellungen der „Axiome" zeigen ein feines Verständnis für die Eigenart der einander bekämpfenden Richtungen; hier dürfte der Hauptwert des Buches liegen; freilich handelt es sich bei den „Axiomen" vielfach mehr um Haltungen als um Sätze, in andern Fällen um ableitbare Sätze. Das eifrige Bemühen, die „Axiome" aufzuspüren, zieht den Verf. am Ende so völlig in seinen Bann, daß ihm darüber jeder Versuch einer Auseinandersetzung zwischen den Standpunkten von vornherein aussichtslos erscheint, selbst da, wo es sich in Wirklichkeit nicht um Widersprüche, sondern um miteinander vereinbare Teilaspekte handelt. Die Axiome werden ihm rational nicht begründbare Entscheidungen. So führt den Verf. seine extrem rationalistische Haltung zum radikalsten Irrationalismus und Relativismus, der, wie er selbst wohl sieht, letztlich das Ende aller Philosophie bedeutet. de Vries

Vancourt, R., La philosophie et sa structure. Philosophie et Phénoménologie. gr. 8° (233 S.) Paris 1953, Bloud et Gay. Fr. 870.—. — Dieses Buch zeichnet das Bild der gegenwärtigen, von der christlichen weithin losgelösten Philosophie, das bis in die letzten Ansätze und Begriffe hinein zerrissen ist. Es zeichnet dieses Bild unter den Rücksichten: Ausgangspunkt der philosophischen Forschung, Philosophie und Religion, Unmittelbarkeit der Erkenntnis, metaphysische Erfahrung, Wesen der Erkenntnis, Eigenart des menschlichen Verstandes. Die Unterschiede erfassen jeden Begriff, zutiefst den des Seins und des Erkennens. Es sind beinahe so viele philosophische Versuche, wie es Philosophen gibt. Obendrein verschiebt sich das Bild unaufhörlich in einer Weise, die nicht zur Einheitlichkeit hin, sondern eher von ihr wegzuführen scheint. Kann man da noch von systematischer und geschichtlicher Struktur und Gestalt der Philosophie sprechen, wenigstens solange Struktur und Gestalt Einheit voraussetzen, ohne die sie nicht sein können? Besagen die Worte „Seins- und Lebensphilosophie" eine auch nur im wesentlichen einheitliche Gedankenentwicklung? F. J. von Rintelen hat seinem Buch ähnlichen Inhalts den Titel gegeben: „Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart" (Meisenheim 1951). Dieser Buchtitel bezeichnet schon eher die außerordentlich vielfältige

Lage. — V., von dem auch N. Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis" ins Französische übersetzt wurde (Paris 1947), hat das Bild der Gegenwartsphilosophie richtig gezeichnet. Es ist in der Tat so mannigfaltig und gegensätzlich, als es hier erschütternd vor uns tritt. Die Zerrissenheit wirkt kläglich und niederdrückend, besonders in ihrem Kontrast: zu einer Zeit, wo die zweiten Wissenschaften einen hohen Stand erreicht und eine strenge Forschungsmethode ausgebildet haben und immer weiter zu vervollkommnen bemüht sind. Was ist der innere Grund der verworrenen philosophischen Lage? Sicher nicht der menschliche Verstand, der zwar in Folge und im Maße der Potentialität der menschlichen Natur irren kann, aber seinem Wesen entsprechend auf Einheit, Wahrheit und Gutheit hin von Gott erschaffen ist, ja anders gar nicht erschaffen werden konnte; der aber seinem Wesen nach geschichtlich ist und daher Neues und Echtes nur in Anknüpfung an das — entweder naturhaft oder reflex-wissenschaftlich-geschichtlich Entstandene und Überkommene gewinnen kann. — Der Verf. sucht auch *scholastische* Gedanken in die philosophische Diskussion einzuschalten. So wird gesagt: „L'être implique les deux aspects fondamentaux": essentia und exsistentia (68 f.). Sind Wesenheit und Dasein nur „Aspekte" des Seienden? Von „Aspekten" sprechen schließlich auch Phänomenologie und Existentialontologie. In dem Ausdruck „aspects *fondamentaux*" zeigt sich schon *mehr* an. *Was?* Was besagt hier „fundamental"? *Wie* sind Wesenheit und Dasein — eine *Zweiheit* konstitutiver Gründe — in der *Einheit* des Daseienden, des von ihnen innerlich begründeten Subjekts? Das Daseiende hat *sein* Wesen und *sein* Dasein. Was heißt dieses „Sein"? Was das „Haben"? Mit welchem Recht wird es dem Daseienden zugesprochen, derart, daß es von ihm „impliziert" ist? Gerade wenn der Philosophie eine Struktur beigemessen wird — und wahre Philosophie hat zweifellos eine einheitliche systematische und geschichtliche Struktur —, wäre an erster Stelle die innere wesen- und zielgemäße Struktur des Seienden und Daseienden sowie seiner ihm innerlich vorgeordneten Gründe, in notwendiger Folge dazu aber auch die sinn- und zielgemäße Gestalt und Eigenart der Erkenntnis — der sensitiven und der intellektiven — zu enthüllen. Das Seiende birgt schon sein „ontologisches Geheimnis", enthüllt es aber auch; ja enthüllt es *wesentlich mehr*, als es dies verbirgt. Jedes Seiende steht in seinem eigenen, von ihm selbst innerlich begründeten Licht: omne ens est verum sibi et alteri. Freilich ist jedes ens contingens und jedes menschliche Erkennen irgendwie auch dunkel. Aber so, daß das Licht immer auch ins Dunkel hineinstrahlt. Denn das Licht gründet im actus entis; der Akt aber erfüllt und erhellt innerlich die Potenz: die Potenz, das innere Prinzip der Schwäche und Verborgenheit im ens contingens. Die Grundgedanken der scholastischen Philosophie — ihrer Metaphysik, Erkenntnistheorie, Theodizee und Axiologie — können entscheidend das philosophische Gespräch der Gegenwart beeinflussen, *wenn* sie in ihrer *inneren Reinheit* und *Kraft* zur Geltung kommen. Sie werden im lebendigen Philosophieren selber vervollkommnet und vielleicht auch tiefer gefaßt, als sie in ihrer ursprünglichen Gestalt auftraten. Fas est et ab hoste doceri.

Nink

Pieper, J., Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin. 8° (104 S.) München 1953, Kösel. DM 3.80. — Das Bändchen faßt zwei Abhandlungen zusammen: „Über das ‚negative' Element in der Philosophie des hl. Thomas" und „Über die Aktualität des Thomismus". Im Eingang der ersten Abhandlung weist P. treffend auf die Schwierigkeit aller Interpretation hin, die darauf beruht, daß im Text oft Dinge unausgesprochen bleiben, die für den Autor selbstverständlich sind, für den späteren Leser dagegen keineswegs. Lücken in der Beweisführung ermöglichen es manchmal, diesem Ungesagten auf die Spur zu kommen. So ist z. B. bei Thomas der geschöpfliche Charakter aller Dinge oft unausgesprochen mitzuverstehen. Weil die Dinge nach Gottes Ideen geschaffen sind, nur darum haben sie ein erkennbares Wesen; eben deshalb sind sie aber auch für uns unausschöpfbar. Diese Begrenztheit unserer Erkenntnis ist das „negative Element", das bei Thomas oft nachdrücklich betont wird und doch manchmal übersehen worden ist. — Auf diesem negativen Element beruht auch vorzüglich die Aktualität des Thomismus in dem doppelten Sinn einer Entsprechung gegenüber den berechtigten Stre-

bungen der Zeit und eines Korrektivs gegenüber ihren Einseitigkeiten. In diesem Zusammenhang kommt P. zu der etwas überspitzten Formulierung, die Aktualität des hl. Thomas bestehe zu einem guten Teil darin, daß es einen „Thomismus" nicht gebe (61); gemeint ist: einen Thomismus als in sich abgeschlossenes System; ein solches widerspreche ebenso dem Geist des hl. Thomas wie dem unserer Zeit. Gegenüber dem Einwand, das Entscheidende sei nicht die Aktualität, sondern die Wahrheit einer Lehre, bemerkt P., Wahrheit werde um so tiefer als Wahrheit erkannt, je bewegender ihre Aktualität zutage trete (90). — P. wird wohl selbst nicht leugnen wollen, daß in der Frage der Wesenserkenntnis noch mancherlei Unterscheidungen notwendig wären; mißverständlich ist es jedenfalls, wenn die „accidentia", von denen her nach Thomas die Namen der Dinge genommen werden müssen, mit „äußere Zufälligkeiten" wiedergegeben werden (38); es kann sich um sehr wesentliche „accidentia propria" handeln. Zu S. 57: Der von Thomas am meisten zitierte Autor ist gewiß nicht Ps.-Dionysius; nach Ausweis des Indexbandes der Leonina sind wenigstens in den beiden Summen die Aristoteleszitate achtmal zahlreicher als die des Ps.-Dionysius. de Vries

Müller, M., Crise de la Métaphysique. Situation de la philosophie au XXe siècle. kl. 8° (125 S.) Paris 1953, Desclée. Fr. 390.—. — Diese Veröffentlichung macht zwei früher in deutscher Sprache erschienene Arbeiten des Freiburger Philosophen in einer klaren und zuverlässigen Übersetzung zugänglich. Die erste Arbeit ist das kleine, aber inhaltsreiche Buch „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart", das 1949 in Heidelberg herausgekommen war. Der Text ist unverändert; doch erleichtern Zwischenüberschriften die Übersicht über das Ganze. Dazu hat der Ref. Stellung genommen in Schol 27 (1952) 82—85. — Die zweite Arbeit ist ein Vortrag, der sich unter dem Titel „Phänomenologie, Ontologie und Scholastik" in der TPh 14 (1952) 63—86 findet. Er ist im Anschluß an das erste internationale phänomenologische Kolloquium in Brüssel von 1951 entstanden und untersucht tief eindringend drei spekulative Voraussetzungen der Phänomenologie, wodurch diese als in einer vorgängig und implizit angenommenen Ontologie begründet erscheint. Erstens ist gemäß der Phänomenologie jederzeit ein radikaler Neuanfang möglich, weshalb sie das Philosophieren ahistorisch faßt. Doch gründen alle ihre Phänomene im Sein, das als „absoluter Zuspruch und Anspruch . . je und je sich anders schickt und gibt" (68), das „in seiner Wahrheit je und je geschichtlich anders" (71) ist. Zweitens nimmt die Phänomenologie das intentionale Bewußtsein oder das vorstellende und „sich entgegenstellende Denken als den einzigen Bereich, in dem es so etwas wie ‚Wahrheit' geben kann" (71). Doch verbleibt sie damit in der gegenständlichen Übereinstimmung oder Richtigkeit, die allein das Seiende betrifft, während sie die jegliche Richtigkeit allererst ermöglichende und übergegenständliche Wahrheit des Seins ausläßt. Drittens faßt die Phänomenologie auch die Selbstgewißheit intentional, wodurch „mit der Wahrheit zugleich auch die Selbstheit des Selbst untergeht" (79), indem sie im „überichlichen und überselbsthaften . . . Leben" (81) begründet wird. Dagegen erwächst jene Selbstgewißheit, die das Selbst in seiner Selbstheit bestehen läßt und ermöglicht, einzig aus der übergegenständlichen Wahrheit des Seins, aus dessen auf uns zukommendem Anspruch; als so angesprochener muß der Mensch sein Selbst im Sein übernehmen, steht er unvertretbar und unausweichlich vor der Aufgabe, er selbst zu sein; das aber besagt, daß die Selbstgewißheit wesentlich Gewissen ist. — M.s Darlegungen führen Gedankengänge Heideggers weiter und bringen sie mit der Lichtmetaphysik Augustins sowie der darauf aufbauenden Intellectus-agens-Lehre des Aquinaten in Verbindung. Uns will scheinen, daß darin ein wichtiger Beitrag zur Erhellung der ontologischen Grundlagen der Phänomenologie Husserls liegt; doch ist zugleich in der hier entworfenen Ontologie die phänomenologische Methode in einem von den Voraussetzungen Husserls gelösten und deshalb weiteren Sinne am Werke.
Lotz

de Vries, J., De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis. Ed. altera (Opuscula et textus, series scholastica, 14). kl. 8° (62 S.) Münster 1953,

Aschendorff. DM. 2.80. — Die ausgewählten Texte der verdienstvollen Zusammenstellung sind dieselben geblieben wie in der 1. Aufl., auch in den Anmerkungen ist nur wenig geändert. Die Bibliographie hätte M. Müller, Sein und Geist (Tübingen 1940), darin zu De ver. 1, 9 S. 109 f., 129 f., aufnehmen können. In der Vorrede entwickelt der Verf. seine eigene Auffassung vom Sinn der „reflexio in naturam intellectus", wie sie De ver. 1, 9 in Anspruch genommen wird. Die Kritik an der Interpretation Hoenens (La théorie du jugement d'après S. Thomas d'Aquin, 1946, 184-186) scheint berechtigt. Die weitere Frage, ob es aus dem Gesamtsystem des hl. Thomas heraus möglich sei, „natura intellectus" dort als „tendentia naturalis intellectus" zu verstehen und die Bedeutung jener Reflexion schließlich auf die Erkenntnis bewußtseinstranszendenter Wirklichkeit einzuschränken, versucht der Verf. eben durch die vorgelegte Synthese von Texten, die zu den einzelnen Aussagen von De ver. 1, 9 gewisse Parallelen und Ergänzungen bringen, einer Beantwortung näherzuführen. Diese Absicht bedingt es, daß manche wesentliche Punkte aus der Erkenntnislehre des Aquinaten gar nicht berührt werden, so daß der Titel der Schrift etwas zu allgemein klingt. Ogiermann

Halldén, S., The Logic of Nonsense. gr. 8° (132 S.) Uppsala-Leipzig 1949, Lundequist — Harrassowitz. Kr. 7.—. — Die heutige Logistik hat einigemal versucht, durch die Annahme verschiedener Prinzipien die Paradoxien aus den deduktiven Systemen auszuschließen. Am bekanntesten sind wohl die Russellsche Typentheorie mit ihrem Reduzibilitätstheorem und das Verifizierungsprinzip von Carnap. Nach dem letzteren enthält jede sinnvolle Aussage nur logische oder empirische Begriffe. In diesem Prinzip ist zugleich die Grundthese des Neupositivismus aufgestellt. Paradoxien gewisser Art sind bei einer genaueren Formulierung ausgeschieden, aber für die Metaphysik bleibt in einem solchen System kein Platz. Es ist nicht verwunderlich, daß dieses Prinzip auch einem positivistisch eingestellten Denker eine willkürliche Beschränkung unseres Wissens zu sein scheint. Ähnliche Schwierigkeiten wurden gegen die Typentheorie erhoben. H. versucht in dem Buche diesen Schwierigkeiten entgegenzutreten. Doch über die neupositivistische Einstellung kommt er kaum hinaus. Der 1. Teil deutet die Problematik der Paradoxien und gibt eine genauere Analyse dessen, was sinnvoll ist. Im 2. Teil untersucht H. die formalen Eigenschaften des Sinnvollen. Im 3. Teil versucht er eine Umformung der Reduzibilitätstheorie, deutet ihren Zusammenhang mit den epistemologischen Paradoxien und stellt eine Vermutung bezüglich dieser Formulierungen auf. Der 4. Teil ist nochmals den wichtigsten Paradoxien gewidmet. — Den neuen Formulierungen H.s fehlt leider eine genauere und systematische Ausarbeitung, die sonst in der symbolischen Logik üblich ist. Der innerste Grund aller Paradoxien liegt wohl darin, daß wir in unserem Denken, besonders bei der Bildung der zusammengesetzten Begriffe, dem logischen Nichtwiderspruchsprinzip nicht Genüge leisten. Dies kann bei einem rein formalen Verfahren unter dem Gewand der Wörter oder Symbole verborgen bleiben. Diese Zusammenhänge näher auszuführen und ihre symbolische Formulierung vorzulegen ist auch heute noch eine dankbare Aufgabe des Logikers. Richter

Lukasiewicz, J., Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic. gr. 8° (XI u. 141 S.) Oxford 1951, Clarendon-Press (London, Geoffrey Cumberlege). sh 15.—. — L., einer der bedeutendsten Vertreter der polnischen logistischen Schule, widmet der aristotelischen Syllogistik ein grundlegendes Werk. Im ersten, historischen Teil (Kap. 1-3), versucht er eine treue Wiedergabe dieser Theorie. An Hand gründlichen Studiums des Originals und der Kommentatoren, wobei er sich oft mit den neuzeitlichen Kommentatoren Prantl und Maier auseinandersetzt, stellt er manche historische Fragen in ein neues Licht. Aristoteles führt den Syllogismus immer etwa in der Form ein: Wenn jedem A ein B zukommt und wenn jedem B ein C, dann kommt notwendig jedem A ein C zu. Die Einführung der Variablen durch Aristoteles ist von grundlegender Bedeutung für die formale Logik überhaupt. Doch die Substitutionsregel scheint Aristoteles nur als Exemplifikation zu kennen. Die singulären Termini hatte er nach L. aus seiner

Theorie deswegen ausgeschlossen, weil sie keine eigentliche Homogenität des Subjekts und Prädikats aufweisen. Er teilte die Syllogismen in drei Figuren ein, aber er kannte auch alle Modi der sog. vierten Figur. Diese Figur Galen zuzuschreiben, ist nach L. ein geschichtlicher Irrtum. Aristoteles geht in seinem System auch schon axiomatisch voran. Auf die vollkommenen Modi (die Modi der ersten Figur) führt er die anderen zurück. Eine nähere Analyse dieser Beweise zeigt, daß sie den elementarsten Teil der Logik, den Aussagenkalkül, einschließen. Aristoteles bediente sich intuitiv der Regel dieses Kalküls; doch erst den Stoikern blieb es vorbehalten, in der Theorie des hypothetischen Syllogismus das erste System des Aussagenkalküls auszuarbeiten. An diese Analyse knüpft der zweite, systematische Teil des Buches, an (Kap. 4 u. 5). L. stellt eine Axiomatik der aristotelischen Syllogistik auf, die allen Anforderungen der heutigen symbolischen Methode entspricht. Diese Axiomatik besteht aus den Axiomen des Aussagenkalküls, zwei Regeln der Umformung (logisches Quadrat), zwei Axiomen der Identität und den Modi Barbara und Datisi. — Aristoteles befaßte sich auch mit den verworfenen Modi, für die L. ein ähnliches Axiomensystem aufstellt. Doch dieses erweist sich als nicht vollständig, wenn man die Theorie der Syllogistik auch auf die Pollysyllogismen und überhaupt alle Sätze, die innerhalb dieser Theorie möglich sind, erweitert. Seine Vollständigkeit erhält das System erst, wenn man die Slupecki-Regel einführt, die eine Ähnlichkeit mit dem klassischen Prinzip „ex negativis nil sequitur" hat. — L. definiert die aristotelische Syllogistik als eine Theorie der vier Relationskonstanten A, E, I, O. Er faßt nämlich die kategorischen Aussagen verschiedener Quantität und Qualität als verschiedene Relationen zwischen Subjekt und Prädikat auf. In dieser formalen Deutung ist die aristotelische Syllogistik, ähnlich wie die Mathematik, ein Teil der Relationslehre. Doch bleibt sie trotzdem Wissenschaft über die Formen des Denkens, obwohl dies von L. heftig bestritten wird. Die hypothetische Aussage, „*εἰ γὰρ . . .*, *ἀνάγκη . . .*, identifiziert L. mit der Implikation der symbolischen Logik. Dabei deutet er das Wort *ἀνάγκη* nur als Quantor „für alle". Dieses Wort weist aber zweifellos auf den wesensnotwendigen Zusammenhang zwischen dem Vorder- und Nachsatz der hypothetischen Aussage hin. Dieser Unterschied müßte wohl mehr berücksichtigt werden. — Das Werk L.s verdient wegen seiner grundlegenden Bedeutung die Aufmerksamkeit aller, die sich mit der aristotelischen Syllogistik befassen. Richter

Albrecht, W., Die Logik der Logistik. gr. 8° (60 S.) Berlin 1954, Duncker u. Humblot. DM 4.—. — Der Verf. versucht, sich mit der Alternative „traditionelle oder mathematische Logik" auseinanderzusetzen. Er stellt sich auf die Seite der traditionellen Logik und spricht der mathematischen Logik den logischen Charakter ab. Eine Verbindung beider, wie sie z. B. Lukasiewicz erstrebt (vgl. die vorangehende Besprechung), hält er für unstatthaft. Er weist auf die Unmöglichkeit eines Vergleichs zwischen den logischen Verknüpfungen des Aussagenkalküls und der überlieferten Logik hin, ferner auf die andersartige Bewertung der Quantität und die scheinbare Voraussetzungslosigkeit der mathematischen Logik. — Die Behauptungen des Verf. gehen wohl zu weit. Gewiß sind die Verknüpfungen der beiden Logiken nicht vollkommen identisch; aber es besteht keine unüberbrückbare Kluft zwischen ihnen; so ist z. B. die hypothetische Aussage der traditionellen Logik eine inhaltliche Interpretation der Implikation der Logistik, während diese selbst weitgehend von jedem Inhalt und dem Zusammenhang der beiden Grundaussagen, zwischen denen das Implikationsverhältnis besteht, absieht. Die Voraussetzungslosigkeit der mathematischen Logik ist sicher nur sekundär. Unser Denken geht primär in sinnvollen und bedeutungshaltigen Begriffen und Urteilen vor sich; die Formalismen sind Spätprodukte, die uns vor manche Rückfragen stellen. Dieses Problem bleibt übrigens auch in der Auffassung des Urteils, die der Verf. von Kant übernimmt, ungeklärt. Die wahre Lösung der Alternative sehen wir nicht in der Trennung der beiden Logiken, sondern in ihrer Synthese. Richter

Boehner, Ph., O.F.M., Medieval Logic. An Outline of Its Development from 1250 to ca. 1400. 8° (XVII u. 130 S.) Chicago 1952, University of Chicago

Press. Doll. 3.—. — B. will nicht eine vollständige Geschichte der scholastischen Logik schreiben, nicht einmal für die Periode von 1250—1400, sondern nur an einigen Proben zeigen, wie die Logik in dieser Zeit weitergebildet worden ist; er will damit zugleich der Verständigung zwischen scholastischer und moderner Logik dienen. Ausgangspunkt sind ihm die umfangreichen logischen Schriften Alberts des Großen; was die nachfolgenden Logiker über sie hinaus bringen, gilt als neues Element. Hierher gehören vor allem die Traktate über die Syncategoremata, die sprachlogischen Untersuchungen über die Supposition und andere Eigenschaften der Begriffswörter, die Traktate „de insolubili", „de obligatione" (Regeln über die Disputation), „de consequentiis". Im einzelnen führt B. aus: die Syncategoremata, die er mit den logischen Konstanten der modernen Logik vergleicht, die Suppositionslehre und die Theorie der Consequentiae. Die Suppositionslehre wird nach Petrus Hispanus, Ockham und Walter Burleigh dargestellt, die Theorie der Consequentiae nach Ockham und Albert von Sachsen. B. zeigt, wie die Regeln, die Ockham für die Konsequenzen aufstellt, ohne weiteres in die Symbole der modernen Aussagenlogik übertragen werden können. Das letzte Kap. behandelt den systematischen Aufbau der Logik bei Petrus Hispanus, Ockham, Buridan, Walter Burleigh und Albert von Sachsen. Ein erster Anhang bringt die Übersetzung zweier Sophismata Alberts von Sachsen, ein zweiter überträgt dessen Regeln der Supposition in die logistische Zeichensprache; hier kann man sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren, daß dabei das Einfache kompliziert gemacht wird und die Symbolisierung geradezu Selbstzweck wird. de Vries

Pontifex, M., O.S.B. — Trethowan, Illtyd, O.S.B., The Meaning of Existence. A Metaphysical Enquiry. 8° (177 S.) London—New York—Toronto 1953, Longmans, Green and Co. sh 12/6. — Vorliegende Untersuchung, deren beide Verfasser sich als Schriftsteller und als Mitarbeiter an der Downside Review in England einen Namen gemacht haben, geht weit über das hinaus, was der Titel zunächst anzeigt. Es handelt sich im wesentlichen um eine Analyse des Seinsbegriffs, die unmittelbar, d. h. ohne vermittelnden Schluß, wenn auch indirekt, Gottes Existenz aufzuweisen vorgibt. Ausgegangen wird von der Erfahrung; was ich da als „existent", Existenz, Sein anspreche, bedeutet die Bedingung der Möglichkeit von „Urteil" (assertibility), und zwar den allgemeinsten Charakter des Ansich, der allem zukommt, wenn dieses Allgemeinste auch von „unvollkommener logischer Einheit" ist. Diese gängige scholastische These wird gleichsam neu erstellt im Hinblick auf positivistische und rein logizistische Urteilstheorien bei angelsächsischen Autoren, bes. bei B. Russell. Es folgt dann u. a. eine Kritik der thomistischen Auffassung des Seins (14 f.), ohne daß aber, wie es scheint, die Eigenart von essentia und existentia als „innerer" Gründe des Seienden gesehen würde. Freilich tritt aus den Analysen wieder einmal hervor (bes. 17 f.), wie problematisch die thomistische Theorie bleibt, die den „actus essentialis" sowohl als Potenz zum „esse" wie auch schon, mit der die Problematik gerade herausfordernden Einschränkung: „in suo ordine", als „actus" einführt. Der entscheidende Schritt aber geschieht mit der Behauptung, Existenz der einzelnen erfahrbaren Seienden erschöpfe sich wegen ihrer „Allgemeinheit" nicht in diesen, gehe nicht in ihnen als je einzelnen auf. „Deshalb muß sie ein Characteristicum sein, das sich von einer Quelle, einem Ursprung außerhalb herleitet, eben weil sie nicht auf sie — die Einzelseienden — eingeschränkt ist" (18 u. ä. ö.). Existenz besage also ein Doppeltes, sei eine „double notion" (108), meine zugleich Gott und Geschöpf (65, 123 f.). Die Beziehung auf Gott gilt demnach als „an ultimate perception of the intellect" (57, 87 f.). Es wird nicht darauf hingewiesen, daß diese Art Gottesargument eine Verwandtschaft zum „henologischen Argument" zeigt (vgl. z. B. C. Nink, Philosophische Gotteslehre, 1943, 102 f.). Nun aber war bisher in allen diesbezüglichen Darstellungen vorausgesetzt worden, der Überschritt zu Gott erfolge kraft des Satzes vom zureichenden Grunde. Gegen die Form syllogistischen Gotterkennens, also eigentlicher „Beweise" des Daseins Gottes, polemisiert das Buch jedoch, zumal der Verf. des 2. Teiles, in aller Schärfe (bes. 141). Was über den Satz vom zureichenden Grunde ausgesagt

wird (103 f.), dringt nicht zur Klarheit durch. Und wenn man gegen das Schlußverfahren Einwände erhebt (131), die an solche bei Sextus Empiricus und Lotze gemahnen, dann wird verständlich, daß man ihm keinen Wert beimißt, ja dem Empfinden nachgibt, wer es (in Sachen der Gotteserkenntnis) einsetzt, verfalle der irrisio infidelium (140). Dennoch dürfte es selbst nach den Ausführungen auf S. 18 und parall. feststehen, daß die Transzendenz zu Gott nur dann logisch berechtigt ist, *wenn* die Einheit der Seinsbestimmung in der Vielheit der Seienden einen zureichenden *Grund* hat, und daß die strenge Formulierung dieses Zusammenhanges nach der Form des Syllogismus verlangt. Die Polemik gegen Garrigou-Lagrange (126 f.) geht also zu weit. — Die Kapitel über Essenz-Existenz, Akt-Potenz und Analogie greifen alte Fragen wieder auf. Von hohem Interesse sind die Bemerkungen über die Wesensattribute Gottes (z. B. 30 f., 61 f., 122 f.), wobei allerdings das Problem, inwiefern gewisse Vollkommenheiten in Gott formaliter eminenter und nicht einfach nur eminenter verwirklicht sind, nicht zu klarem Austrag gelangt; der Sinn von „perfectio pura" kommt nicht zu seinem Recht. Augustinische Mentalität (vgl. 174) scheint hier Schwierigkeiten zu fühlen, über die die aristotelisch-thomistische mit ihren Mitteln leichter Herr wird. Übrigens mag man es bezeichnend finden, daß zum Schluß Philosophen wie G. Marcel, Le Senne, Lavelle, auch Blondel als der Geisteshaltung des Buches nahestehend genannt werden. Man wird geradezu darauf gestoßen, wie aktuell und allen Ernstes würdig die Frage ist, der diese Studie sich widmet.

Ogiermann

Vier, P. C., O.F.M., Evidence and Its Function according to John Duns Scotus (Franciscan Institute Publications, Philos. Ser., 7). 8° (XII u. 174 S.) St. Bonaventure (N.Y.) 1951, The Franciscan Institute. — Diese Dissertation behandelt die Erkenntnislehre des Scotus zum erstenmal vom Problem der Evidenz her. Für die Scotustexte hat der Verf. teilweise auf Handschriften zurückgegriffen, für das Opus Oxoniense auf cod. 137 von Assisi, für die Pariser Vorlesungen auf die sog. Reportatio examinata im cod. Vienn. 1453. Die Begründung der Gewißheit durch die Evidenz stellt Scotus ausdrücklich der Illuminationstheorie seines Zeitgenossen Heinrich von Gent entgegen. Die evidentia rei, die Scotus der ontologischen Wahrheit der Dinge gleichsetzt, kann nur dann evidente Erkenntnis begründen, wenn der Gegenstand dem erkennenden Subjekt deutlich gegenwärtig ist. Darum kommt dem Gegenstand des Glaubens keine Evidenz zu. V. zeigt dann im einzelnen, wie sich nach Scotus die Evidenz in den Prinzipien, im Schluß, in den eigenen Akten, in der Induktion und in der Sinneswahrnehmung verwirklicht. Bedeutsam ist, daß Scotus für die Gewißheit der Erkenntnis nicht mehr, wie Aristoteles, eine Notwendigkeit, sondern nur die Evidenz des sich offenbarenden Gegenstandes fordert und so deutlich macht, wie es auch vom Kontingenten ein Wissen geben kann. Vor allem aber zeigt sich der Scharfsinn des Scotus in der klaren Unterscheidung zwischen der Prinzipienerkenntnis und der empirischen Induktion. Hier bedeutet seine Lehre einen unbestreitbaren Fortschritt über Aristoteles und Thomas hinaus. Ausdrücklich sagt er, für die Prinzipien sei eine Wahrnehmung des Einzelfalles nicht notwendig (109); er sieht also klar ihre Apriorität. Die empirische Induktion dagegen gründet er auf wiederholte Wahrnehmung und auf den Satz: quidquid evenit in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae (138). — Die Prinzipien (principia per se nota) sind nach der Darstellung V.s bei Scotus stets streng analytische Urteile (alter terminus alterum includit: 99). Die Beispiele von principia per se nota, die gelegentlich erwähnt werden (wie z. B. der oben zitierte Satz), sind aber tatsächlich nicht alle von dieser Art. Man bedauert, daß V. nicht der Frage nachgegangen ist, wie nach Scotus ursprünglich erkannt wird, daß ein Proprium, das im Begriff des Wesens nicht enthalten ist, diesem dennoch notwendig zukommt; Andeutungen zu dieser Frage finden sich bei Scotus z. B. in Super universalia Porphyrii q. 31—33. de Vries

Hennemann, G., Das Bild der Welt und des Menschen in ontologischer Sicht. (Glauben und Wissen, 8). 8° (76 S.) München 1951, Reinhardt. DM 3.40;

geb. 4.80. — Das Besondere der vorliegenden Untersuchung ist, daß sie „das Menschsein in seinem tiefsten Schichtungszusammenhang bloßzulegen versucht"; so will sie durch Kategorialanalyse die Fundamente für die „Fassung des Problems des Menschseins überhaupt" (11) schaffen. Dabei wird „philosophische Anthropologie" als „spezielle Ontologie" gesehen, womit „nur im Rahmen einer Lehre von der Gesamtwirklichkeit, nach welcher diese ein Stufenreich ist aus einer materiellen, organischen, seelischen und geistigen Schicht, das Bild von der Welt und dem Menschen" (72) gezeichnet werden kann. Maßgebend ist für H. die Ontologie N. Hartmanns mit der ihr eigenen Kategorialanalyse und Schichtenlehre; sie beschränkt sich „auf den Umkreis der erfahrbaren Wirklichkeit" (12), tritt „metaphysisch ungeklärten Anschauungen" entgegen und setzt „an ihre Stelle kritischere Begriffe", die nämlich „das Unerkennbare voll anerkennen" (13). Im Menschen sind vor allem zu beachten Geist und Person, die seine Sonderstellung in der Welt begründen, indem sie ihn mit „dem kategorialgerichteten Denken" (49) und dem vernehmenden Verwirklichen der Werte ausstatten, „ihm die Würde, aber auch die Bürde der Freiheit" (75) auferlegen und so von der Umweltgebundenheit befreien. Bei der Umschreibung dessen, was Geist ist, macht sich ein gewisses Schwanken zwischen dem objektiven und dem subjektiven Geist bemerkbar. Ersterer meint die „geistigen Gehalte" (51), die, „an sich objektiv", die Menschen verbinden und „von Bewußtsein zu Bewußtsein" (50) übergehen, bei denen „die psychischen Akte . . . keineswegs Elemente, sondern nur Träger" (51) sind. Damit verschwimmt in etwa oder davon wird nicht deutlich genug abgehoben der subjektive Geist, der „Selbstbewußtsein" (51) und „Weltbewußtsein" (52) ist und dessen Hauptmerkmale schon berührt wurden. Hier geht es um den „anthropologischen Geistbegriff", von dem allein gilt, daß er, „an die niederen Seinsschichten" gebunden, doch „Autonomie" (53) über sie besitzt. Um dem Psychologismus zu entgehen, ist es nicht notwendig, den subjektiven Geist auszuschließen, wohl aber von diesem den objektiven klar zu scheiden. Wie das eben Gesagte zeigt, wird auch auf den Geist das kategoriale Grundgesetz angewandt, daß die höheren Schichten immer von den niederen getragen werden, zugleich jedoch diesen gegenüber frei sind (vgl. 33, 35). Als Folge wird daraus entnommen, daß der Geist „dem Entstehen und Vergehen, der Vergänglichkeit" (37) unterliegt, daß er „in der Zeit lebt und stirbt, . . . Geschichte und Schicksal hat" (52). Freilich handelt es sich dabei nur um den „empirischen" und „endlichen" Geist, „den allein wir kennen" (52). Gewiß kennen wir zunächst nur den Geist in seiner menschlichen Gestalt; tatsächlich ist dieser so an die niederen Schichten gebunden, daß er ohne sie sein irdisches Dasein nicht hätte. Hieraus ergibt sich aber keineswegs, daß er ohne sie „stirbt" und überhaupt nicht existieren kann; vielmehr zeigt sich das Gegenteil, wenn man nur neben der Bindung des Geistes an die niederen Stufen auch seine Autonomie darüber ganz beachtet und zu Ende denkt. Diese Überlegungen führen letztlich zum übermenschlichen oder göttlichen Geist; deshalb kennen wir doch nicht allein die empirisch-endliche Weise des Geistes. An solchen Fragen wird klar, wie N. Hartmanns Kategorialanalyse zwar grundlegende Klärungen zu bieten vermag, schließlich aber wegen ihrer Beschränkung auf das Erfahrbare nicht ausreicht, ja das im Erfahrbaren nicht ausschöpft, was darüber hinauszutragen imstande ist. Seine „kritischeren Begriffe" leisten vieles im Vorletzten, gehen aber mit einem ungeheuren Substanzverlust bezüglich des Letzten einher, zu dem der philosophierende Mensch schon in einem unvergleichlich tieferen „Krinein", d. h. kritischen Unterscheiden, als N. Hartmann vorgedrungen ist. Lotz

Romano, P., Ontologia del Valore. Studio storico-critico sulla Filosofia dei Valori (Problemi d'oggi III, 8). gr. 8° (IX u. 221 S.) Padua, Cedam. L 950.—. — Nach einem fast erschöpfenden Durchblick durch das wertphilosophische und werttheoretische Schaffen, wobei überall Unzulänglichkeiten festgestellt werden, unternimmt das vorliegende Werk eine eigene systematische Entwicklung der Fragen um den Wert. Unter entschiedener Zurückweisung aller subjektivistischen Anschauungen tritt R. kraftvoll für die Objektivität der Werte ein. Seine „On-

tologie des Wertes" erwächst aus der Grundthese, daß Sein und Wert zusammenfallen, weshalb Philosophie mit der allumfassenden Lehre vom Wert identisch ist; denn die Welt der Werte erstreckt sich genau so weit wie die des Seins, und die Stufen der Werte sind die Stufen des Seienden. Sein ist insofern Wert, als es sich behauptet und so gilt; daher sind alle Urteile, weil sie gelten oder eine Geltung aussprechen, Werturteile, auch die bloßen Existenz- oder Feststellungsurteile, nicht allein die eigentlichen Wert- oder Wertungsurteile. Von hier aus versteht sich die Ablehnung des Irrationalismus von selbst; wenn auch alle Vermögen bei der Erfassung des Seins und des Wertes zusammenwirken und dabei bald dieses, bald jenes den Vorrang gewinnt, so gehört doch das letzte Wort der Vernunft. So entfaltet sich die Wertontologie in der untrennbaren Durchdringung von Sein, Wert und Geist. In seinem innersten Kern weist der Wert über das Empirische und Kontingente hinaus und in die Transzendenz hinein; letztlich kann er nicht begriffen werden ohne seinen Wesensbezug zur absoluten Realität des persönlichen Schöpfergottes. Das Gelten und Sollen, das dem Wert eigen ist, enthält eine Notwendigkeit, die den absoluten Urgrund enthüllt; dieser absolute Wert ist, insofern ihm alles seinen Wert verdankt, der Urquell jeder Geltung. — Diese sehr klar und folgerichtig durchgeführte Ontologie des Wertes deckt sich weitgehend mit dem scholastischen Denken, ohne sich dazu zu bekennen. Kritisch anzumerken wäre, daß hier Sein und Wert fast synonym sind, weshalb Seinsphilosophie in Wertphilosophie übergeht und das Urteil als solches zum Werturteil wird. Dabei kommt die trotz der Formalidentität bestehende Unterscheidung von Sein, Wahrheit und Wert zu kurz; eine Vermischung und Verwischung dieser Sphären dient nicht der Klarheit; hinter ihr steht eine Gleichsetzung von Wert und Gelten, die an die badische Schule erinnert. Lotz

Hartmann, N., Ästhetik. gr. 8° (XI u. 477 S.) Berlin 1953, de Gruyter. DM 34.—. — Im Frühjahr und Sommer 1945, während der Einkreisung und Zerstörung Berlins, schrieb H. in Potsdam die erste Niederschrift seiner Ästhetik. Schon diese Umstände machen das Buch zu einem hohen Zeugnis menschlicher Geistes- und Willenskraft. Mehr noch aus inneren Gründen wird es neben der „Ethik" für immer seinen Platz behaupten. Die eigentümliche Schwierigkeit der Ästhetik, in Allgemeinbegriffen aussprechen zu müssen, was nur durch die Schau der konkreten Einzeldinge erfaßt werden kann, ist hier durch eine Art anschauender Vernunft weitgehend überwunden. Kaum je zuvor ist der Akt des ästhetischen Schauens so scharfsinnig von jedem anderen Sehen distanziert und die Seinsweise des ästhetischen Gegenstandes, bei dem „ein Anderes" in der materiellen Form erscheint, so einleuchtend geklärt worden. Die Schichten im Kunstwerk sind hier für die einzelnen Kunstarten — am eindrucksvollsten vielleicht für Dichtung und Musik — ausführlich und verständlich voneinander abgehoben. Auch die gegenstandslose Kunst hat ihren angemessenen Platz gefunden. Wenn überhaupt theoretisches Denken zum Verständnis des konkreten Kunstwerkes beitragen kann, ist es hier geschehen. Es wird nützlich sein, Hartmanns Ontologie mit der Ästhetik zusammen zu lesen. Die Ontologie ist seine Stärke, seine Schwäche ist die Metaphysik. Aus dem ganzen Buch spricht die Abneigung gegen jede metaphysische Begründung des Schönen und der Kunst. „Wie wir es uns versagen müssen, eine imponierende Metaphysik des Schönen zu geben, so müssen wir auch auf die Beschreibung seines Wertcharakters verzichten" (357). Es ist „verkappter Anthropomorphismus", die Sinngebung der Welt auf ein zwecktätiges Bewußtsein, auf teleologische Prinzipien zu gründen. „Was aber bleibt übrig? Eine sinnleere Welt?" Warum soll man Sinngebung „nur bei allgemeinen Prinzipien suchen, niemals aber in der Nähe, im Menschenleben und beim Tun oder Wirken des Menschen . . . Gerade eine sinnlose Welt ist für ein Wesen wie den Menschen die einzig sinnvolle Welt; in einer schon ohne ihn sinnerfüllten Welt wäre er mit seinen Gaben der Sinnverleihung überflüssig". Sinngebend ist der Mensch durch jede sittlich gute Tat und jeden weisen Gedanken, in besonderer Weise aber auch durch seine ästhetischen Gaben, durch die Fähigkeit, die Welt als etwas Schönes sehen und selbst Schönes schaffen zu können (407—408). Auch auf diesem „bescheidenen

Weg" (327) findet H. viele Erkenntnisse, die uns bereichern können, wenn wir sie als vorletzte, nicht als letzte Wahrheiten annehmen. Sein Buch wirkt neben vielen anderen Büchern über Ästhetik wie ein erratischer Block auf einer flachen Halde. Syndicus

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

de Raedemaeker, F., S.J. De Philosophie der Voorsokratici (Philos. Bibl.). 8° XLIII u. 423 S. Antwerpen-Amsterdam 1953, Standaard. — Als Historiker gibt der Verf. die philosophischen Anschauungen der Vorsokratiker wieder. Leben, Lehre, Bibliographie und Übersetzung von ausgewählten Belegstellen nach der Ausgabe der Vorsokratikerfragmente von Diels-Kranz bilden den literarischen Rahmen für die Darstellung der einzelnen vorsokratischen Denker (1-408). Die Einleitung (V—XLIII) unterrichtet über: Algemene Kenmerken van het voorsokratische denken (V—XVI); Bronnen (XVI—XXVIII); Methode (XXVIII bis XXXIV). Bibliographische Angaben beschließen diese Einleitung (XXXV—XLIII). Von einem wissenschaftlichen und textkritischen Apparat, wie man ihn z. B. bei Überweg-Praechter oder Diehls-Kranz vorfindet, hat der Verf. abgesehen. Ähnliches gilt von der Interpretationsmethode des Verf.'s, welcher der von namhaften Forschern gepflegten ideengeschichtlichen Analyse nicht folgt. Das wird ersetzt durch Hinweise auf entsprechende fachwissenschaftliche Untersuchungen. Große Anerkennung verdient die Absicht des Verf.'s, die ihn trotz des Wissens um die vielen Schwierigkeiten seines Unternehmens (vgl. XXVIII—XXXIV) zur Veröffentlichung des Werkes bewog: „We menen hiermee een kleine dienst te hebben bewezen aan onze Nederlandse kultuur, die n. o. m. toch maar een arme kultuur blijft, zolang zij geen volledige en goede vertaling zal bezitten niet alleen van de voorsokratici, maar ook van Platoon en Aristoteles" (XXXIV). Ennen

Ravaisson, F., Essai sur la métaphysique d'Aristote. Fragments du tome III (Hellénisme—Judaïsme—Christianisme). Texte établi par Ch. Devivaise. 8° (158 S.) Paris 1953, Vrin. — Als Ravaisson, Vertreter des „Spiritualismus" in Frankreich, dem die Geschichte der Philosophie trotz der wenigen Schriften nachrühmt, ein „mächtiger und eigenartiger Denker" gewesen zu sein (vgl. auch: Funke, G., Maine de Biran, 1947), 1846 den 2. Bd. obigen Werkes veröffentlichte, kündigte er die folgenden mit den Worten an: Le troisième contiendra l'histoire de la Métaphysique, dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme, en Orient et en Occident, jusqu'à la fin du moyen âge. Le quatrième volume contiendra l'histoire de la Métaphysique dans les temps modernes, et la Conclusion de tout l'ouvrage (9). Von dem angekündigten 3. Bd. sind uns nur Fragmente, A und B aus verschiedenen Epochen, erhalten, die D. mit größter Treue edierte (10). Die Einleitung (9—31) bringt Ausführungen zur Textgeschichte wie zur eklektischen Philosophie Ravaissons. Ennen

Smeets, A., Act en Potentie in de Metaphysica van Aristoteles. Historisch-philologisch onderzoek van Boek IX en V der Metaphysica (Publicaties op het gebied der geschiedenis en der philologie). gr. 8° (X u. 236 S.) Leuven 1952, Universiteitsbibl. Fr. 250.—. — Mit Hilfe der aus der Aristotelesforschung bekannten Methode, dem literarischen und philosophischen Werdegang des Aristoteles nachzugehen, untersucht der Verf. die Entstehungsgeschichte des für die Akt- und Potenzlehre so bedeutsamen Buches IX der Metaphysik, dem er eine kurze Betrachtung (182—204) über dieselbe Lehre in B. V anhängt. In ihrem 1. Teil (26—60) ermittelt die Untersuchung die literarische Gestalt von B. IX. Textangaben (26—33: Formele structuuraanwijzingen in Boek IX) lassen folgendes Kompositionsschema erkennen: 1. Sektion: Die kinetische Dynamis (Kap. 1—5); 2. Sektion: Der Akt und die nichtkinetische Potenz (Kap. 6—7); 3. Sektion: Priorität des Aktes (Kap. 8—9); als allgemeine Einleitung zum ganzen Traktat wird 1,1045 b 26—1046 a 4 angesehen; Kap. 10 gehört nicht hierher (vgl. 33

und Beilage). Innerkritische Scheidung des Textes nach seinem Gehalt (33—55) hebt aus dem „Schriftenaggregat" (W. Jaeger) solche Ausführungen ab, die sich als Hauptuntersuchungen diesem Schema einfügen, wie z. B. 1,1046 a 9—18; 1,1046 a 29—35. Dagegen erweisen sich andere Textstellen als von Aristoteles selbst herrührende organische Zusätze zur Hauptuntersuchung, so z. B. 1,1046 a 18—28; 2,1046 b 24—28 (vgl. Beilage). Endlich gibt es andere Textgruppen ohne solchen organischen Bezug zur Hauptuntersuchung. Diese sind nur lose mit dem Kompositionsschema verbunden, teils sind es „aristotelische Interpolationen", teils „nicht-aristotelische Interpolationen" (56), wie z. B. 1,1047 b 3—14; 7,1049 a 18—b 2. Die Chronologie dieses nicht streng durchkomponierten Buches IX, das wie die ganze Metaphysik als „Sammlung wissenschaftlicher Papiere" nur eine „Kollektiveinheit" (W. Jaeger) besitzt, stellt sich nach dem Verf. so dar: Die Kapitel 1, 6 und 7 entstanden während der zweiten athenischen Periode (57,228). Mit diesen Kapiteln wurden andere schon vor Abfassung des Buches bestehende Abschnitte nur lose verbunden. Letzteres gilt für Kap. 2 und 5. Die Datierung für Kap. 3 und 4, in denen sich Aristoteles mit den Megarikern auseinandersetzt, ist wegen ihrer isolierten Stellung schwierig; letzteres macht allerdings ihr Bestehen vor der Zusammenstellung des Buches wahrscheinlich. Die verhältnismäßig gut geordneten Kapitel 8 und 9 gehören mit Kapitel 2 und 5 wohl der Übergangsperiode an. Wie B. IX kompositionstechnisch eine höchst lockere und bewegliche Form an den Tag legt, so gilt ähnliches auch für seinen Inhalt, den der Verf. historisch-kritisch analysierend im 2. Teil der Untersuchung (61—181) wiedergibt. Das Ergebnis dieser Analyse kommt mit dem anderer Forscher darin überein, daß die Kernbegriffe (*δύναμις*, *ἐνέργεια*, *ἐνδεχόμενον*, *δυνατόν*) durchaus nicht eindeutig bestimmt sind. So fehlt dem Buche neben der äußeren Geschlossenheit auch die innere. Diese methodisch auf die Betrachtung der Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung von Form und Inhalt in B. IX gut angelegte Untersuchung bestätigt demnach für diesen Abschnitt die für den Werdegang des Aristoteles charakteristischen Merkmale, wie sie W. Jaeger (Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, 1912) für die ganze Metaphysik wissenschaftlich erschloß. Seine Forschungen wird man zur rechten Beurteilung dieser Einzeluntersuchung immer beachten müssen; vor allem wird man seinen Ausführungen über „Die literarische Stellung und Form der Metaphysik" (a.a.O. 131—188) Beachtung schenken müssen, um Mißverständnissen hinsichtlich des literarischen Genus zu entgehen. In Erinnerung an die für die Lösung der sog. platonischen Frage sich so fruchtbar erwiesenen Sprachforschungen hätte man auch im vorliegenden Falle eine auf breiterer Basis beruhende Untersuchung der sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten des Aristoteles gewünscht. Seine wissenschaftliche Sprachform hat große Ähnlichkeit mit der des platonischen Parmenides, des Euklid, Proklos u. a. Für derartige notwendige sprachliche Beobachtungen bieten neben W. Jaeger u. a. auch Schwegler (Die Metaphysik des Aristoteles, III. Bd., 1847, 369—388), Zürcher (Aristoteles' Werk und Geist, 1952), Norden (Antike Kunstprosa, 1923) wertvolle Hinweise und Anregungen. Für das Begreifen der sprachlichen Eigenart des Aristoteles dürfte man heute eine unmittelbare Hilfe beim Orientalisten finden. Als Beispiel seien hier genannt die wissenschaftlichen Leistungen eines J. Tkatsch, Furlani usw. (vgl. W. Kutsch, Zur Geschichte der syrisch-arabischen Übersetzungsliteratur, Orientalia [1937], 68—82). Ennen

Oldfather, W. A., Contributions toward a bibliography of Epictetus. 8° (XIX u. 177 S.) Urbana 1952, The University of Illinois Press. — Dieses Werk, welches sowohl hinsichtlich des Inhaltes wie der technischen Ausstattung mit großer Sorgfalt gearbeitet ist, dürfte vom Wissenschaftler, der sich um die Erforschung der Stoa müht, sehr begrüßt werden. Im einzelnen gibt das Werk Auskunft über folgendes: Textausgaben und ihre Charakteristik, Übersetzungen innerhalb der verschiedenen Sprachgebiete. S. 88—90 verzeichnet Auswahlausgaben. Auf S. 108—136 werden die wissenschaftlichen Arbeiten aufgezählt und auf deren Besprechungen hingewiesen. Die Benutzung wird durch die ausgezeich-

neten Indices erleichtert (153—177). Neben einem Autorenindex (153—163) gibt es einen „Index of Printers and Publishers" (164—169) wie einen „Index of places of publication" (170—172), endlich einen „Index of publication dates" (173—177). Auf S. IX wird auf die durch Zeitgeschehen bedingten Lücken hingewiesen, die der Sammlung anhaften, die in sich aber ein wertvolles Zeugnis für das Weiterwirken antiken Geistesgutes darstellt. Ennen

Ritzel, W., Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die Kritik der reinen Vernunft nach Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt und Bruno Bauch (Monographien zur philosophischen Forschung, 9). 8° (134 S.) Meisenheim 1952, Westkultur. DM 9.80; geb. DM 11.80.—. — Schneeberger, G., Kants Konzeption der Modalbegriffe (Philosophische Forschungen. Neue Folge, 1). 8° (111 S.) Basel 1952, Verlag f. Recht u. Gesellschaft. Fr. 10.—; geb. Fr. 12.—. — Die erste der beiden Abhandlungen gibt einen guten Durchblick durch die Kantauffassung der im Untertitel genannten Autoren. Dabei verdient der um M. Wundt und Br. Bauch kreisende zweite Teil, in dessen Mittelpunkt das Ding an sich steht, das größere Interesse. Die Auswahl der Autoren ist vom Telos der Arbeit bestimmt, die Entwicklung der Kantauffassung nur soweit darzustellen, als sie von der doppelten Voraussetzung ausgeht, das eigentliche Anliegen Kants wie auch der systematischen Philosophie in der Transzendentalphilosophie oder dem philosophischen Idealismus zu sehen. Die neukantianische Linie wird von Bruno Bauch und seinem Geltungsidealismus her gesichtet und beurteilt. — Die zweite Studie beschäftigt sich mit Kants Modalbegriffen: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit. Sie geht rein systematisch voran, ohne die etwa vorhandene Entwicklung in der vorkritischen Zeit oder (mit Ausnahme eines kleinen Exkurses über Nietzsche) andere Auffassungen zu berücksichtigen. Innerhalb dieser Grenzen ist die Arbeit jedoch umfassend und gründlich und gibt einen guten Einblick, welche Stellung Kant zu den Problemen jenseits der Naturwissenschaft eingenommen hat. Da es bisher über die Modalbegriffe Kants nur Teilbearbeitungen gab, die überdies nach Ansicht des Verf. auch auf ihrem Gebiet unzureichend waren, ist diese Darstellung um so schätzenswerter. Brugger

Schelling, F. W. J., Das Wesen der menschlichen Freiheit. Eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von H. Fuhrmans. 8° (L u. 110 S.) Düsseldorf 1950. Schwann. DM 4.80. — Die kleine Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit bildet in Sch.s geistiger Entwicklung einen entscheidenden Wendepunkt. Deshalb ist es zu begrüßen, daß diese wichtige Quelle in einer neuen handlichen Ausgabe zugänglich gemacht wurde. Danach wird man um so lieber greifen, weil eine klare, mit Sch. und dem deutschen Idealismus auf das beste vertraute Einleitung vorausgeht. Sie führt in das Problem der Freiheit besonders bei Hegel und bei Sch. selbst ein und verdeutlicht in glücklicher Weise die Grundgedanken dieser Abhandlung, die aus deren vielverschlungenem Geflecht herausgehoben werden. Zu tieferem Verständnis tragen auch die sachkundigen Anmerkungen bei, die teils die zu den Anspielungen des Textes gehörenden Nachweise erbringen, teils die oft verschiedene Gesichtspunkte ineinander verknotenden Fäden entwirren. — Nach F. besteht die Freiheit bei Hegel darin, daß der Mensch, vom Telos der Idee fasziniert, das von dieser her Notwendige wählt. Bei Sch. ist Freiheit zunächst im Sinne Spinozas das Verwirklichen des im Subjekt Vorgezeichneten und so Notwendigen; dann aber kommt er zu Freiheit als Tat und Entscheidung. In der hier edierten Schrift durchkreuzen sich beide Sichten; doch wird die zweite schon vordringlich und für das Ganze bestimmend. Alles kreist um die Kernfrage nach der Möglichkeit des Bösen, die im Anschluß an Böhme gelöst wird. Dafür entscheidend ist der Real-Idealismus, nach dem das Sein eine Synthese enthält aus dem Idealen als Ordnung, Form und Helle und dem Realen als Chaos, Drang und Dunkel. Durch das Rationale gebändigt, verleiht das Irrationale allem Seienden Größe, Bewegtheit und Stoßkraft; zugleich aber besagt es Gefährdung, die bei uferlosem Ausbrechen als das Böse zerstört. Diese Doppelheit verlegt Sch. auch in Gott hinein. Aus dem Aufbrechen dieser beiden Mächte in Gott und

ihrem Freigeben durch ihn entsteht die Welt als Verwirklichen seiner zuvor verschlossenen Fülle. Wie sich die Welt als Entwicklungsgeschichte Gottes entfalten kann, ohne daß damit ein Pantheismus gesetzt ist, leuchtet dem Ref. nicht ein.
Lotz

Asveld, P., La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation (Bibl. philos. de Louvain, 11) gr. 8⁰ (244 S.) Louvain 1953, Publications Universitaires. Frs. 135.—. — Die Einleitung unterrichtet über den Stand der Frage und Forschung auf dem Gebiet der Frühzeit Hegelscher Philosophie, auf dem es eigentlich nur eine einzige neuere Monographie zu geben scheint, die des Marxisten G. Lucacs (Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Zürich-Wien 1948). Im allgemeinen ist man sich darüber einig, daß die geistesgeschichtlichen und religionsphilosophischen Probleme und Studien, mit denen der junge Hegel aufwächst, bereits die für seine endgültige Philosophie entscheidenden Grundbegriffe und Denkformen erzeugt haben. Das Buch möchte eine umfassende Darstellung, wie sie im französischen Sprachraum noch fehle, versuchen, und zwar mit den Augen des Theologen, d. h. mit einem unmittelbaren Verständnis für die primär theologischen Interessen, die Hegel damals bewegt haben. Trotzdem verdichten sich die Analysen und Antworten Hegels aus jener ersten Zeit nach Auffassung des Verf. in den Worten „Freiheit" und „Entfremdung", also in rein philosophischen, geistesphilosophischen Schlüsselworten. Sie sind es, die die Auseinandersetzung Hegels mit dem klassischen Altertum, dem Judentum und Christentum bestimmen und geradenwegs in die Periode seiner reifen Meisterschaft hinüberleiten. — Die Arbeit verfolgt Hegels Entwicklung während seiner Schul- und Seminarzeit, seiner Hauslehrerzeit in Bern und vor allem in Frankfurt a. M. Diese fällt in die Spätphase rationalistischer, liberaler Aufklärung und schaltet alles „Übernatürliche" völlig aus. Im Tübinger Stift liegt der Akzent des Interesses bald auf geistesgeschichtlichen, politischen und volkspädagogischen Themen; die religiösen Phänomene werden praktisch ins Moralische und Pädagogische aufgelöst. Dennoch läßt sich die eigentlich religiöse Frage nach der Möglichkeit, „sich Gott zu nähern", nicht verdrängen und kennzeichnet von vornherein das Klima des Denkens: Judentum und Christentum, kirchliches, dogmatisches Christentum gelten als Ausdruck der „Entfremdung" des Menschen von sich selbst, — Gott als das absolut transzendente, unendliche Ideal, der Mensch ihm gegenüber Knecht, unwürdig, unfähig. Alles kommt es Hegel nun darauf an, diese Fremdheit zwischen Gott und Mensch geistig zu überwinden; die Idee eines persönlichen Gottes wird unter dem Einfluß Schellings schon in Bern aufgegeben (45); die „Freiheit" des Menschen wird darin gesehen, daß ihn nichts wie von außen, wie von etwas ihm Fremden her betreffen und bestimmen dürfe (51); Entfremdung bestehe gerade darin, daß der Mensch sich dieser seiner „Freiheit" begebe (111). Von hier aus versteht man den späteren Terminus „Negativität" (ebd.), die mehr eine „privatio" bedeutet, weil sie ganz lebendig als Spannung empfunden wird zu dem, was der Mensch sein sollte und dem Wesen nach „eigentlich" ist. „In der Tat, der Begriff Entfremdung ist der Kern der Hegelschen Idee der Freiheit und schlechthin der gesamten Hegelschen Philosophie" (227). Lange Textproben belegen diese Entwicklung, vornehmlich aus der Frankfurter Periode, die als die ausschlaggebende angesehen wird (118). Der Terminus Freiheit entfaltet sich dann zu „Leben", „Liebe", „Geist", welche Leitideen entgegen dem, was manchmal gesagt wird, nicht ursprünglich aus der Lektüre des Evangeliums stammen (127). Hegel erblickt seine Aufgabe darin, „das reine Leben zu denken" (167), — es rein immanent zu fassen. Die religiöse Lösung dieser Aufgabe kommt für ihn als ein Letztes nicht mehr in Frage; alle religiöse „Versöhnung", die einen transzendenten Gott voraussetzt, bleibe etwas wie von außen Gesetztes, „Geschenktes" (189), könne dem Menschen darum nicht genügen. Die Hegelsche Forderung nach unbedingter Immanenz der Synthese von Gott und Mensch ist damit bereits ausgesprochen. Ebenso die Erkenntnis, daß diese Verhältnisse sich begrifflich als Versuch einer Synthese von Unendlich und Endlich darstellen würden (196), wobei die Gegensätze irgendwie doch auch erhalten blieben; und so deutet sich sogar bereits im „Systemfragment" von Frankfurt die

spätere Formel von der „Identität der Identität und Nichtidentität" an (205). — Das Schlußkapitel, in dem Hegel nach einem Wort von Th. Haering „Geistempirist" genannt wird, bringt Vorblicke auf seine Spätphilosophie, berührt die sachliche Problematik der Versöhnung von göttlicher und menschlicher Freiheit, vermerkt die Ansatzpunkte für die einseitige Deutung Hegels durch Marx (229 f.) und auch den geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit der These R. Bultmanns (234 f.). Persönlich wichtiger erscheint dem Verf. eine gewisse Differenz zur Interpretation Th. Haerings, der die Gegensatzmomente in der Hegelschen Synthese als Gott und Mensch bezeichnet, während der Verf. lieber sagen möchte: Mensch und Ideal, „Erfüllung" des Menschen (218 f.). Wie darüber nach den Jugendschriften zu urteilen sei, das wäre (vgl. den obigen Hinweis auf „Negativität" als „privatio") sehr diskutabel. Für die späteren Werke ist wohl Haerings Formel vorzuziehen. Ogiermann

Hyppolite, J., Logique et existence. 8° (249 S.) Paris 1953, Presses Universitaires de France. Frs. 700.—. — Der geistvolle und anregende Hegelkenner versucht in dieser Studie, die erstwesentliche Frage an Hegels Philosophie zu stellen und auszuarbeiten, die nach der Begründung der Identität von Wissen und Wirklichkeit, also nach dem Übergang vom relativen Wissen der einzelnen historischen und individuellen Bewußtseinsstufen zum absoluten Wissen „des" Geistes, nach dem Übergang vom Denken zum „Sein" überhaupt und schlechthin, von der Hegelschen „Phänomenologie" zur „Logik" (24). Einleitende Ausführungen entwickeln das Problem aus der Phänomenologie der Sprache, die als das Da-Sein des Geistes (31), des Sinnes von Sein, und in ihrer Dialektik von Individuell und Allgemein, von Subjekt und Objekt als Sichaussprechen des Seins selbst, als „Gespräch des Seins" (41) verstanden wird. Der Mensch erscheint so als Dasein des Absoluten. Dabei gilt es dem Verf. als ausgemacht, daß Hegel nicht einem reinen Humanismus verfalle (25 u. ö.); menschliches Bewußtsein decke sich nicht mit dem absoluten, sondern „im" Menschen entberge sich dialektisch „das" Sein, die göttliche Wirklichkeit (25, 42, 91 f.), was im Verfolg der Darstellung aus der Kritik der linksgerichteten Hegeldeutung immer klarer hervorgeht (137, 231 f.). Nun aber gelangt „Phänomenologie" deshalb über sich hinaus in die metaphysische „Logik", weil nach Hegel der Inhalt des Gedankens nichts von außen her nur Gegebenes, der „Form" der theoretischen Synthese nichts Fremdes sein könne (89 f., bes. 91), also die Form selbst inhaltlich sei, d. h. in ihrer synthetisierenden Funktion zugleich intuitiv, insofern, so könnte man deuten, die Synthese immer schon auf Grund von theoretischen „Leitbildern" erfolge (vgl. 168); die Einheit der synthetischen Apperzeption ist Ausdruck der Objektivität selbst, über Kant hinaus (203). Die Beziehungen zwischen „Phänomenologie" und „Logik" werden dementsprechend sehr instruktiv und erhellend umschrieben (schon 42 f.). Nebenbei erfährt konsequenterweise die moderne Logistik eine scharfe Kritik (54 f.). Was zu Hegels Dialektik (dialektischer Methode) beigebracht wird (74 u. ö.), hält sich im Rahmen des Bekannten, wie überhaupt viele Einzelanalysen, bes. auch die sehr gekonnten und beispielhaften des Aufbaus der Hegelschen Logik (195 f., 209 f.), nicht eigentlich Neues entdecken. Dafür überraschen die Formulierungen immer wieder durch Ausgeglichenheit und Präzision. Freilich vermag noch so geistreiche Konstruktion darüber nicht hinwegzutäuschen (und will es auch nicht), daß Hegels Konzeption der dialektischen Identität von Sein und Erkennen (und damit von Gott und Mensch) nicht logisch ausgewiesen werden kann, sondern höchstens ein Apriori bedeutet, das aus existenziellem Grunde erwächst: aus dem Willen zur „Vermittlung" von allem mit allem, zur Überwindung der „Entfremdung" (vgl. 232 f.), die Gott und Mensch als je für sich seiende „Substanzen" erlebt (und eben nicht Gott als „Subjekt" und damit Welt und Mensch als sein antithetisches und synthetisches Sichselbsterscheinen, worin Hegel die Lösung erblickt). Nachdem der Verf. im Schlußkapitel, das dem ganzen Werk den Titel gegeben hat, wobei „existence" im Sinne des französischen Existenzialismus zu nehmen ist, nochmals die Hegelinterpretation Feuerbachs zurückgewiesen hat, bekennt er sich gegen Hegels überdimensionalen philosophischen

Anspruch, Geschichte und absolutes Wissen in Identität zu zwingen; eine solche Synthese sei unerschwinglich (243), d. h. aber wiederum, der Übergang von der „Phänomenologie" (oder wie der Verf. lieber sagen möchte, Anthropologie) zur Ontologie (absolutem Seinswissen) sei *die* Schwierigkeit in Hegels System. — Man kann dem nur zustimmen, darf aber darauf hinweisen, daß der Verf. das zugrunde liegende Problem wohl in noch zu enger Fühlung mit Hegelscher Terminologie und Mentalität erfährt und umschreibt. Wenn er von der Frage nach der Möglichkeit „absoluten" Wissens redet, versieht er dieses anscheinend immer sogleich (gut hegelianisch) mit den Charakteren göttlicher Unbedingtheit und Unperspektivität. Eine solche ist dem Menschen freilich unerreichbar. Aber absolut gültiges, absolut notwendiges, weil auf Seinserfahrung und -verstehen aufruhendes Wissen fällt doch nicht einfachhin mit göttlich-absolutem Wissen zusammen. Wo immer ein Wissen als Einsicht ins Sein des Seienden aufgefaßt werden muß, dort kommt ihm Absolutheit zu, wenn auch nicht schon deshalb erschöpfende und archetypische Absolutheit, d. h. göttliche; Seinsdenken, wo immer es auftritt, ist, soweit es ein solches ist, notwendig unperspektivisch, d. h. in dem, was es enthüllt, einfachhin von notwendiger Wahrheit — „Sein" kann als solches nur entweder als es selbst erfaßt oder überhaupt nicht, auch nicht nur „perspektivisch", erfaßt werden. Im übrigen zeigt sich aus der vorliegenden Studie, und zwar gerade wegen ihrer sachlichen, akademisch-kühlen Art wiederum, daß der entscheidende Punkt, um den sich eine Auseinandersetzung mit Hegel bewegen muß, deutlich genug sichtbar ist: Möglichkeit oder Unmöglichkeit dialektischer Einheit von Absolut und Relativ, Unendlich und Endlich, und daher letztlich als „contradiction fondamentale": das Absolute, „das sich selbst limitiert" (126).

Ogiermann

Litt, Th., Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. gr. 8° (314 S.) Heidelberg 1953, Quelle u. Meyer. DM 19.50. — L., der in seinem Werk „Denken und Sein" (Stuttgart 1948) bereits an Gedankengänge Hegels angeknüpft hatte, um wissenschaftstheoretische Fragen zu klären, entwirft nun eine Gesamtdeutung hegelscher Philosophie in der Absicht, ihre Grundgedanken kritisch zu erneuern und für moderne Problematik fruchtbar zu machen. Zweifellos verdient diese seine Intention hohes Interesse; sie schließt sich ja an bereits vorliegende ähnliche Versuche an, freilich ohne sie recht auszuwerten, — einige, wie die von Croce und Kroner, werden wenigstens genannt, das Hegelbuch von N. Hartmann hat dagegen anscheinend keine Sympathie gefunden, obwohl es in der Methode und z. T. auch in den Ergebnissen manche Parallele aufweist. Wenn im Vorwort gesagt wird, das Buch habe von intransigenten Hegelorthodoxen einerseits und von solchen, die Hegel in Bausch und Bogen verwerfen, andererseits gleicherweise kräftigen Widerspruch zu gewärtigen, so möchte man meinen, daß diese beiden Kategorien heute unter denen, die Hegel wirklich kennen, nur spärlich vertreten seien. Allerdings werden viele an Hegel orientierte Denker das echt metaphysische Klima vermissen, in dem allein auch Kritik an Hegel zu gedeihen vermag (und wäre es selbst eine Hegelinterpretation wie die Heideggers in „Holzwege"), und die Gegenseite wird manche Zugeständnisse an die methodische Eigenart Hegels, wenn auch nur in bezug auf die Theorie der Geisteswissenschaften, entweder als nicht mehr aktuell betrachten (so etwa zum Thema der Eigenständigkeit geisteswissenschaftlicher Methode) oder (etwa in puncto Dialektik) als noch zu ungreifbar und umstritten mit Fragezeichen versehen. — Schon die Anlage des Buches spiegelt die Auffassung L.s wieder, derzufolge eine ergiebige Deutung Hegels am Zielpunkt seiner Philosophie ansetzen müsse, der Philosophie des Geistes (2. Buch), um von ihr aus rückschreitend das System zu verstehen, also anschließend die Naturphilosophie (3. Buch) und endlich die Logik (4. Buch). Vorausgeschickt wird (1. Buch) eine Analyse der Denkbewegung Hegels, die im wesentlichen die Unterschiede zwischen mathematischem, organischem und philosophischem Denken herausarbeitet, den Gang vom Ansich zum Fürsich und An-und-für-sich, und das Problem der (dialektischen) Identität von Ich und Allgemeinheit, in eins mit der Frage nach der Idee des „Allgemeinen" überhaupt.

Die rückschreitende Interpretation (vgl. dazu bes. auch 202, 206, 248 f., 285), die einen gewissen Kunstgriff darstellt, weil sie vom für uns Verständlichsten auszugehen scheint, dem Geistigen, bedürfte allerdings weiterer Klärungen, denn es wird immerhin fraglich bleiben, ob ein Verständnis der höchsten Synthesen, von denen wir auszugehen vermöchten, dem entspräche, was Hegel selbst darin sieht. Es zeigt sich denn auch, daß die „Logik" Hegels, also das, was L. zuletzt behandelt, die höchsten Synthesen in ihrer (angeblichen) Notwendigkeit erst durchsichtig macht, schon deshalb, weil erst dann das Wesen der Dialektik, bes. die Einheit von Form und Materie des Denkens (260 f.), vorgeführt wird. Entscheidend mag für L.s Verfahren sprechen, daß Hegel selbst von religionsgeschichtlichen und -philosophischen, ganz allgemein von geisteswissenschaftlichen Interessen und Studien hergekommen ist; man kann, so scheint es, ruhig sagen, er habe zu seinen religionsphilosophischen Überzeugungen und Ideen nur die letzte logische und ontologische Theorie gesucht und sie in der Dialektik des Seins und Begriffs selbst zu finden gemeint. Von hier aus will es nicht befriedigen, wenn L. den Ertrag einer fruchtbaren und schöpferischen Hegelkritik im Grunde fast nur darin sieht, daß Wissenschaftstheorie und Geisteswissenschaft Anregung empfangen (13 f., 269 f.). Da haben Hyppolite u. a., schließlich sogar Kojève, doch tiefer gesehen, wenn sie die religionsphilosophische Frage in ihrer existenziellen Bedeutsamkeit als Zentrum der Geistesarbeit Hegels bezeichnen (das Werk Iljins, der darin am weitesten geht, wird von L. überhaupt nicht erwähnt); also müßte auch eine kritische Erneuerung oder, besser gesagt, eine das Positive in Fragestellung und Lösungsrichtung hegelscher Philosophie kritisch aufnehmende und auswertende Auseinandersetzung viel mehr und geduldiger dem metaphysischen und religionsphilosophischen Gedanken nachspüren. — Daß die „Entdeckung" des „objektiven Geistes" mit all dem, was für Geschichts- und Lebensphilosophie dabei herausspringt, eine der originalen Leistungen Hegels sei, das hat zum mindesten auch N. Hartmann schon, und noch energischer als L., ausgesprochen (Die Philosophie des deutschen Idealismus II Hegel, 298 f.). Ungleich schärfer aber klingt, und das muß als ein Verdienst des Werkes von L. hervorgehoben werden, die Abwehr jeder Vergewaltigung der personalen Freiheit des Einzelmenschen durch übergreifende kollektive oder metaphysische Mächte, durch den „Weltgeist", den „objektiven" Geist usf. (127 f., 293 f., 301 f.). Hier werden wir mit L. durchaus einig gehen. Ja, es dürfte sich allmählich ganz allgemein gezeigt haben, daß gegen Hegels systematische Grundkonzeption nur der eine Gegenstoß durchdringt: sie vergreift sich an der menschlichen Freiheit. Selbst die Kritik an der dialektischen Identität von Unendlich und Endlich, die die Entscheidung auf der Ebene des rein Logischen sucht, hat als vollbewußte Voraussetzung den echten „Selbstand" der menschlichen Person, ihr Selbstsein in je eigener Freiheit. Wird diese nicht in ihrem vollen Eigengehalt und -gewicht geltend gemacht, dann kommt man gegen Hegels Dialektik wohl nicht auf. Daher trägt L.s Hegelbuch neben manch anderem Positivem im einzelnen, das noch zu verzeichnen wäre, zu einer endgültigen Überwindung des hegelschen Monismus Wesentliches bei. Ogiermann

Specht, E. A., Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel (Kantstudien, Ergänzungshefte, hrsg. im Auftrag der Kantgesellschaft, Landesgruppe Rheinland-Westfalen, 66), gr. 8° (86 S.). Köln 1952, Kölner Universitätsverlag. — In diesem Heft werden mit gründlicher Sorgfalt die Analogieproblematik im Denken Kants und die Gründe ihres Fehlens im Denken Hegels untersucht. Abgesehen von A. Inauen (Kants Gottesbegriff: PhJb. 1920), dessen Erkenntnisse der Verf. verwertet, wurde auch in der neueren Kantforschung zu wenig die zentrale Stellung beachtet, die dem Analogiebegriff in Kants Lehre von der Gotteserkenntnis zukommt. Tatsächlich bildet für Kant — ähnlich wie für die Scholastik — die Analogie den Schlüssel zur Lösung des Problems, ob und wie unsere auf die Erfahrung beschränkte Erkenntnis dennoch einen „transzendenten Gegenstand" bestimmen könne. Trotzdem kommt es — das sei hier kritisch angemerkt — nicht zur Ausbildung einer echten Analogie. Das Proportionalitätsverhältnis „vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen" (Proleg.

§ 58) bleibt bei Kant für unsere Erkenntnis von bloßem Symbolwert, d. h. es bleibt eine äußerliche (uneigentliche) Analogie der Proportionalität, auf Grund deren wir keineswegs das An-sich-sein Gottes, sondern höchstens sein Verhältnis zur Erfahrungswelt analog bestimmen können. Das heißt aber, daß in dieser „Analogie" die Verschiedenheit gegenüber der Gemeinsamkeit so sehr vorherrscht, daß die Analogie zurückfällt in eine Aequivokation. Dennoch bleibt Kant noch irgendwie im Bereich einer durchgehenden Denktradition, die nach ihm unvermittelt abbricht. In einer Analyse des Hegelschen Denkens (bes. der Phänomenologie des Geistes) will der Verf. zeigen, daß hier die Grundvoraussetzungen einer analogen Gotteserkenntnis aufgegeben werden. Diese Voraussetzungen sind, daß Gott 1. als „transzendenter, vom sinnlichen Seienden unendlich verschiedener Gegenstand" und 2. als „ruhendes Subjekt" gedacht wird, „dem man feste Prädikate zulegen kann" (73). Beides ist in der Philosophie Hegels aufgegeben: „Gott existiert nicht im Jenseits, sondern ist die dialektische Bewegung, in die jedes jeweilige Jenseits eingeschmolzen wird, Gott ist kein ruhendes Subjekt, sondern das Werden des sich selbst Erkennens des Geistes" (ebd.). — Dagegen wäre doch zu bedenken, daß gerade durch das letzte Element (Gott kein ruhendes Subjekt, sondern werdender Geist) das Problem der Analogie von neuem aktuell wird, insofern das so gedachte Wesen Gottes durch unsere Erfahrungsbegriffe (des „abstrakten Verstandes") nie bestimmbar, sondern immer nur durch negativ dialektische Vermittlung (der „spekulativen Vernunft") erreichbar ist, d. h. in je neuer Abhebung von der Erfahrungswelt. Wenn auch bei Hegel der Analogiebegriff fehlt, so ist dies doch ein Denkprozeß, dessen metaphysische Relevanz der scholastischen Analogieproblematik, wie mir scheint, viel näher steht als Kants zwar ausdrücklicher, aber ausgehöhlter Analogiebegriff. Allerdings vermittelt Hegels Dialektik eine „vermittelte Unmittelbarkeit", d. h. die negative Denkbewegung mündet in unmittelbarem, also eigentlichem und univokem Erfassen des Absoluten, genauer: die Denkbewegung des endlichen Geistes selbst wird ausgegeben als die Bewegung, in der das Absolute Geist wird. Wie bei Kant die Analogie zurückfällt in Aequivokation, so wird sie bei Hegel aufgehoben in Univokation, während der scholastische Analogiebegriff in der Mitte steht und allein die seltsame Schwebe und Spannung analogen Erkennens durchhält.

Coreth

Landmann, M., Geist und Leben. Varia Nietzscheana. gr. 8° (162 S.) Bonn 1951, Bouvier. DM 9.80.—. — Nietzsche erscheint in diesem ungemein sachkundigen und scharf durchdachten Buch als einer der ersten, „in dem unsere heutigen Betrachtungsweisen und Themenkreise durchgebrochen sind" (161). Dabei geht es nicht so sehr um Nietzsche selbst als vielmehr darum, wie er „die allgemeinen philosophischen Möglichkeiten abwandelt oder befruchtet" (161). Nur indem wir seine Probleme von unserer eigenen Situation her neu durchdenken, können wir ihm und dem Heute gerecht werden. Entscheidend ist, ob wir der Unterordnung des Geistes unter das Leben zu folgen vermögen, die Nietzsche vollzogen hat. Zum „Vorbild für seine lebensphilosophische Richtung" (20) ist ihm Schopenhauer geworden, dessen Anregungen er aber radikalisiert und nach *einem* Prinzip zu Ende denkt. Hieraus ergibt sich, daß die Welt der moralischen Bedeutsamkeit entkleidet wird und die *Moralwerte* in Bedingungen der Steigerung des Lebens übergehen. Mit dem Guten wird das Böse relativiert; da gerade aus ihm das starke Leben wächst, ist das bisherige Böse mit dem künftigen Guten identisch. Ja das Böse ist stets im Guten eingeschlossen, weil die Werte gegensätzlich sind und deshalb jeder Wert, von seinem Gegenwert her gesehen, ein Unwert ist. Auch die *Erkenntnis* wird auf das Leben zurückgenommen, woraus Nietzsche seinen totalen Perspektivismus ableitet. Es kommt nicht auf „objektgetreue Erfassung des Seins" (80), sondern auf Lebenssteigerung an; wenn dazu der Wahn dienlicher ist, müssen wir ihn der Wahrheit vorziehen. „Wahrheit und Lebensfruchtbarkeit" (83) fallen auseinander. Zugleich jedoch hält Nietzsche an der Erreichbarkeit der Wahrheit fest, ja er ringt um sie mit unerbittlicher Wahrhaftigkeit, freilich um eine Wahrheit, die mit dem Leben eins ist, wobei

sich die Lebensabhängigkeit wahrheitsfördernd auswirkt. In ähnlich zwiespältiger Weise wird die historische Erkenntnis im besonderen gewertet. Abschließend analysiert L. den Stil des „Zarathustra" und zeigt, wie sich darin die Eigenart von Nietzsches Philosophieren genau widerspiegelt, was sich besonders im Ineinanderschwingen des Dichterischen und des Aphoristischen ausprägt. — In seiner Stellungnahme setzt sich der Verfasser deutlich von Nietzsche ab. Vor allem sind keineswegs alle Bereiche des menschlichen Daseins als bloße Abwandlungen des Vitalen zu verstehen. „Vielleicht läßt sich der Mensch mit monistischen Kategorien überhaupt nicht begreifen und hat sein Auszeichnendes vielmehr darin, ein uneinheitliches, vielleicht sogar ein zerrissenes Wesen zu sein" (119). Dahinter steht freilich die Überzeugung, „daß echte Harmonie Spannungen nicht aus der Welt schafft, sondern sich . . . aus ihnen aufbaut" (122). — Uns will gegen L. scheinen, daß die Spannungen, die selbstverständlich zum Wesen des Menschen gehören, nicht ohne weiteres, sondern erst durch Fehlentwicklungen zu Uneinheitlichkeit und Zerrissenheit führen, die freilich weithin das Heute kennzeichnen. Durch seine Auffassung wird L. zu einer Überspitzung des Widerstreites der Werte verführt; jedenfalls ist die daraus gezogene Folgerung unannehmbar, daß im Guten stets das Böse enthalten sei. Wenn demnach der Erkenntnis und der Sittlichkeit Eigenständigkeit zukommt, so hat doch Nietzsche auch „das Vitale als einen eigenen Wertbereich" sehen gelehrt, dessen Bedeutung als „Grundlage" (65) der anderen Bereiche mehr als früher zu beachten ist. So ist „es immer ein Gesamtlebenssubjekt, von dem das Erkennen ausgeht"; daher gilt: „Nur was uns auch lebensmäßig von irgendwelcher Bedeutsamkeit ist, ist uns auch erkenntnismäßig von näherer Ergreifbarkeit" (120). Doch soll diese Ein-Ordnung der Erkenntnis in das Leben nicht wieder in eine Unter-Ordnung umgefälscht werden. Zwar kann „das Wissen seinen Rang und sein Maß erst im Rahmen eines neu sich herausbildenden Gesamtsystems der Werte" (104) erhalten; die „Fülle des Wißbaren" aber darf nicht auf den „notwendig nur engen Ausschnitt des Lebbaren" (119) beschränkt werden. Vielmehr „schwingt sich in der Erkenntnis das Leben gerade über sich selbst hinaus" (121). Hier können wir im wesentlichen L. zustimmen. Allerdings wäre eine weitere Klärung dessen, was Leben ist, möglich. In seiner tiefsten Bedeutung umfaßt es nämlich über das Vitale hinaus auch den Geist, was bei L. anklingt. Dann schließt der gesamtmenschliche Lebensvollzug den Geist ein, der nur in seiner bloß theoretischen Gestalt dem Leben gegenübertritt.

Lotz

Lotz, J. B., Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum. 8⁰ (75 S.) Frankfurt a. M. 1953, Knecht. DM 3.80. — Mit wenigen, aber sicheren Strichen zeichnet der Verf. den Weg Nietzsches bis zur Wahl der „Verdammnis" statt der von der christlichen Wahrheit verheißenen „Seligkeit". Im 1. Teil zeigt sich, wie Nietzsche das Christentum sieht und was er an dessen Stelle setzen will; er verdächtigt es als Verneinung des Willens zum Leben, wobei er es ganz aus der Philosophie Schopenhauers (15 u. 19) und der Deutung durch die extrem liberale Bibelkritik (20) mißversteht sowie aus dem Blick auf die verbürgerlichte Christenheit des 19. Jahrhunderts (17), ohne je erfahren zu haben, was ursprüngliches Christsein heißt. An diesem Punkt wäre es interessant gewesen, zu hören, warum er eigentlich Augustinus, Thomas, Pascal, Fénelon, ja auch Dostojewskij und wohl auch andere, denen er doch in seiner Lektüre begegnet ist, nicht kongenialer begriffen hat. An die Stelle des Christentums setzt Nietzsche die „dionysische Verklärung" des Lebens, d. h. den Übermenschen, die ewige Wiederkehr, das zum Sein selbst proklamierte „Werden" in seiner „Unschuld" (vgl. bes. 30). Darin liege der Wille zu einer Synthese des Absoluten und Relativen. Der 2. Teil entwickelt, wie das Christentum Nietzsche sehen muß und seinem Anliegen in echter Synthese der Gegensätze gerecht wird. Der Christ lehnt den Versuch einer dionysischen Synthese ab. Sie erklärt den „Widerspruch" zum Urgrund von allem (33), ist also keine ernst zu nehmende Synthese, sondern Verkrampfung und Surrogat. Die echte theoretische Synthese läßt das Absolute absolut und das Relative relativ sein, weiß aber um die Einheit

beider kraft der Transzendenz und zugleich radikalen Immanenz Gottes in der Schöpfung. Vor allem offenbart sich Nietzsches „ewige Wiederkehr" als vollendeter Nihilismus, als absolute Sinnlosigkeit, zu der gegen alle Evidenz des Verstandes und Herzens ja zu sagen sei, ein Ja zur Hoffnungslosigkeit der Hölle, der Verdammnis. Der Christ wählt demgegenüber das Leben, eine Entscheidung, bei der gerade die relative Absolutheit des Menschen, nämlich sein Unendlichkeitsstreben und die Unbedingtheit seiner Freiheit, zum höchsten Ausdruck kommt (66 f.). — Weniger deutlich tritt hervor, daß die christliche Wahrheit nicht nur Sünde und alles, was ins Nichts führt (70), verwirft, sondern, und in welchem Sinn, mit unerbittlicher Schärfe Selbst- und Weltverleugnung fordert; dies bleibt, rein philosophisch gesehen, immer ein Paradox, das sich in der Diskussion mit Nietzscheanern nie auflösen oder auch nur begütigen läßt. Ogiermann

v. Baader, Fr., Über Liebe, Ehe und Kunst. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern. Ausgewählt, eingeleitet und mit Texthinweisen von H. Grassl. 8° (269 S.) München 1953, Kösel. DM 15.50. — Ähnlich wie bei Hamann und Herder münden in Baader die vielfältigsten geistigen Ströme der Vergangenheit, und seiner Gegenwart wird er tausendfacher Anreger für seine Zeit und ist doch nicht faßbar. Der Herausgeber bemüht sich sehr, sein persönliches Bild und seine Lehre zu umreißen. Aber der Theosoph, der assoziative und bildhafte Denker und Dichter bleibt auch in dieser Darstellung und in dieser Auswahl, was er ist, zuweilen außerordentlich tief, Ahner mancher verborgenen Wahrheit, der aber auch wieder einem Einfall zum Opfer fällt. Durchaus christlich in seinem Denken, ist er doch nicht fest und klar in seinen Anschauungen und schwankt zwischen Böhme und der katholischen Lehre. Ohne je eigentlich kirchenfeindlich zu sein, kann er mit Recht auf Mißstände des kirchlichen Lebens hinweisen. Er bindet sich nicht an die kirchliche Lehre, die er aber im Tod bekennt. Die gut ausgewählten Stücke dieses Bandes (drei andere sollen noch folgen) kann man auf das androgyne Problem zurückführen. Der ursprünglich geschlechtslos geschaffene Adam fällt erstmalig in der Versuchung, da ihm Gott im Paradies die Tierpaare vorstellt, die er benennen soll. Schon die Schöpfung Evas ist ein Abfall der ersten Schöpferidee. Baaders Denken lehnt die platonische Geschlechtslehre ab; er stellt sich auch gegen Goethe und den Idealismus Kants, Schellings und Hegels und führt Gedanken der Kabbala, der Parazelsus, Böhme, Saint-Martin weiter. Die Auswahl ist trefflich, gut kommentiert und gibt einen guten Begriff sowohl von der sympathischen Persönlichkeit Baaders wie von seinen Anschauungen. Becher

v. Kempski, J., Charles S. Peirce und der Pragmatismus. 8° (226 S.) Stuttgart 1952, Kohlhammer. — Die Studie gilt dem amerikanischen Philosophen und Logiker Peirce (1839-1914), dem eigentlichen Begründer des Pragmatismus. Sein Pragmatismus darf allerdings nicht mit dem James' und Deweys gleichgesetzt werden; Deweys Instrumentalismus, schreibt der Verf., „ließ sich nicht anerkennen, ohne die abendländische philosophische Tradition in ein Trümmerfeld zu verwandeln" (4). Noch weniger wird die vergröbernde Formel Wahrheit - Nützlichkeit Peirce gerecht. Dessen „pragmatische Maxime" besagt vielmehr: „Überlege, welche Wirkungen, die denkbarer Weise praktische Bezüge haben könnten, wir dem Gegenstand unseres Begriffes zuschreiben. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen das Ganze unseres Begriffes des Gegenstandes" (10). Der praktische Bezug, auf den es dabei ankommt, ist nicht der Nutzen oder gar das Vergnügen des Individuums, ja nicht einmal die „Steigerung der Gattung Mensch", sondern letztlich die „Rationalisierung des Universums". Wahre Erkenntnis hat also nach Peirce einen notwendigen Bezug auf mögliches Handeln; daß allein in diesem Bezug die Wahrheit besteht, wird nicht gesagt. Wenn Peirce sich Scotus verwandt fühlt, gerade wegen dessen Realismus, und wenn er meint, die Entdeckung von Naturgesetzen durch die Physik mache den Nominalismus zu einer „unrühmlichen Denkhaltung", so spricht das jedenfalls gegen eine relativistische Deutung seines Pragmatismus. Eigenartig ist Peirces Gleichsetzung des Pragmatismus mit der Logik des „abduktiven" Schlusses. Dieser geht von einer beobachteten Wirkung aus, nimmt zu ihrer Er-

klärung einen allgemeinen Satz als Hypothese an und führt auf die Bedingungen, unter denen die beobachtete Wirkung auf Grund dieser Hypothese zu erwarten ist. Die Hypothese ist sinnvoll, wenn sie zu Handlungen führen kann, die diese Bedingungen beobachten lassen und damit die Hypothese verifizieren. Daß der abduktive Schluß nicht zwingend ist, wird dabei zugegeben. Nachdem der Verf. im 2. Kap. das Verhältnis Peirces zu Kant untersucht hat, entwickelt er im 3. Kap. dessen Lehre vom abduktiven Schluß und behandelt im 4. Kap. die Modi des deduktiven, induktiven und abduktiven Schlusses systematisch mit den Hilfsmitteln der symbolischen und axiomatischen Methode. de Vries

L'Esistenzialismo. Critica filosofica (Studio Teologico per Laici 2). 8° (149 S.) Florenz 1950, Città di Vita. L 500.—. — Eine Reihe von namhaften Sachkennern, unter denen *Battaglia, Fabro, Sciacca* und *Stefanini* genannt seien, haben Abhandlungen zu diesem Band beigesteuert. Er enthält eine kritische Untersuchung des Existentialismus, wobei die christliche Philosophie im weiteren, die Scholastik überschreitenden Sinne und eine katholische Grundhaltung den Maßstab bilden. Die hier geübte Kritik will positiv und konstruktiv sein; sie arbeitet die Grundabsichten, Problemstellungen und Lösungen heraus, sucht den wertvollen Errungenschaften gerecht zu werden, zeigt die Grenzen des Erreichten auf und ist bestrebt, Unvollendetes oder Abwegiges zu Ende zu führen oder in andere Bahnen zu lenken. — Mit diesem Programm stimmt *Sciaccas* Unterscheidung zwischen dem echten und dem unechten Existentialismus zusammen; ersterer öffnet sich zur Transzendenz und damit zu Gott, letzterer hingegen verschließt sich in der Immanenz und ist deshalb atheistisch; während jener allein die Existenz zu gründen vermag, löst dieser sie auf. Obwohl die theistische oder religiöse Richtung mit der Philosophia perennis zusammenstimmt und zu der personalen Innerlichkeit des Philosophierens beiträgt, erregt doch ihr übersteigerter Anti-Intellektualismus Bedenken. *Fabro* untersucht den theologischen Existentialismus, dem Marcel sich nähert, der aber nur in Kierkegaard ganz ausgeprägt ist. Dieser wendet sich im Laufe der Jahre immer bewußter den Beziehungen von Natur und Gnade zu, besonders wie sie sich im Glaubensakt darstellen, durch den sich der einzelne mit seinem innersten personalen Kern dem Absoluten hingibt. Dabei kommt der große Däne allmählich zu so ausgewogenen Formulierungen, daß ihnen nach Fabro der katholische Theologe zustimmen kann. Was die Metaphysik betrifft, so erweist sich nach *Antonelli* der Existentialismus dazu unfähig, weil er sich ganz an das Konkrete hält und deshalb die für den Aufbau der Metaphysik erforderliche Dialektik verhindert. Er gibt daher eine gewiß reiche Phänomenologie der Existenz, kommt aber nicht zu einer eigentlichen Metaphysik des Konkreten. Im ethischen Bereich hat zwar der Existentialismus, wie *Sciamannini* zeigt, die menschliche Person in ihrer unvertretbaren Einzelheit neu gewertet. Doch kann er nicht eigentlich eine Ethik begründen, weil mit den Wesenheiten auch die absolut geltenden Werte und die allgemeinverbindlichen Normen verschwinden, weil der Mensch unrettbar seiner Situation überantwortet ist, weil endlich die Verwurzelung des Ethischen im transzendenten Absoluten meist fraglich bleibt oder sogar verworfen wird. Den methodischen Fragen wendet sich *Prini* zu, der gut herausarbeitet, wie der Existentialismus ganz neu gegen den Rationalismus das Seinsproblem stellt und eine Begründung des metaphysischen Wissens anstrebt, die man eine Methodologie des Unverifizierbaren nennen könnte. Daß so der Weg zur Metaphysik neu geöffnet und die Seinsfrage wieder aktuell geworden ist, sollte man nie vergessen, wenn auch keiner dieser Philosophen den Weg befriedigend zu durchschreiten vermochte; am meisten hat noch Marcel mit seiner Metaphysik der Person erreicht, obwohl auch bei ihm die Analogie des Seins nicht voll zur Auswirkung kommt. Nicht gewürdigt werden konnten in diesem kurzen Durchblick, der sich auf die Grundaspekte beschränkt, die Beiträge über die Ästhetik des Existentialismus, über dessen Verhältnis zum Marxismus und über seine Hauptvertreter. — Der Wert des Buches besteht darin, daß es die Grenzen und Gefahren des Existentialismus klar sichtbar werden läßt. Im Vergleich damit kommt das Herausstellen und Aneignen der positiven Errungenschaften zu kurz. Manches wird wohl zu negativ gesehen; besonders das Heideggerbild ist meist noch zu sehr von den Zügen des Nihilismus und Atheis-

mus bestimmt; auch Marcel wird einmal in wirklich unzutreffender Weise verurteilt (88 f.). Die kritische Stellungnahme wird in erfreulicher Aufgeschlossenheit und mit Gespür für die Probleme vollzogen; doch würde man manchmal noch mehr Bewegtheit des Fragens wünschen, die auch die eigene Auffassung tiefer ergreift und in Fluß bringt. Bemerkbar macht sich auch ein Schönheitsfehler, der bei einer Vielzahl von Autoren kaum zu vermeiden ist, daß nämlich die Meinungen sich nicht ganz decken, was aber das Grundgepräge des Ganzen nicht aufhebt.
Lotz

Marcel, G., Geheimnis des Seins. Autorisierte Übertragung von H. von Winter, Nachwort von L. Gabriel. 8° (535 S.) Wien 1952, Herold. DM 17.80. — Für die Jahre 1949 und 1950 hatte die Universität Aberdeen M. für die berühmten „Gifford Lectures" ausersehen. Den Niederschlag dieser Vorlesungen bildet das vorliegende Werk, in dem der Verf. wie nie zuvor eine Zusammenfassung oder Gesamtschau seines Philosophierens gibt. Dabei bemüht er sich keineswegs, eine systematische Ableitung oder Beweisführung zu bieten, was ja seiner persönlichen Eigenart und dem tiefsten Grundcharakter seines „nicht-spekulativen Denkens", wie er sich selbst in seinem Vorwort für die deutsche Ausgabe ausdrückt, zuwiderliefe. Vielmehr vollzieht sich alles in der Methode des konkreten Aufweisens, die durch ihre unmittelbare Lebensnähe so ungemein reizvoll und überzeugend ist. Auf diese Weise entfaltet sich in tiefdringender und immer wieder neuansetzender Analyse M.s ursprüngliche und großangelegte Grundkonzeption, die sich ausdrücklicher als früher um das „Geheimnis des Seins" zusammenschließt. Dessen Verdeutlichung widmet Gabriel sein mit echtem innerem Verständnis nachvollziehendes Nachwort. „Die Erfahrung einer die Sachebene gegenständlicher Erfassungsweise übersteigenden, im Sinne gegenständlicher Unfaßbarkeit transzendenten Wirklichkeit des menschlichen Daseins . . . verwandelt sich in die Allgemeingültigkeit eines neuen philosophischen Seinsgedankens" (515). Indem sich der Mensch durch die Sammlung oder die zweite Reflexion zum Sein hin öffnet, empfängt er dessen Gegenwart, nimmt er an dessen Fülle teil. Das geschieht vor allem in der Begegnung mit dem Du, in der Treue zu ihm, weshalb es heißt: „Die Treue ist der Ort des Seins" (528). Vollendet teilt sich das Sein erst in der Begegnung mit dem göttlichen Du und in der Treue zu diesem mit. Weil Begegnung zuinnerst Liebe ist, findet der Mensch in der Liebe, letztlich in der Gottesliebe das Sein und einzig so auch sein eigentliches Selbst. — Sehr zu begrüßen ist, daß dieses reife Werk M.s nun auch in einer wohlgelungenen deutschen Übersetzung vorliegt. Sie liest sich leicht und flüssig und gibt aus wirklichem Eindringen die oft so nüancierten Gedanken zuverlässig und scharf wieder.
Lotz

Christlicher Existentialismus: Gabriel Marcel. Ins Deutsche übertragen von Ch. Horstmann. 8° (361 S.) Warendorf 1951, Schnell. DM 12.50. — In diesem Sammelband verbinden sich Beiträge mehrerer dafür zuständiger Autoren zu einer ausgezeichneten Einführung in die philosophische Welt von *Marcel*. Sein christlicher Existentialismus oder besser seine christliche, d. h. mit dem Christentum zusammenstimmende, Philosophie der Existenz wird nach bestimmten Wesenszügen zugänglich gemacht. Dieses Leitmotiv durchzieht alle Kapitel des Buches vom Geleitwort *Gilsons* bis zu dem Nachwort, das *W. Rest* der deutschen Ausgabe beigegeben hat. Einen besonderen Wert verleiht dem Ganzen das, was Marcel selbst unter dem Titel „Rückblick" schreibt. Er führt durch die Stadien seiner Existenz zu dem Denken, das der immer neue und doch immer gleiche Anruf je und je von ihm gefordert hat. Mit Recht hebt Rest hervor, daß dieses Denken nicht im Widerspruch zu der Enzyklika „Humani Generis" steht. — Besonders was das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen angeht, vertritt Marcel (was der Ref. unterstreichen möchte) keineswegs eine mit der Philosophia perennis unvereinbare Gegenthese; vielmehr hat er mit großer Eindringlichkeit eine ergänzende Sicht herausgearbeitet, die in der Überlieferung der letzten Jahrhunderte nicht so thematisch und umfassend zu Wort gekommen ist. Dabei handelt es sich nicht um die objektive Beweiskraft, sondern um die subjektive Aneignung; wäh-

rend jene im Allgemeinen beheimatet ist, hat es diese mit dem ganz Individuellen zu tun. Je höhere Bezirke aber unsere Gewißheit erreicht, desto weniger leuchtet die objektive Beweiskraft ohne die subjektive Aneignung ein, desto mehr ist das Allgemeine nur durch das Individuelle zugänglich. Dafür das Organ zu bilden und das zum Vollzug zu bringen, ist Marcel in immer wieder neuen Analysen bemüht. Damit man zum Aufhorchen kommt, wählt er häufig extreme, pointierte, manchmal auch überspitzte Formulierungen; sie verraten nicht selten, daß er zu wenig Blick für die ergänzende Gegenseite hat, und geben zu den Mißverständnissen Anlaß. — Die Übersetzung ist gut lesbar und zuverlässig. Lotz

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Ardley, G., Aquinas and Kant. The foundations of the modern sciences. 8° (X u. 256 S.) London 1950, Longmans. Sh 18.—. — Das Werk behandelt das Verhältnis der empirischen Wissenschaften zur Philosophie. Dabei gilt dem Verf. Thomas als Repräsentant der metaphysischen Philosophia perennis, Kant als Vertreter des nicht-metaphysischen Wissens der Neuzeit. Grundlegend ist die Unterscheidung von zwei Arten der Analyse: die eine deckt die reale Struktur des Seienden auf, die andere verfolgt Zwecke, die der Sache selbst fremd sind; die eine führt zur realen Natur des Seienden, die andere zu einem Gesetz, das der Sache aus praktischen Gründen auferlegt wird. So legen die modernen Wissenschaften, besonders die Physik, ihren Gegenständen das Gesetz des Menschen auf, um sie zu kontrollieren und Macht über sie zu gewinnen. Diese These begründet A. aus der Geschichte der Naturwissenschaften und der Analyse ihres Verfahrens. Dieses ist keineswegs ein bloßes Generalisieren von Beobachtungen. Die Wissenschaft sondert von vorhinein bestimmte Tatbestände aus und bringt sie zueinander in eine funktionale Beziehung. Zuweilen, wie beim Licht, verwendet sie abwechselnd verschiedene Theorien oder setzt sie in eine zusammen. Das Neutrino wurde erdacht, um das Gesetz der Erhaltung der Energie beibehalten zu können. Galileis Gesetz über die gleichmäßige Beschleunigung fallender Körper ergibt sich nicht notwendig aus den Experimenten. Denn alle Abweichungen, die beobachtet werden, werden auf Widerstände zurückgeführt; der Widerstand jedoch äußert sich nur in der verringerten Beschleunigung. Diese Beispiele lassen sich nach A. beliebig vermehren. Auch der Erfolg, den die Anwendung der Gesetze zeitigt, beweist nicht deren Realität, da der gleiche Erfolg oft auch mit anderen Hypothesen erreicht werden kann. A. will mit seiner These nicht den Nutzen der modernen Physik bestreiten, wohl aber ihren Erkenntniswert bezüglich des Wesens der Dinge. Gegenstand der Physik sind nur empirisch verifizierbare Artefakte des menschlichen Geistes. Darin, daß Kant den apriorischen Charakter der Naturwissenschaft erkannte, sieht A. dessen große Bedeutung. Er bedauert nur, daß Kant dieses Apriori als mit der Natur unseres Verstandes notwendig gegeben ansah und es auf alle Erkenntnis ausdehnte, wodurch die Metaphysik ausgeschlossen wurde. Auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, ist Kant die große Ergänzung zu Thomas, weil er neben der Philosophie eine autonome, apriorisch vorgehende Erfahrungswissenschaft zuläßt. — Im letzten Teil seines Werkes geht A. auf die verschiedene Stellungnahme der scholastischen Philosophie zur modernen Physik ein. Er unterscheidet Realisten und Phänomenalisten; die ersteren verstehen die Physik als Darstellung der Wirklichkeit, die letzteren leugnen dies. Der „passive Phänomenalismus" betrachtet die Physik als mathematische Beschreibung gegebener Phänomene, während nach dem „aktiven Phänomenalismus" auch die Phänomene schon Elaborate der Physiker sind. Die „Realisten" sind notwendig auch „Monisten" (Unifiers) in dem Sinn, daß sie aus Physik und Philosophie ein gemeinsames System bauen. Der Hylemorphismus geht dabei im Hylosystem (der akzidentellen Einheit des Atoms) unter. Die „Dualisten" lassen jeder Betrachtungsweise ihr eigenes Recht. Während aber die „passiven Phänomenalisten" (wie Duhem, Maritain, O'Rahilly) das beiderseitige Verhältnis nicht klären können, glaubt A., daß dies dem „aktiven Phänomenalis-

mus" möglich sei. — Seine These stellt A. mit reicher Kenntnis des empirischen Materials und der Geschichte der Wissenschaft dar. Seine Beweise sind ohne Zweifel eindrucksvoll (vgl. auch *E. May*, Induktion und Exhaustion: Methodos 1949, 137—149). Aber vielleicht vermeidet er doch eine gewisse Einseitigkeit nicht. Er selbst gibt zu, daß sich die Physik erst allmählich zu einer apriorisch vorgehenden gewandelt hat. Sie hat aber darum ihre früheren Ergebnisse nicht einfach abgestreift. Das passive Verfahren und seine Ergebnisse werden also auch heute noch integrierender Bestandteil der Physik sein. Wir vermissen beim Verf. eine Untersuchung darüber, welche Rolle die Sinne in unserer Naturerkenntnis spielen. Das Argument z. B. vom galileischen Zirkelschluß verliert viel von seiner Überzeugungskraft, wenn man bedenkt, daß der Widerstand nicht nur als verringerte Beschleunigung, sondern auch unmittelbar durch sinnliche Erfahrung wahrgenommen wird. — Schließlich ist es nicht notwendig Subjektivismus, wenn man außer dem willkürlichen Apriori der pragmatischen Setzung auch ein notwendiges Apriori der Sinnes- und Verstandeserkenntnis annimmt. Darum dürfte auch Kants Bedeutung über die vom Verf. umschriebene hinausgehen. — Obwohl daher der aktive Phänomenalismus nicht die einzige und letzte Lösung des Problems sein dürfte, ist die Studie des Verf. doch der Beachtung aller Physiker, Erkenntnistheoretiker und Naturphilosophen wert. Eine gründliche Untersuchung der physikalischen Theorien auf ihren bloß hypothetischen (wenn auch noch so sehr bestätigten) bzw. streng (als condicio sine qua non) bewiesenen Charakter ist dringend notwendig. Brugger

Paniker, R., El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto. gr. 8⁰ (447 S.) Madrid 1951, Consejo Superior de Investigaciones científicas. — Das Werk ist aus einer mit dem Preis Menéndez Pelayo ausgezeichneten Doktor-Dissertation hervorgegangen. Es behandelt den grundlegenden Begriff der Natur geschichtlich (41—220) und systematisch (223—360). Der geschichtlichen Entwicklung des Begriffs von den Vorsokratikern bis zu Berdjajew und der modernen mathematischen Physik schickt der Verf. ein Kap. voraus, das in einer vorläufigen Übersicht zwanzig verschiedene Abschattungen der Bedeutung des Wortes „Natur" unterscheidet. Der systematische Teil arbeitet zunächst die Wesensmerkmale des philosophisch grundlegenden Natur-Begriffes heraus: Prinzip, Substanz, rationale Struktur der Wirklichkeit, zweite Substanz. Mit Recht betont der Verf., daß der Naturbegriff Ausdruck des dynamischen Charakters des Seienden ist. Dagegen scheint die Einschränkung auf die aristotelische „zweite Substanz" anfechtbar. Auswirkungen der Natur sind Ordnung, Liebe (Naturstreben) und Finalität; wenn die Natur in diesem Zusammenhang mit der causa finalis gleichgesetzt wird (348), so ist wohl eher an die Natur als Prinzip des zielstrebigen Wirkens gedacht. Ein erster Anhang behandelt die natürlichen Vorgänge (los procesos naturales), ein zweiter gibt kurze Erklärungen von 77 scholastischen Aussprüchen über die Natur. — Das Buch bietet aus reichster Sachkenntnis auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung eine eindrucksvolle und im ganzen zuverlässige Darstellung der scholastischen Lehre von der Natur; diese ist gewiß geeignet, das Vorurteil zu zerstreuen, die Scholastik kenne nur eine statische Naturordnung. Über Einzelheiten läßt sich streiten; so kann u. E. die Lehre des hl. Thomas, das Geschöpf wirke „in virtute divina", keinesfalls so verstanden werden, als ob „das wirkende Ding die Natur und seine ihm innerliche Kraft Gott" sei (170). Gerade in diesem Abschnitt über die Instrumentalität der Natur sind auch mehr als einmal für die im Text geäußerten Auffassungen des Verf. in den Anmerkungen Zitate angeführt, die etwas ganz anderes besagen (vgl. z. B. Anm. 299, 304, 319). — Im ganzen beschränkt sich das Buch auf die Darstellung der überlieferten Lehre, verzichtet dagegen auf spekulative Weiterführung. So fanden wir z. B. nichts über die Frage, wie erkannt werde, was zur Natur des Menschen gehöre. Da nach der christlichen Offenbarung der jetzige Zustand des Menschen keineswegs der reine Naturzustand ist, schließt die philosophische Erkenntnis der Natur als solcher Probleme in sich, die vielleicht bisher noch nicht hinreichend berücksichtigt worden sind. de Vries

André, H., Vom Sinnreich des Lebens. kl. 8° (508 S.) Salzburg 1952, O. Müller. DM 14.70. — Dem Buch hat *H. Christmann O.P.* eine Einleitung gegeben, in der er die Bedeutung des Forschens seines Freundes A. im Lichte der zeitgenössischen Problematik aufzeigt. Er schildert den Weg von den ersten botanischen Arbeiten A.s über das bedeutsame naturphilosophische Hauptwerk „Urbild und Ursache in der Biologie" (1931) bis zur umfassenden Konzeption einer Realsymbolik im Spätwerk A.s. Dieser letzten Phase gehört auch das vorliegende Buch an, in dem A. versucht, in einem „seinsgerechten und ursachenverankerten Symbolismus" (23) sowohl den sinnenhaften wie den übersinnlichen Kosmos in einer Einheits-Schau zu umfassen. So wird der „sinnträchtige Grund einer den Dingen von Gott eingeborenen Kunst" (Thomas) auf neue Weise sichtbar. Diesen Grund sucht A. in seiner sowohl von dichterischer Aussagekraft wie von naturwissenschaftlicher Sachkenntnis getragenen Realsymbolik zum Ausdruck zu bringen. Diese Symbolik will nichts mit romantischer Schwärmerei zu tun haben, denn sie ist letztlich in einer Real-Ontologie gegründet und von der Ur-Wirklichkeit der christlichen Heilsordnung überhöht. In dieser umfassenden Symbolerkenntnis erscheint auch ein anderes Grundanliegen A.s, das man die Rückführung der wissenschaftlichen Erkenntnis in ihren Bild-Ursprung, die Incarnatio des Gedankens im Bild nennen könnte. Dieses „Ins-Bild-setzen" kann aber echt und ohne unzulängliche Grenzverwischungen nur auf dem Boden der scholastischen Analogielehre geschehen. — Im 1. Kap. (Rechtfertigung der Untersuchung) bezeichnet A. sein Buch als „die in 20 Jahren ausgereifte Frucht meines Buches ‚Urbild und Ursache in der Biologie'" (45). Der biologische Gesichtspunkt hat sich jetzt auf einen universelleren Lebensbegriff geweitet, der besagt, „wie das Leben als solches in der Natur sich ereignet oder abspielt und aus welchen letztzugrundeliegenden Prinzipien seine ihm göttlich — nicht menschenähnlich — eingeplanten Sinnkräfte sich entfalten" (45). Dazu soll eine eigenständige Naturontologie (im Gegensatz zu „naturwissenschaftsphilosophischen Zwitterbildungen") hinführen. Eine Naturontologie hat die Synthese zwischen der vorwiegend prädikativen Denkweise der älteren Substanzmetaphysik und der einseitig funktionalistischen Betrachtungsweise des neuzeitlichen Denkens zu leisten. Diese Synthese, die A. in der „zweiwesenteilig" (53) zusammengesetzten „aristotelischen Monade" gegeben sieht, ist dann auch das Fundament für das Verständnis von Oetingers Wort, daß „Leibwerdung das Ende der Wege Gottes ist". Zugleich treten Natur und Geschichte in der Menschwerdung in eine innere Verbindung miteinander, christliche Erdverbundenheit und Geschichtsverantwortlichkeit fordernd und sich in einer „Ontologie und Theologie der Wurzelfassung" (55) aussprechend. Im 3. Kap. (Ontologie des Lebendigen) und im 4., den Analogiewundern gewidmeten Kap. kommt A. zu einer „Aufschließung der biologischen Probleme höherer Ordnung". Er zeigt, wie lebendige Gestaltbildung die beiden Faktoren fordert: „das bestimmungsbereite Sein, den Materialgrund, und das beherrschende formgebende Feld, das Verwirklichungsfeld (Akt)" (95). Die primäre Zielstrebigkeit wird als „Zentralbegriff der gesamten theoretischen Biologie" bezeichnet und dem „anthropomorphisierenden Psychovitalismus" gegenübergestellt. Im 5.—7. Kap. spricht er über den „Seinssinn des Erkennens" und den „Bildsinn des Erkennens" und leitet damit über zum Thema der letzten Kap., die sich um die schon erwähnte „Realsymbolik" bemühen. — Es geht A. in seinem Buch nicht so sehr um strenge Einzelbegründungen als um weitreichende Perspektiven (55). Darin liegt auch die Bedeutung des Werkes. Wer das nicht beachtet, wird sich immer wieder an der eigenwilligen und beziehungsreichen Terminologie und dichterischen Sprechweise A.s stoßen. Bei der Behandlung des Instinktproblems hätte man einen Hinweis auf die erstaunlichen Ergebnisse der modernen Verhaltensforschung (Tinbergen, Lorenz usw.) gewünscht. Auch die wesentlichen Erkenntnisse der Scholastik über die inneren Sinne hätten hier ihren Platz finden können. Sicherlich wäre auch ein Literaturverzeichnis für den in biologischen und naturphilosophischen Fragen weniger bewanderten Leser eine große Hilfe gewesen. Was das Werk aber an großangelegten Entwürfen und großartigen Perspektiven aufweist, läßt leicht diese kleineren Mängel vergessen.

Haas

Mittasch, A., Entelechie. 8° (60 S.) München 1952, Reinhardt. DM 3.20. — In diesem, Hans Driesch gewidmeten Büchlein sucht der bekannte Erforscher der Katalyse in den Vitalismus-Mechanismusstreit klärend einzugreifen. „Als einzige Möglichkeit, den Streit endgültig zu beenden, erscheint strenge Begriffsbestimmung. Ist doch (nach dem Sprachforscher Max Müller) ‚Definition die einzige Arznei, welche die Wissenschaft des Denkens verordnen kann'" (Vorwort). In der Einleitung sucht deshalb der Verf. die verschiedenen Deutungen der Begriffe Mechanismus (als Mechanismus im eigentlichen Sinn, als Physikalismus bzw. Chemismus und als Kausalismus) und Vitalismus klar zu erfassen. Sodann werden die Grundlagen des Neovitalismus untersucht, wobei besonders der Begriff „Kraft" (z. B. katalytische Kraft, Willenskraft) geklärt und die „Obergesetzlichkeit des Lebens" (Ganzheit, Entelechie) klar herausgestellt wird. Ein Abschnitt über das Problem der Teleologie, der Immanenz und Transzendenz (Frage nach dem metaphysischen Wesen der Entelechie) sowie ein Anhang (Aussagen verschiedener Autoren über das Entelechieproblem) beschließen die kleine, gehaltvolle Schrift. Als Ergebnis dieser Abhandlung kann man die Definition der Entelechie betrachten, die M. gibt: „Entelechie als Inbegriff aller jener Gesetzmäßigkeiten des Lebendigen, welche physikalische und chemische Beschreibbarkeit überschreiten, also ein zusammenfassender Sprachausdruck für die nicht abzuleugnenden höheren Auslösungs-, Steuerungs-, Bildungs-, Entwicklungs- und Heilungskräfte, denen die physikalische und chemische Spielraumgesetzlichkeit in den Organismen, vor allem den tierischen und menschlichen, dienstbar ist" (32). Haas

Bertrand-Serret, R., La superstition transformiste. 8° (219 S.) Paris 1952, Bordas. Fr. 480.—. — Der Verf. untersucht in dieser gegen den extremen Evolutionismus gerichteten Schrift zuerst die Frage, inwieweit der „Transformismus" eine vollgültige wissenschaftliche Theorie sei (2. u. 3. Kap.) oder nur als Arbeitshypothese gewertet werden könne (4. Kap.). Nach einer kurzen Darlegung der „Schein"-Argumente des Transformismus (5. Kap.: argument d'autorité, argument de nécessité) und der Abwegigkeit des „Concordisme" (das ist: „un désir sans frein ni prudence de faire concorder les dogmes religieux avec les théories transformistes: 109) kommt der Verf. im letzten (7.) Kap. zu einer Schlußfolgerung, in der das wahre Maß des Transformismus herausgestellt werden soll. Vor allem wendet er sich gegen die Auffassung mancher Fachvertreter, daß „der Transformismus nicht nur eine mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothese, sondern ein solid begründetes Faktum ist" (R. Collin). Demgegenüber erkennt der Verf. dem Transformismus nur den Wert einer nicht sehr ertragreichen, bisweilen sogar gefährlichen Arbeitshypothese zu. Im Anhang werden noch einige Sonderfragen behandelt (z. B. der Archaeopteryx und die Zwischenglieder, Mutationstheorie und Vererbung erworbener Eigenschaften, der Transformismus und die Enzykliken „Divino afflante" und „Humani generis". — Das Buch stellt eine gute Zusammenfassung der wesentlichen Schwierigkeiten gegen den extremen Evolutionismus dar. Man könnte dem Verf. vielleicht nahelegen, in einer Neuauflage die tatsächlich heute verbreitetste Form des Evolutionismus (vom Verf. als „Nouvelle theorie synthétique" bezeichnet und vertreten von Simpson, Mayr, Dobzhansky, J. Huxley, Rensch u. a.) nicht nur im Anhang zu behandeln (184 ff.), sondern im ganzen Buch als Grundlage für die Kritik zu benützen. Damit würde die Arbeit des Verf. auch auf einer breiteren Tatsachenbasis sich entfalten können. In einzelnen Punkten dürfte auch die Kritik an den Evolutionsmechanismen (z. B. Mutation, Selektion) zu weit gehen; wenigstens für die Mikroevolution läßt sich ihre große Bedeutung heute kaum mehr bezweifeln. Haas

Wellek, A., Das Problem des seelischen Seins. Die Strukturtheorie Felix Kruegers: Deutung und Kritik. 2. Aufl. 8° (123 S.) Meisenheim 1953, Westkulturverlag. DM 7.50. — Die Tatsache, daß die 1. Auflage dieses Buches (von J. Fröbes in *dieser* Zeitschrift besprochen: 1942, 148 f.) schon nach Jahresfrist vergriffen war, ist ein deutlicher Beweis für seinen wirklichen Wert. Die Neuauflage brauchte deshalb auch keine einschneidenden Veränderungen zu bringen. Die Gedanken

über formalen und inhaltlichen Charakter des Strukturbegriffes sind deutlicher herausgearbeitet worden. Der Verf., sowie auch sein Lehrer Krueger, nähert sich in manchen grundlegenden Konzeptionen den Anschauungen aristotelischer Psychologie, Metaphysik und Kategorienlehre. So betont er die Bedeutung des Substanzbegriffes für die Untersuchungen des seelischen Seins, das als bewußtseinsjenseitige Struktur den Phänomenen des Seelenlebens zugrunde liegt. Wer sich eingehender mit Krueger beschäftigt hat — eine Arbeit, die jedem philosophisch interessierten Psychologen dringend empfohlen werden muß —, empfindet nach W., „daß ein folgerichtiges Zuendedenken dieser Strukturtheorie nach allen Richtungen in nicht unerhebliche Schwierigkeiten führt" (89). Es scheint uns, daß ein Teil dieser Schwierigkeiten geklärt werden könnte, wenn man den aristotelischen Seinsbegriff zugrunde legt, so wie er im 7. Buch seiner Metaphysik untersucht und entfaltet wird. Dort findet sich nicht nur die Bestätigung für die These W.s, daß „Form und Substanz in einem Worte zu denken, nicht unmöglich ist" (90). Vielmehr *ist* die Form, in ihrem eigentlichen Sinne genommen, Substanz. Die Substanz, jedenfalls die psychophysische Substanz, wie sie im Menschen vorliegt (vgl. auch den Abschnitt über die Hierarchie der Strukturen, 46—58), wird durch die Form konstituiert. Dabei bleibt die Frage noch offen, welche Art von totaler oder partialer Identität zwischen Form und Substanz festgestellt werden kann. Der Seinsbegriff, um den es hier bei Aristoteles geht, ist jedenfalls in verschiedenen Analogien gestuft. Ähnliche Analogien dürften auch im Kruegerschen Strukturbegriff nachweisbar sein. — Der Leser, der sich einen kurzen Einblick in die klaren begrifflichen Unterscheidungen dieses Buches, in seine wissenschaftstheoretischen Anschauungen und seine metaphysische Problematik verschaffen will, wird vielleicht zunächst einmal die 20 Thesen zur Neufassung der Strukturlehre (43—46) studieren und sich dann den Anwendungen und dem Ausbau (46—88) oder auch, an Hand der in den Thesen aufgeführten Fragen, den Darlegungen über Struktur und Entwicklung, Struktur und Disposition (90—95), Sollen und Wert zuwenden. — Strukturen möchten wir lieber nicht als „Sukzessivganze" bezeichnen (auch W. selber macht hier Einschränkungen, 45 A.), sie vereinigen in sich den Charakter von Simultan- und Sukzessivganzheiten. Die Begriffe des Seins und des Werdens, jedenfalls des Seins und der Angelegtheit auf Werden, sind in ihnen realisiert.

G i l e n

S o l e r i, G., L'immortalità dell'anima in Aristotele. 8° (180 S.) Torino 1952, Soc. editr. internaz. L. 500.—. — M a n s i o n, A., L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote: RevPhLouv 51 (1953) 444—472. — Das Buch von Soleri hat jedenfalls das Verdienst, die Problematik der aristotelischen Unsterblichkeitslehre an Hand der Texte und auch eigener Textinterpretation klar herausgearbeitet zu haben. Nach einem Überblick über die Unsterblichkeit in Mythos und Logos der aristotelischen Umwelt (5—44) untersucht der Verf. zunächst die Entwicklung des Unsterblichkeitsgedankens in der Früh- und Übergangsperiode des Aristoteles (53—83). Dabei stützt er sich besonders auf die Arbeiten von Jaeger, Nuyens, Bignone. Die entscheidenden Kapitel des Buches sind der Seelenlehre gewidmet, wie Aristoteles sie in *περὶ ψυχῆς* vorgetragen hat. Zunächst legt er die metaphysischen Voraussetzungen des Werkes dar (85—96). Wesentliche Voraussetzung ist die Entelechielehre des Aristoteles und innerhalb dieser Lehre die These, daß die Entelechie als solche nur im Ganzen des konkreten Individuums Existenz hat. Dabei wird die Möglichkeit einer forma separata offengelassen (96). Schon im 1. Buche De partibus animalium zeichnet sich eine Übertragung des Hylemorphismus in die Seelenlehre ab, die in De anima endgültig durchgeführt wird: Die Seele ist Form des Körpers (97—114), und zwar einzige Form. Vom Leibe getrennt, kann sie nur dann existieren, wenn es in ihr eine eigene, nicht an den Leib gebundene Tätigkeit gibt. Als solche kommt am ehesten das Denken in Frage (A. 1. 403 a 8). Und hier ersteht das von Aristoteles nicht restlos gelöste Problem des *νοῦς* (115—140). Bemerkenswert, allerdings nicht restlos befriedigend, sind die Erklärungen, die S. zum 4. und besonders zu dem schwierigen 5. Kapitel des 3. Buches der Anima gibt (128—135). Der *νοῦς ποιητικός* muß doch wohl

als ein Teil der Seele angesehen werden. Die Texte des Aristoteles sind kaum anders zu interpretieren, auch S. kommt zu diesem Ergebnis. Unsterblichkeit aber ist nicht ein Prädikat der Seele, sondern nach dem Verf. nur des *νοῦς ποιητικός*. — Eine in vielen Punkten von S. abweichende Auffassung der Aristotelestexte bietet die mit umfassender Sachkenntnis geschriebene Arbeit von *Mansion*. Sie enthält kritische Stellungnahmen zu S. und eine Weiterführung seiner Gedanken. Interessant sind seine Ausführungen über den Intellekt, von dem Aristoteles 430 a 22—25 spricht. Es gehe hier um eine reine Wesenheit des Intellektes, die als solche in ihrer Einzigkeit existiere und auch in einer „union mystérieuse avec le psychisme de chaque homme individuel" das Denken ontologisch möglich macht (469). Man würde gern sehen, wie diese Interpretation, die in keiner Weise mit der Lehre des Averroës vom unicus intellectus agens subsistens verwechselt werden darf, im Ganzen der aristotelischen Psychologie und Erkenntnislehre näher begründet werden kann. Gilen

Grensted, L. W., The Psychology of Religion. kl. 8° (181 S.) London 1952, Oxford University Press, sh. 6.—. — Bei der Lektüre dieses Buches kann gelegentlich der Wunsch nach größerer Selbständigkeit der Gedanken und klarer Sichtung von richtigen, problematischen und abwegigen Theorien aufsteigen, die zu den Fragen der Religionspsychologie vorgetragen worden sind. Es ist jedoch zu bedenken, daß der Verf. selber mehr als einmal von Zweifeln an Sinn und Berechtigung der Religionspsychologie angefallen worden ist (V). Außerdem wollte er weder eigene Untersuchungen vorlegen noch einen vollständigen, kritischen und an die letzten Tiefen der Probleme rührenden Überblick über Entwicklung, Stand und Forschungsaufgaben der Religionspsychologie bieten. Sein Anliegen war es, eine kurze Einführung in die Religionspsychologie zu geben, die für die Hand des Studenten bestimmt ist. In diesem Sinne sind auch seine Ausführungen über Themen der allgemeinen Psychologie, z. B. über die Instinktlehre, zu verstehen. Mit Recht macht der Verf. mehrfach auf die Grenzen zwischen Religionspsychologie und Theologie aufmerksam sowie auf die Gefahr, metaphysische Aussagen auf nicht genügend gesicherten oder vielleicht einseitig interpretierten Erfahrungen aufzubauen (vgl. Freud: Die Zukunft einer Illusion, S. 4). Die Bedeutung der Freudschen Psychoanalyse für die Religionspsychologie wird von G. wohl doch zu hoch eingeschätzt (siehe das Kap. über Individual Religion, 71—101). In dem Abschnitt über Entwicklung der Religion (102—128) dürften besonders die Ausführungen über die Stellung der Religion im Seelenleben des Kindes und des Jugendlichen interessieren. Der bibliographische Anhang (166—175) verweist auf eine Reihe zum Teil auch älterer angloamerikanischer Untersuchungen zu Fragen der Religionspsychologie, die im deutschen Sprachgebiet teilweise unbekannt geblieben sind. Gilen

4. Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Janssen, A., Leergang van algemene moraalphilosophie. 3. Aufl. gr. 8° (373 S.) Löwen 1953, Universitas. Fr. 150.—. — Die 2. Aufl. dieser allgemeinen Ethik haben wir in dieser Zeitschrift wegen ihrer Gediegenheit und Zeitnähe empfohlen (Schol 27 [1952] 466). Die Neuauflage verdient dasselbe Lob. Im wesentlichen ist sie ein Abdruck der 2. Aufl., doch ist der Text an vielen Stellen erweitert worden, so namentlich S. 107 f., wo der Verf. im Anschluß an Thomas die in einer Willenshandlung unterscheidbaren Teilakte aufzählt, und S. 191-193, wo er ausführlicher als früher über Handlungen mit doppelter Wirkung spricht. — Die durch die sog. Situationsethik aufgeworfenen Fragen nach der Bedeutung der konkreten Lebenslage für die sittliche Einzelentscheidung kommen leider nicht eigens zur Sprache. de Vries

Gutwenger, E., Wertphilosophie mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes (Philosophie und Grenzwissenschaften VIII, 1/2). gr. 8° (208 S.) Innsbruck 1952, Rauch (Auslieferung in Deutschland: Monachia Verlag, München 22, Widenmayrstr. 50). — G. selbst spricht am Ende seines Werkes von dem zurückgelegten spekulativen Wege, „der durch ermüdende Einzelanalysen und spinöse Denkoperationen geführt hat" (204). Tatsächlich hat er sich den Aufbau und die Begründung seiner Gedanken nicht leicht gemacht, und man möchte hier und da meinen, daß es für die Wirkung des Ganzen günstiger gewesen wäre, wenn er auf die genaue Auslegung von Dingen verzichtet hätte, die nicht unmittelbar im Bereiche seiner Fragestellung lagen; das gilt z. B. für das 2. Kapitel, das einen Abriß der Erkenntnistheorie darstellt, deren Ergebnisse eine Wertphilosophie doch wohl als gesichert voraussetzen darf, oder für den, an sich dankenswerten, langen Exkurs über die Kausalität im atomaren Bereich, der in Überlegungen über die Finalität im Anorganischen eingebaut ist (92-105). Zur breiten Beantwortung solcher Sonderfragen ist der Verf. geführt worden durch das Bestreben, seine Behauptungen auf sorgfältig ausgearbeitete Grundlagen aufzubauen. Diese geistige Redlichkeit bildet einen wesentlichen Grundzug des Buches und hat es zu einer wertvollen Untersuchung gemacht; denn gerade in den Fragen der Wertphilosophie, bei den Undeutlichkeiten, die manche Denker zu unhaltbaren Positionen geführt haben, ist ohne peinlich korrektes Vorgehen nicht weiterzukommen. In dieser Hinsicht ist schon das 3. Kapitel: „Begriff und Definition des Wertes" lehrreich, das u. a. den genauen Sinn herausarbeitet, der manchen gebräuchlichen Formeln zugrunde liegt; es wird im 7. Kap.: „Wert und Sein" noch ergänzt. Ähnlich bemüht sich Kap. 6: „Werterlebnis und Werterkenntnis" um deutliche Abgrenzungen, die in die umstrittene Frage Licht bringen können. Der 2. Teil des Buches: „Hauptprobleme der Wertethik" entwickelt, von der Analyse des ethischen Aktes ausgehend, die Grundprobleme der allgemeinen Ethik. Hier bewegt sich G. auf dem Boden einer Ethik, für die in der Bestimmung des Sittlichen der Bezug des Menschen auf Gott als Endziel wesentlich ist. Diesem Grundgedanken versteht er in der spekulativen Durchdringung eigene Gesichtspunkte abzugewinnen, so daß dieser Teil des Buches einen bemerkenswerten Beitrag zur Behandlung der fundamentalen Probleme der Ethik darstellt. Der eigentliche Wert scheint allerdings weniger im formulierten Ergebnis zu liegen. Denn die Definition des ethischen Wertes als einer „dispositiven moralischen Kausalität, die Gott zur Gewährung des Endzieles veranlaßt" (200), gibt wohl das nicht ganz wieder, was ethischer Wert meint, und läßt auch nicht die Fülle dessen erkennen, was G. selber dazu zu sagen hat. Das Gewicht, das er darauf legt, eine Definition nach genus und differentia specifica herauszuarbeiten, ist wohl bei diesen Urbegriffen nicht völlig der Sache entsprechend, hier so wenig wie bei der Bestimmung des allgemeinen Wertbegriffes (70). Wenn aber auch seine schließliche Definition kaum Aussicht hat, von anderen übernommen zu werden, bringt seine Ausdeutung des ethischen Aktes fruchtbare Gedanken, und besonders das, was er über die Hingabe, über das Verschenken der eigenen Person im ethischen Handeln ausgeführt hat, verdient, ernstlich weiterbedacht zu werden.

Hartmann

Aurelius Augustinus, Die Lüge und Gegen die Lüge. Übertr. u. erläutert v. P. Keseling. 8° (L u. 158 S.) Würzburg 1953, Augustinus-Verlag. DM 14.50. — Mit diesem Bändchen beginnt die deutsche Gesamtausgabe der moraltheologischen Schriften des hl. Augustinus, die unter dem Titel: „Sankt Augustinus, der Seelsorger", von den Augustiner-Eremiten *A. Kunzelmann* und *A. Zumkeller* herausgegeben wird. Die Schriften De mendacio und Contra mendacium, die dieses Bändchen zum erstenmal in deutscher Übersetzung bietet, sind bekanntlich für die Entwicklung der ethischen und moraltheologischen Beurteilung der Lüge von größter Bedeutung. Um den entscheidenden Einfluß Augustins in dieser Frage zu zeigen, gibt der Übersetzer in der Einleitung einen ausgezeichneten Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Problems von der Antike bis in unsere Zeit (VI-XLVIII). Es folgt die Übersetzung (1-124); den Abschluß bilden Erläuterungen (125-142) sowie Verzeichnisse von sprachlichen Parallelen und Beispielen

für rhetorisch-stilistischen Schmuck. Die Übersetzung gibt den Sinn des Urtextes genau wieder. Ihre Lesbarkeit hätte noch gewinnen können, wenn die langen Sätze, namentlich die eingeschobenen Nebensätze, mehr, als es tatsächlich geschehen ist, aufgelöst worden wären. Vergleicht man unter dieser Rücksicht die vorliegende Übertragung etwa mit der Übersetzung der Soliloquia von P. Remark (vgl. Schol 28 [1953] 120), so spürt man bald, wie diese dem deutschen Sprachcharakter besser entspricht. Damit soll nicht geleugnet werden, daß auch die vorliegende Übersetzung die Gedanken des hl. Augustinus oft in sehr treffenden deutschen Wendungen wiedergibt. — Eine Kleinigkeit: Das „exceptio" zu Anfang von n. 20 De mendacio (30) ist wohl nicht als „Ausnahme", sondern im juristischen Sinn als „Einwand" zu verstehen.

de Vries

Die Deutsche Thomasausgabe, Band 18: Recht und Gerechtigkeit (S. Th. 2, 2 q. 57-79). Kommentiert v. A. F. Utz O. P. 8° (16 u. 640 S.) Heidelberg u. Salzburg 1953, Kerle u. A. Pustet. DM 23.70 (subskr. DM 19.80). — Der neue Band der Deutschen Thomasausgabe enthält die Quästionen über die Gerechtigkeit im engeren Sinn. In Anlage und Ausstattung entspricht er dem bewährten Muster der bisherigen Bände. Auch die Eigenart der Übersetzung ist die gleiche geblieben. Der Band bringt die Lehre des Aquinaten über grundlegende Fragen, wie das Wesen des Rechtes, das Naturrecht, das Recht auf Eigentum, aber auch über Einzelfragen, wie Selbstmord, Todesstrafe, Körperverstümmelung, gerechten Preis, Darlehenszins usw. Utz, der den Kommentar geschrieben hat, warnt zwar gelegentlich davor, Thomastexte unmittelbar als Belege unserer heutigen Auffassung anzuführen, weil man den gewaltigen Denkprozeß nicht übersehen dürfe, der zwischen ihm und uns liegt (493). Weil es aber ein „gerader Denkprozeß" ist (ebd.) und die Darlegungen des hl. Thomas vor allem die wesentlichen Grundlinien klar hervortreten lassen, sind seine Lösungen trotz mancher Verschiedenheit der heutigen Sichtweise immer noch sehr bedeutsam. Beides arbeitet U. in seinem Kommentar besonders für die Begriffe des Rechts und Naturrechts und für die Naturrechtlichkeit des Eigentums heraus. Bezüglich des Naturrechtes weist er vor allem darauf hin, daß sich dieses nach Thomas nicht nur auf die unveränderliche Wesensordnung, sondern auch auf wandelbare Umstände, wie Kulturauffassungen und soziologische Gegebenheiten, stützt (488); in diesem Sinne sagt Thomas sogar: „Die Natur des Menschen ist veränderlich" (2, 2 q. 57 a. 2 ad 1). Darum gibt das Naturrecht nicht, wie Messner meint, nur einen Grundriß von Rechtsbeziehungen, sondern kann bis ins ganz Konkrete gehen (433 f., vgl. 402 f.). In der Beurteilung des Eigentums hängt Thomas nicht nur von Aristoteles, sondern nicht minder von der altchristlichen Tradition ab; während diese aber die rechtliche Seite des Eigentums ganz zurücktreten läßt, wird sie im Mittelalter, namentlich auch bei Thomas, wieder gewürdigt. Freilich geht Thomas bei der Begründung des Sondereigentums nicht von der Einzelperson, sondern von den Erfordernissen des Gemeinwohls aus. Für Leo XIII. dagegen ist die Würde der menschlichen Person Ausgangspunkt. U. sieht darin ein Eindringen von Gedanken des neuzeitlichen Individualismus; das Berechtigte der modernen Auffassung der Menschenrechte als Freiheitsrechte, die von seiten der Gemeinschaft unantastbar sind, wurde von der katholischen Naturrechtslehre übernommen (497). Es dürfte aber doch überspitzt sein, wenn U. schreibt: „im Ansatz (!), d. h. vom Strukturprinzip her ist man entweder Kollektivist oder Individualist" (496). Warum sollte es nicht möglich sein, gleich vom ersten Ansatz her die Einseitigkeit zu vermeiden, indem man vom ganzen Menschen ausgeht, der sowohl Einzelperson wie Gemeinschaftswesen ist? Darum befriedigt auch der Exkurs über die Anwendung des Begriffs der Ganzheit auf die Gesellschaftslehre (562-564) nicht ganz. Besonders der letzte Absatz dieses Exkurses scheint wenig klar zu sein. Einerseits hat man den Eindruck, als solle das sittliche Leben in der natürlichen Tugendordnung völlig auf das Gemeinwohl hingeordnet werden, anderseits spricht U. von einer „über alle Gemeinschaft hinausragenden, auf Gott gerichteten Moralität" des Menschen. Das wären aber doch unvereinbare Aussagen. Man sieht nicht gut, wie man diese Sätze verstehen soll.

de Vries

Pieper, J., Über die Gerechtigkeit. 8° (143 S.) München 1953, Kösel. DM 5.40; geb. 7.80. — Ungefähr gleichzeitig mit dem Band „Recht und Gerechtigkeit" der Deutschen Thomasausgabe erschien auch dieses Bändchen von P., in dem er die Gerechtigkeitslehre des hl. Thomas für unsere Zeit fruchtbar zu machen sucht. Das Bändchen umfaßt nicht nur die Gerechtigkeit im engeren Sinn in ihrer dreifachen Gestalt als ausgleichende, zuteilende und gesetzliche Gerechtigkeit, sondern auch die Gottesverehrung und jene Tugenden des Gemeinschaftslebens, die von Thomas der Kardinaltugend der Gerechtigkeit angegliedert werden. Freilich muß sich P. in diesem Bändchen noch mehr als in den früher erschienenen über die drei andern Kardinaltugenden darauf beschränken, die tragenden Grundgedanken herauszuarbeiten und ihre Bedeutung für die Gegenwart zu zeigen. Er tut das in seiner bekannten meisterhaften Weise. Bemerkenswert sind vor allem die Ausführungen über die zuteilende Gerechtigkeit als die sittliche Haltung der Regierenden und ihre Anwendung auf die Verhältnisse der modernen Demokratie: „Das Problem der modernen Parteiendemokratie ist, konkret gesprochen, dieses: wie eine Partei dennoch unparteilich sein könne" (95 f.). Da den regierenden Mächtigen nichts davon zurückhalten kann, Unrecht zu tun, außer seiner eigenen Gerechtigkeit, erhellt die gewaltige Bedeutung der Erziehung zur Gerechtigkeit (88 f.). — Nicht ganz befriedigen die kurzen Ausführungen über das Recht des Einzelnen gegenüber dem Staat, namentlich der Satz: „Der Einzelne hat dem Staat gegenüber . . . nicht ein in dem Sinn ausschließliches Recht auf Leben und Gesundheit, daß die Staatsgewalt, wenn das Gemeinwohl es fordert, nicht darüber verfügen könnte" (83). Eine *direkte* Verfügung über das Leben oder die Gesundheit eines Schuldlosen wäre stets eine Verletzung des unabdingbaren Rechtes der Einzelperson, eben deshalb freilich, wenn das Unrecht von der staatlichen Autorität, der höchsten Hüterin des Rechtes, geschieht, auch im höchsten Sinne gegen das Gemeinwohl. de Vries

Schönfeld, W., Über die Gerechtigkeit. gr. 8° (132 S.) Göttingen 1952, Vandenhoeck und Ruprecht. DM 7.50. — „Ein Tryptichon" lautet der Untertitel des Buches. Es handelt in drei Teilen von der Gerechtigkeit: von der Gerechtigkeit in der Rechtsphilosophie, in der Rechtshistorie und in der Rechtsdogmatik. Aber wie bei einem dreiteiligen Altarbild zugleich an das Vierte zu denken ist, auf das es als Sinnbild hinweist, geht es auch hier immer um die Gerechtigkeit in ihren vier Dimensionen, und gerade die vierte Dimension ist das, worauf es Sch. am meisten ankommt. Er unterscheidet nämlich die Gerechtigkeit in die austeilende, die austauschende, die strafende und (als vierte Dimension) die heilende; die austeilende (distributiva) entspricht — als der von ihr geschaffenen Gestalt, in der sie in Erscheinung tritt (91) — der Gemeinschaft, die austauschende (commutativa) der Gesellschaft, die strafende (vindicativa) dem Staate, die heilende (medicinalis) der Kirche. Diese systematische Einteilung ist das Schema, in dem sich Sch.s Gedanken bewegen; aber es wird von sehr wenig schematischen Gedanken erfüllt, und Sch. ist gar nicht auf eine Systematik scharfer Abgrenzungen aus: „Die vierte Dimension durchkreuzt alle unsere Berechnungen und durchschlägt unsere Sicherungen und wirft uns in das Nichts unseres Glaubens und Unglaubens, unserer Seligkeit und Unseligkeit. Im Nichts der vierten Dimension berühren sich die Gegensätze auf eine Weise, die uns im Innersten erschüttert, weil wir uns davon nichts träumen ließen, als wir noch in der goldenen Mittelmäßigkeit der handfesten Dreidimensionalität, auf die man sich geruhsam verlassen kann, verweilten" (132). Daraus entspringt die Lebendigkeit des Buches, das in manchen Stücken geradezu von Geist sprüht. Allerdings kommt der Leser, der den Gedanken genau nachzugehen versucht, ebendaher auch bisweilen in Verlegenheit. Schon das eben mitgeteilte Schema der Gerechtigkeitsordnung wirft viele Fragen auf — wenn es mehr sein soll als ein geistreicher Einfall; und gerade der für Sch. zentrale Begriff der iustitia medicinalis bleibt in sich und in seinem Verhältnis zu den anderen Weisen der Gerechtigkeit in einer gewissen Unbestimmtheit, vielleicht sogar Fragwürdigkeit, so tiefsinnige Dinge Sch. auch über den Einfluß des christlichen Glaubens auf das Rechtsdenken zu sagen weiß. Der Jurist und Rechtsphilosoph Sch. schreibt zugleich als evangelischer Theologe; das gibt seinen Aussagen über Kirche

und Kirchenrecht (das er energisch gegen seinen Lehrer R. Sohm verteidigt) und der Art, wie er den Einfluß des Glaubens und der Theologie auf die Welt des Rechtes sieht, ihre Besonderheit. Dieser Stellung des Verf. entspringt wohl auch die unausgesprochene Auffassung des Staates, die darin liegt, daß dem Staate als die *vorzügliche* Weise, wie im staatlichen Handeln Gerechtigkeit zu üben sei, die strafende Gerechtigkeit zugeordnet wird (während die iustitia legalis überhaupt nicht vorkommt). — Seine rechtsphilosophische Grundanschauung über das Problem Naturrecht - Positivismus hatte Sch. ausführlich in der 2. Aufl. seiner „Grundlegung der Rechtswissenschaft" (1951) dargelegt. Man müßte dieses die ganze Geschichte der rechtsphilosophischen Probleme mit einer erstaunlichen Gelehrsamkeit durchdringende Werk hinzunehmen, um die knappen Aussagen Sch.s über die Naturrechtslehre und das Naturrecht in diesem Büchlein über die Gerechtigkeit in ihrem vollen Sinne und in ihrer Begründung zu erfassen. Die Naturrechtslehre betrachtet er als geschichtlich überwunden; eine Rückkehr zu ihr erscheint ihm als „Ausflucht der Verlegenheit", die keinen Bestand haben kann, und zwar deswegen, weil für ihn Naturrechtslehre wesentlich mit einer Abwertung des positiven Rechtes verbunden sei (60). Den Positivismus anderseits in seiner „Unzulänglichkeit und Nichtigkeit" verwirft Sch. entschieden; der § 56 über die positivistische Philosophie des Rechts, zugleich mit § 8: Der Siegeszug des Positivismus, in der „Grundlegung der Rechtswissenschaft" ist in dieser Hinsicht ausdrücklicher Erwähnung wert. Das, was Sch. verlangt, ist die geschichtliche Rechtslehre, der „das Naturrecht nur am Positiven Recht der Geschichte aufgehen kann, und zwar dann, wenn sie an dem Recht, das ist, das bessere Recht, das Recht, das deshalb sein soll, entdeckt" (109). Das Naturrecht des Katholizismus lehnt er ab, weil er es als abstrakte Naturrechtslehre versteht, infolge ihres „Mangels an geschichtlichem Sinn" (49), wobei es letztlich für ihn um Geschichte im Sinne von Heilsgeschichte geht. Immerhin ist das, was Sch. selbst über das absolute, d. h. übergeschichtliche und für alle Zeiten geltende, aber zugleich auf die Zeiten, in denen es sich ganz verschieden konkretisiert, relative Naturrecht sagt, wohl kaum zu unterscheiden von dem in der katholischen Gedankenwelt angenommenen Naturrecht. Jedenfalls können wir uns den Einwand zu eigen machen, den er ausdrücklich gegen J. Ellul und die von ihm im Namen des Evangeliums vertretene völlige Ablehnung der Naturrechtslehre erhebt: „Denn die Unterscheidung von Natur- und Positivem Recht am Recht der Geschichte ist keineswegs in unsere Hand gegeben, daß wir sie annehmen oder ablehnen könnten, wie es uns gefällt, nachdem sie einmal offenbar geworden ist, was das Verdienst von Hellas ist" (Grundlegung der Rechtswiss. 231). Hartmann

Amonn, A., Grundsätze der Finanzwissenschaft; 2. (besonderer) Teil. gr. 8° (231 S.) Bern 1953, Francke. DM 13.—; geb. DM 16.—. — Der Band umfaßt die besondere Steuerlehre, Theorie des öffentlichen Kredits und Probleme des Finanzausgleichs, wobei Verf. sich streng auf die im engeren Sinn finanzwirtschaftlichen Fragen beschränkt und die allgemeinen volkswirtschaftlichen Zusammenhänge bewußt anderweitiger Behandlung überläßt. — Die Steuerlehre ist ausgezeichnet durch die bei A. gewohnten Vorzüge der Sachlichkeit, Klarheit und begrifflichen Sauberkeit. Bei den beiden letzten Gegenständen befleißigt der Verf. sich einer solchen Kürze, daß selbst wichtige Fragen unerwähnt bleiben müssen. Das Buch erfüllt genau den Zweck, den sein Verf. sich gesteckt hat. — Leider sind mehrfach Zeilen verstellt; auf S. 108 konnte ich trotz Bemühens den Zusammenhang nicht herstellen. v. Nell-Breuning

Dehn, G., u. Wolf, E., Gottesrecht und Menschenrecht (Theologische Existenz heute N. F., 42). gr. 8° (35 S.) München 1954, Kaiser. DM 1.70. — Neben dem Text einer Predigt über Röm 12, 1-6 von *G. Dehn,* gehalten während der Tage der Besinnung für Juristen, 23. bis 25. 1. 1953, im „Haus der Begegnung", Mülheim (Ruhr), bildet das bei der gleichen Gelegenheit vorgetragene Referat von *E. Wolf* den Hauptinhalt dieses Heftes. Es schließt sich, einige Stücke wörtlich übernehmend, an den von W. unter dem Titel: Rechtfertigung und Recht, auf der Göttinger Arbeitstagung (Mai 1949) erstatteten Bericht an (Kirche und Recht, 1950,

5-26). In dieser neuen Darlegung: „Zum Problem des Naturrechts in evangelischer Sicht", sucht W. systematisch, jeweils in Thesen zusammengefaßt, seine Stellungnahme zum Naturrecht auch in Abgrenzung gegenüber anderen Auffassungen auf evangelischer Seite zu entwickeln. Verhältnismäßig ausführlich interpretiert er dabei die Bedeutung der lex naturae bei Luther (19 ff.). Durch das Ganze zieht sich die Auseinandersetzung mit dem Naturrecht des „Thomismus", das W. auch da ablehnt, wo heute Annäherungen im evangelischen Denken festzustellen sind, wie bei Emil Brunner oder in der anglo-amerikanischen Theologie (18). Ebenso wie andere Naturrechtslehren ist für W. auch das thomistische Naturrecht „ideologisch". Diesen „ideologischen Anspruch und Charakter" sieht er einmal in seinem „absolut" gesetzten Naturbegriff, „der das jeweils geschichtlich Wirksame und Mögliche als das ‚Natürliche' zur leitenden Instanz der Rechtsfindung bzw. Rechtsbildung durch das Naturrecht macht" (13); an anderer Stelle wird das „ideologische Gepräge" des christlichen Naturrechts in dem Anspruch gesehen, „Abglanz der Gerechtigkeit Gottes zu sein" (16). Noch schärfer ist der Einwand, auch das thomistische Naturrecht sei, wie jedes ideologische Naturrecht, im Grunde deistisch (18). Dieser Vorwurf wird hier erhoben im Hinblick auf die vielverhandelte Stelle bei Grotius: „. . . etiamsi daremus . . . non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana" (De iure belli et pacis, Proleg. 11). Ob dieses Gedankenexperiment als Beweis für einen zugrundeliegenden Deismus, der Natur und Naturrecht irgendwie als von Gott und seiner Macht unabhängig ansehen wollte, ernstlich gebraucht werden kann, ist sehr fraglich; denn was es illustrieren soll, ist ebenso bei Grotius wie bei seinen Vorgängern (zuerst ist es bei Gregor von Rimini im 14. Jahrh. nachweisbar) unmittelbar nur der Unterschied dessen, was aus der Wesensordnung, von dem, was ex libera Dei voluntate folgt (wie Grotius im folgenden Paragraphen seiner Prolegomena ausdrücklich sagt). Aber auf diese historische Frage würde wenig ankommen. Es geht bei W. um etwas Grundsätzliches, und derselbe Vorwurf kehrt in gewissen Abwandlungen wieder. So wird die lex-naturae-Lehre des Thomismus dahin interpretiert, daß sie dem Menschen eine *mitschöpferische* Anteilhabe an der lex aeterna zuschreibe, während er nach lutherischer Auffassung nicht Mitschöpfer, sondern *Mitarbeiter* im Dienste der schöpferischen Gerechtigkeit Gottes sei, „als solcher befreit von der Hybris der Ideologien und Theorien, durch die er, der Mensch, Gottes Welt in seine Verfügung nehmen möchte . . ., ohne mit dem Streben nach absoluten, autonomen, nach allgemein gültigen Werten sich auszuliefern an einen die lebendige Welt Gottes nachgestaltenden und damit verzerrenden Mythos, auch nicht an einen Mythos des Naturrechts" (23). Dem entspricht, daß natürliches Recht als „in der Immanenz menschlichen Daseins gedacht" erscheint (28). Folgerichtig kann von W. die Stellung der reformatorischen Theologie darin gesehen werden, daß es das Naturrecht „entmythologisiere" und „entideologisiere" (24). Im gegenseitigen Verständnis zwischen reformierter und katholischer Theologie bleibt hier noch Wesentliches zu klären — oder es ist hier die Linie der Unterscheidung erreicht, die nicht überschritten werden kann. Doch ist dabei festzustellen, daß unabhängig von den theologischen Begründungen, im Inhalt der naturrechtlichen Elemente, eine Übereinstimmung vorhanden ist, die im Raume praktischer Bewährung glücklicherweise eine Möglichkeit des Zusammenwirkens offen läßt. Hartmann

Clément, M., L'économie sociale selon Pie XII. 1. Bd: Synthèse doctrinale; 2. Bd: Documents Pontificaux. 8° (225 u. 327 S.) Paris 1953, Nouvelles Éditions Latines. — Seiner Aufgabe, alles, was in Verlautbarungen Pius' XII. bis Mitte 1953 an Aussagen über die Wirtschaft enthalten ist, zu einem Lehrgebäude zusammenzustellen, unterzieht C. sich mit bemerkenswertem Geschick. Die typischen Vorzüge des esprit latin kommen der Arbeit zustatten. Wenn sie trotzdem nicht voll befriedigt, so deswegen, weil sie dem Papste etwas zuschreibt, was gar nicht in seiner Absicht liegt noch auch liegen kann. Das kirchliche Lehramt will kein Lehrsystem, sei es der theoretischen Nationalökonomie (Sozialökonomik), sei es der Wirtschaftspolitik geben; es ist sich bewußt, dafür „weder über die geeigneten Mittel zu verfügen noch eine Sendung erhalten zu haben" (Q. a. n. 41). Über ökonomische Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten äußert der Papst sich nur

insoweit, als dies notwendig ist, um die für das Wirtschaftsleben maßgeblichen sittlichen Normen entwickeln zu können. Auf diese Weise aber kann er gar nicht dazu kommen, ein vollständiges Lehrgebäude der Wirtschaftswissenschaften und Wirtschaftspolitik aufzurichten. Insofern bewegen sich Wirtschaftswissenschaft und kirchliches Lehramt in zwei verschiedenen Ebenen, ähnlich etwa, wie selbst verschiedene wirtschaftswissenschaftliche Disziplinen sich auf Ebenen verschieden hohen Abstraktionsgrades bewegen und nur dann miteinander in Konflikt geraten können, wenn eine von ihnen vergißt, auf welchem Abstraktionsgrad sie sich bewegt und so sich zu Aussagen verleiten läßt, durch die sie fälschlich in eine andere Ebene übergreift. Ist die klassische und auch noch neoklassische Ökonomie diesem Fehler erlegen und hat sie in jene Ebene übergegriffen, die dem Lehramt der Kirche vorbehalten ist, so vermeidet die Kirche es peinlichst, Gleiches mit Gleichem vergeltend nun ihrerseits in die Ebenen sich einzudrängen, die den Wirtschaftswissenschaften zustehen. Das verkennt C., und daraus erklären sich seine Mißverständnisse in Bezug auf Gleichgewicht und Marktformenlehre. Bei der Erklärung der allerdings nicht ganz leicht verständlichen Papstworte über die „théorie purement positiviste et fondée sur la critique néokantienne des ‚lois du marché'" (Alloc. 3. 6. 1950) macht sich das in besonders störender Weise geltend. Nach C. wäre die Marktformenlehre als solche vom Papst als positivistisch und neukantianisch gebrandmarkt, wobei er noch in Unkenntnis des Neukantianismus diesen kurzerhand mit Kant gleichsetzt, womit er bestimmt die Meinung des Papstes verfehlt. — Ungeachtet der mangelnden Unterscheidung zwischen Funktionalzusammenhängen und dem Bereich menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit im wirtschaftlichen Raum ist die Arbeit interessant und anregend, auch in dem, worin sie zum Widerspruch herausfordert. v. Nell-Breuning

Popitz, H., Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx (Philos. Forschungen, Neue Folge 2). 8° (172 S.) Basel 1953, Verlag für Recht und Gesellschaft (Auslieferung in Deutschland: J. Heß Verlag, Stuttgart-O, Hackländerstr. 33). DM 18.—. — Seit der Entdeckung der Marxschen Manuskripte aus dem Jahre 1844 (Paris) ist die Aufgabe gestellt, die philosophische Entwicklung des jungen Marx aufs neue zu untersuchen und, wie gleich die erste Besprechung von H. Marcuse 1932 sagte, „die geläufige Interpretation der späteren Ausarbeitung der Kritik im Hinblick auf die Ursprünge zu revidieren". Denn mit diesen Pariser Manuskripten ist das für die Erkenntnis der Marxschen Gedankenwelt dieser Zeit zur Verfügung stehende Material bedeutend größer geworden; man muß sogar sagen, daß sie für das Verständnis des philosophischen Ausgangs der Marxschen Weltanschauung die wichtigste Quelle bilden; in den späteren Schriften tritt Marx als Philosoph nicht mehr mit der gleichen Deutlichkeit hervor wie hier. Nach den beiden Erstausgaben, 1932, von Landshut und Mayer in den Marxschen Jugendschriften bei Kröner (Taschenausgabe, 2 Bde.) und der vollständigeren im 3. Bd. der 1. Abteilung der großen historisch-kritischen Marx-Engels-Ausgabe des Moskauer Marx-Engels-Lenin-Instituts, die beide seit langem schwer zugänglich sind, liegen jetzt wieder zwei neue Drucke vor: der von E. Thier besorgte (K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie, 1950) und der nochmals revidierte Text des schwer leserlichen Manuskriptes in der nunmehr einbändigen Ausgabe bei Kröner, 1953 (K. Marx, Die Frühschriften, herausgegeben von S. Landshut, 225-316). Der Ausgabe von Thier ist ein ausführlicher Kommentar vorausgeschickt: „Die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten". Diese Arbeit erschien, als das Manuskript des vorliegenden Buches schon vollendet war, mit dem P. einen wichtigen Beitrag zur Lösung der eingangs genannten Aufgabe liefert. — Der wichtigste Teil in der Untersuchung von P. ist der dritte: Der „entfremdete Mensch" (Die philosophische Grundlage des dialektischen Materialismus). Er bildet eine sorgfältige Analyse des philosophischen Gehalts der Pariser Manuskripte. Vor allem kommt es dem Verf. darauf an, den Zusammenhang des Marxschen Denkens mit Hegel aufzuzeigen; denn Marx geht stillschweigend von Hegelschen Problemstellungen aus, und, wie P. bemerkt, „bleibt seine Ausgangsposition . . . dunkel, wenn sie lediglich aus seinen Manuskripten zu erschließen versucht wird" (148). Infolgedessen beginnt P.

mit der Interpretation der entsprechenden Partien in Hegels Phänomenologie des Geistes und in seiner Rechtsphilosophie und zeigt, wie Marx von da aus die Entfremdung des Menschen in der kapitalistischen Welt, sowohl die des Arbeiters wie die des Arbeitsherren, entwickelt und „die innere Dynamik des Entfremdungssystems" (153) aufzuzeigen versucht. Durch den genauen Aufweis der philosophischen Problematik, in die Marx hineingestellt ist, vor allem in der Philosophie Hegels, aber darüber hinaus in der Geschichtsphilosophie und Zeitkritik der ganzen Epoche, über die der 1. Teil des Buches ausführlich handelt, erhält die Untersuchung von P. ihr Gepräge und ihren besonderen Wert. — Es mag hinzugefügt sein, daß im gleichen Jahre eine andere Darstellung der Marxschen „Ethik", seiner Gedanken über die Entfremdung des Menschen und ihre Überwindung erschienen ist: F. Grégoire, La pensée communiste, Fasc. 4: Le jeune Marx et l'émancipation du travail, Louvain 1953 (Rapid-copy). Diese Arbeit geht nicht im einzelnen von Hegelschen Texten aus, wie P. es tut, um Marx zu deuten, sondern gibt eine klare, sorgfältig durchgeführte systematische Übersicht über die Marxschen Gedanken. In Fasc. 3 desselben Werkes (L'athéisme matérialiste, 1950) hatte G. in ausgezeichneter Weise die religionsphilosophischen Ideen des jungen Marx dargestellt. Hier erscheint die Bedeutung Feuerbachs für die Entwicklung des Marxschen Denkens größer, als P. sie gelten lassen will, der von einem engbegrenzten Einfluß spricht (68, 128). Diese Seite des Marxschen „Humanismus", die in seiner Religionskritik liegt, kommt bei P. kaum zur Sprache, ist aber auch für die Deutung des Entfremdungsbegriffes von Wichtigkeit. In dieser Beziehung kann die Arbeit von G. eine kritische Ergänzung des Buches von P. bilden. Hartmann

Utz, A. F., Das Subsidiaritätsprinzip Politeia. Veröffentlichungen des Internat. Instituts für Sozialwissenschaft und Politik, Universität Freiburg/Schw., Bd 2. gr. 8° (119 S.) Heidelberg 1953, Kerle. DM 8.60. — Die fünf Beiträge dieses Bandes (zwei von A. F. Utz, je einer von H. E. Hengstenberg, G. Küchenhoff und J. J. M. Van der Ven) gewinnen dem Subsidiaritätsprinzip überraschend neue Seiten ab. — *Utz* beleuchtet in interessanten Ausführungen die Verschiedenheit der Ausgangslage bei Thomas v. Aq. und bei Leo XIII. und der an ihn anknüpfenden Fortentwicklung unserer Soziallehre. Ebenso unterzieht er die aristotelische Bezeichnung des Staates als „vollkommene Gesellschaft" beachtlicher Kritik; gegen seine Dreigliederung Staat-Gesellschaft-Wirtschaft dürfte aber doch einzuwenden sein, daß Wirtschaft als Vorgang nicht neben Staat und Gesellschaft gestellt werden kann, vielmehr einen Teil des gesellschaftlichen Geschehens, als Wirtschaftsgesellschaft verstanden einen Teil der Gesellschaft selbst ausmacht. — *Hengstenberg* und *Küchenhoff* bemühen sich jeder um einen eigenen Beweis des Subsidiaritätsprinzips, ersterer auf streng metaphysischem, letzterer auf juridischem oder staatsphilosophischem Weg. — An dem Beitrag von *Van der Ven* ist besonders beachtlich die Konfrontierung des Subsidiaritätsprinzips einmal mit der Situationsethik, zum andernmal mit dem in den Niederlanden in der Soziallehre reformierten Ursprungs vertretenen Prinzip der „Souveränität im eigenen Kreis"; diese Ausführungen legen nahe, Subsidiarität nur behutsam mit „Eigenrecht der kleineren Lebenskreise" zu verdeutschen. v. Nell-Breuning

Aron, R., Deutsche Soziologie der Gegenwart. (Kröners Taschenausgabe, 214). gr. 8° (XIV u. 200 S.) Stuttgart 1953, Kröner. DM 6.—. — Diese „systematische Einführung" (wie sie sich selbst bezeichnet) in die deutsche Soziologie der Gegenwart ist dadurch ausgezeichnet, daß sie einen Franzosen zum Verfasser hat, der sich ursprünglich auch an französische Leser wendet. Die Sachlichkeit des Referates leidet dadurch nicht: A. bringt für seine Aufgabe eine genaue, in langem Aufenthalt an deutschen Forschungsstätten erworbene Kenntnis der deutschen soziologischen Literatur mit und ist, was hier eine nicht zu übersehende Bedeutung hat, zugleich mit der deutschen Geschichtsphilosophie wohl vertraut. Anderseits gibt ihm die Distanz, in der er als Franzose zum Denken der deutschen Soziologen steht, eine besondere Möglichkeit kritischer Betrachtung, die seinem Buche einen eigenen Wert verleiht. In einer abschließenden Überlegung: „Die Soziologie in Deutschland und Frankreich", sucht er, seine gesamte Darlegung zusammenfassend,

die Eigenart der deutschen Soziologie zu bestimmen und findet sie einmal in ihrer Verbindung mit der Philosophie, in ihrem vorwiegend geisteswissenschaftlichen Charakter (während die Soziologie in Frankreich mehr positivistisch ist und sich am Ideal der Naturwissenschaft orientiert), und zweitens in ihrem methodologischen Interesse, ihrem „Bedürfnis nach einer Selbstrechtfertigung". Der Grundgedanke, von dem aus A. seine Darstellung aufbaut, ist der einer Unterscheidung von systematischer und historischer Soziologie. Die systematische Soziologie bewegt sich zwischen zwei Extremen, die von der formalen Soziologie Simmels und L. v. Wieses auf der einen, vom Universalismus Spanns auf der anderen gebildet werden; Tönnies, H. Schmalenbach und Vierkandt (die „phänomenologische" Soziologie) werden zwischen ihnen eingeordnet. Der 2. Teil ist der vorwiegend historisch orientierten Soziologie gewidmet, die, wie A. sagt, sich einer Theorie der Weltgeschichte nähert (49). Hier sind behandelt Fr. Oppenheimer, die Kultursoziologie Alfr. Webers und die Wissenssoziologie vor allem K. Mannheims. Im Werke Max Webers sieht A. schließlich eine Synthese von systematischer und historischer Soziologie verwirklicht. Eine ausführliche Analyse dieses Werkes stellt den Höhepunkt seines Gesamtberichtes über die deutsche Soziologie dar. Er betrachtet M. Weber als den zweifellos bedeutendsten deutschen Soziologen; „sein Werk drückt . . . nicht nur einen Moment des deutschen Schicksals, sondern darüber hinaus eine Stufe europäischen Bewußtseins aus" (150). Dieser Überblick über den Aufbau des Buches zeigt, daß es A. gelungen ist, in die schwer zu überschauende Mannigfaltigkeit (und Gegensätzlichkeit) soziologischer Theorien eine Ordnung zu bringen, die seine Einführung zu einem sehr brauchbaren Hilfsmittel des Studiums macht. Zugleich wird daraus erkennbar, was der Begriff A.s von allgemeiner Soziologie als selbständiger Wissenschaft umfaßt; dabei ist seine Bemerkung erwähnenswert, daß gewiß auch jetzt noch ein Teil der soziologischen Arbeit im weiteren Sinne, und vielleicht sogar der interessanteste, von Historikern, Juristen und Nationalökonomen bewältigt werde (XII). — Das vorliegende Büchlein, mit dem sich die Krönersche Sammlung ein Verdienst erworben hat, ist die deutsche Übersetzung der 2. Aufl. des französischen Werkes (1950). Sie enthält als Abschluß eigens für die deutsche Ausgabe geschriebene „Bemerkungen zur jetzigen Lage der soziologischen Problematik", die die Gemeinsamkeit der Aufgaben innerhalb der westlichen Sozialforschung betont, wie sie sich in der letzten Zeit herausgebildet hat; „die deutsche Soziologie aber kann zum gemeinsamen Werk den Beitrag einer einzigartigen philosophischen Tradition mitbringen" (187). Hartmann

Ambrosetti, G., Razionalità e storicità del diritto (Pubbl. dell'Istituto di filosofia del diritto dell'Univ. di Roma, 28). gr. 8° (VIII u. 234 S.) Mailand 1953, Guiffrè. L. 1200.—. — Die umfangreiche Einleitung (1—97) gibt eine außerordentlich anregende geschichtliche Einführung in das Problem, um das es dem Verf. geht. In der modernen Rechtsphilosophie zeigt sich ein Schwanken zwischen Rationalismus und Historismus; die einen betrachten das Recht ausschließlich als übergeschichtliche Idee, die andern nur als geschichtliche Tatsache. So hatte das Naturrechtsdenken der Aufklärung die Geschichte vernachlässigt; die Reaktion gegen diese Einseitigkeit war der Rechtspositivismus. Auch Kant hat wenigstens das geschichtlich gewordene Recht von den apriorischen Grundlagen des Denkens und der Sittlichkeit losgetrennt. Das Entweder-Oder von rein apriorischem Formalismus und bloßem Positivismus überwindet auch die neuere italienische Rechtsphilosophie nicht. Den tieferen Grund für dieses Versagen sieht A. in der ungenügenden Wertung des Sozialen, im Mangel einer Ontologie der sozialen Wirklichkeit. Der Nominalismus hatte die soziale Wirklichkeit von der Ratio losgelöst und der Willkür der Macht überliefert. So blieb es in der Folgezeit; nur Vico unter den modernen nicht-scholastischen Rechtsphilosophen ordnete das Soziale wieder in das Metaphysische ein. Auch in der Existenzphilosophie kommt es nicht zu einer neuen Begegnung zwischen Gedanke und Geschichte. Dagegen findet A. in der jüngsten Phase der deutschen Rechtsphilosophie wertvolle Ansätze zu einer Neubesinnung, so bei Würtenberger, Radbruch, Rommen, v. Hippel, Coing, während die Denkweise der protestantischen Theologen die Gefahr eines theonomen Positivismus mit sich bringe. Auf dem Hintergrund dieser geschichtlichen Betrachtung sieht A. die

Aufgabe der heutigen Rechtsphilosophie darin, das Recht wieder zur Geltung zu bringen nicht als reine Idee und auch nicht als bloß geschichtliches Phänomen, sondern als einen Wert, der sich notwendig in der Geschichte verwirklicht, obwohl er nicht aus ihr allein stammt. Dementsprechend geht er in seiner eigenen Lösung von der Wesensontologie der menschlichen Person aus. In ihr gründet das Sittengesetz und — von diesem selbst gefordert — das Rechtsprinzip der „geschichtlichen Freiheit" als der Vollmacht (potere), in der sozialen Umwelt den Bereich des „suum" zu bestimmen. Fast nur unter diesem Begriff der facultas moralis berücksichtigt A. das Naturrecht. Dieses im Wesen des Menschen begründete Rechtsprinzip besagt zugleich die Wesensforderung, in der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit der Gesellschaft eine positive Rechtsordnung zu schaffen; das geschieht durch die Gesetze. Diese haben zunächst den Sinn, der geschichtlichen Welt ihre Festigkeit zu geben; letztlich dienen sie damit dem Wohl der menschlichen Person. — Nur gelegentlich deutet der Verf. an, daß die wechselnden geschichtlichen Verhältnisse, die doch auch ihre Wesensstruktur in sich tragen, bestimmte Rechtsnormen notwendig machen können; wäre er diesen Gedanken mehr nachgegangen, so hätte er vielleicht unter einer weiteren wichtigen Rücksicht den Zusammenhang zwischen Vernunftordnung und Geschichte im Recht zeigen können. Der Ansatz allein bei der menschlichen Person und gelegentliche Äußerungen wie die, die Gerechtigkeit auf der Ebene der Gemeinschaft habe ihr Fundament in der Gerechtigkeit zwischen Mensch und Mensch, d. h. der iustitia commutativa (202 f.), könnten ein Abgleiten von der rechten Mitte zum individualistischen Extrem hin vermuten lassen, wenn der Verf. nicht auch die Ontologie der Gemeinschaft so energisch betonte.

de Vries

Dombois, H. A., Strukturelle Staatslehre. gr. 8° (91 S.) Berlin 1952, Duncker und Humblot. DM 6.60. — Diese Staatslehre übersteigt nicht viel den Umfang, den eine tüchtige Dissertation zu haben pflegt; sie hat als solche 1950 der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Göttingen vorgelegen, aber nicht als der Versuch eines Anfängers, sondern als das Werk eines erfahrenen Juristen, der die Aufgabe sieht, die Grundlagen unseres Rechts- und Staatslebens neu zu durchdenken (D. war damals Staatsanwalt in Fulda und ist jetzt Mitglied des Stiftsrates der Evangelischen Forschungsakademie Christophorus-Stift, Hemer i. W.). Das Buch ist außerordentlich gedrängt geschrieben, aus einer Fülle geschichtlicher Kenntnis und politischer Beobachtung, und gerade aus dieser Sättigung durch das Historische gewinnen seine begrifflichen Analysen einen hohen Grad konkreter Anschaulichkeit; was nicht ausschließt, daß die besondere Art, in der D. seine Gedanken entwickelt, den Zugang zum Gemeinten nicht immer erleichtert. Das Ganze ist in 3 Teilen aufgebaut: Ontologie, Teleologie und Soziologie des Staates. In der Ontologie des Staates verwertet D. in origineller Weise die Dreiheit: Substanz, Bewußtsein, Wille, um die Entstehungselemente des Staates aufzuzeigen (Volk als Wesensgemeinschaft, Nation als Bewußtseinsgemeinschaft, Staat als Willensgemeinschaft) und die Probleme der Staatserhaltung auseinanderzulegen, bei der es sich handelt um die Kontinuität der Substanz (Versuche der großen Revolutionen, durch Massenhinrichtungen oder durch soziale Umschichtung die Staatssubstanz zu verändern!), Kontinuität des Bewußtseins (Generationenproblem) und die Kontinuität des Willens. Ähnlich gelingt es D., durch Anwendung derselben Begriffe zu bemerkenswerten Beobachtungen bei der Behandlung des Staatsgebietes zu kommen, wo er ihnen die Dreiheit: Gebiet, Hauptstadt, Grenze, entsprechen läßt. Die Betrachtung der „Grenze" wird weitergeführt im letzten Kapitel der Ontologie: „Zeit und Ende des Staates", das zugleich wichtige Überlegungen über die Revolution enthält. In der Teleologie des Staates betont D. mit Smend (dessen Staatslehre er überhaupt nahesteht), daß alles Nachdenken über die Staatszwecke notwendig auf die alte Lehre vom Macht-, Rechts- und Wohlfahrtszweck zurückzuführen sei; aber auch sie weiß er in geistvoller Weise zu bereichern. — An einigen Stellen, an denen der Verf. auf die katholische Kirche zu sprechen kommt, wären Korrekturen anzubringen. Bei der Frage der Dauerhaftigkeit von Staatsbildungen wird die „staatsähnliche römische Kirche" als Beispiel genannt (72), aber dabei vergessen, daß die Kirche doch wesentlich anderer

Natur als der Staat ist: gerade in Beziehung auf Entstehung und Dauer steht sie unter unvergleichlich anderen Prinzipien als die Staaten. Es ist nicht richtig, daß „alles, was in ihr geschieht, priesterliches Amt ist" (72); gerade ihre Leitungsgewalt, in der sie als sichtbare Gemeinschaft bei allem Unterschied des Ursprungs und der Aufgabe dieser potestas iurisdictionis noch am meisten dem Staate ähnlich ist, ist nicht Ausfluß des priesterlichen Amtes. Über das, was gemeint ist, wenn bei der Christianisierung ganzer Völker von einem Zusammenfließen von natürlicher und Offenbarungsreligion gesprochen wird (36), ließe sich reden; aber in dem Wort vom „gutkatholischen Heidentum Südfrankreichs und Süditaliens" liegt eine tiefe Verkennung der Wirklichkeit, die allerdings für einen deutschen Protestanten nur schwer zugänglich sein dürfte. Hartmann

Mesnard, P., L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle. gr. 8° (VIII, 711 u. 21 S.) Paris 1952, Vrin. Fr. 2400.—. — Es liegt an sich eine gewisse Schwierigkeit darin, wenn ein großes Werk nach einer Reihe von Jahren unverändert aufs neue herausgegeben wird; denn für gewöhnlich ist die Forschung in der Zwischenzeit nicht stehengeblieben. Auf jeden Fall aber wird die Bedeutung eines solchen Buches dadurch in überzeugender Weise anerkannt, daß es trotz solcher Bedenken wiedererscheinen kann. Diese Bestätigung ist dem Buche von M. durch die Neuauflage gegeben, und es ist dankbar zu begrüßen, daß das Werk, das zuerst 1935 erschien, damit wieder leichter erreichbar ist. Es stellt eine Leistung dar, die, bei selbstverständlicher Auswertung einer ausgebreiteten Literatur, aus einer gründlichen Erforschung der ersten Quellen hervorgegangen ist. Deshalb würde auch eine neue Bearbeitung keine umfangreichen Änderungen verlangen. Der bibliographische Nachtrag, den der Verf. der Reproduktion angefügt hat, gibt einen brauchbaren Ersatz für Ergänzungen des Textes, die bei der photomechanischen Reproduktion nicht möglich waren. Er führt die inzwischen erschienenen wichtigen Textausgaben und Arbeiten über die behandelten Denker auf und enthält kurze, aber sehr lehrreiche Übersichten über den letzten Stand der Untersuchungen. Für das Studium der Geschichte der Staatsphilosophie in dem entscheidenden 16. Jahrh., der Entwicklung des modernen Souveränitätsbegriffes und der Grundideen der völkerrechtlichen Ordnung bildet M.s Werk ein wichtiges Hilfsmittel. Von Machiavelli bis Suárez sind alle für die Entfaltung staatsphilosophischer Ideen bedeutsamen Denker und Bewegungen in zum Teil sehr eingehenden Analysen dargestellt. Hartmann

Mensch und Staat in Recht und Geschichte. Festschrift für Herbert Kraus zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, herausgegeben vom Göttinger Arbeitskreis. gr. 8° (VIII u. 468 S.) Kitzingen 1954, Holzner. DM 24.—. — Diese Festschrift ist einem Völkerrechtler gewidmet, der früh die Grundlagenprobleme seiner Wissenschaft zum Gegenstand seiner Forschungen gemacht hat und damit in den Bereich rechtsphilosophischer Überlegungen eingetreten ist. Der Titel: „Mensch und Staat" gibt den Kernpunkt dieser Überlegungen wieder. Dem „Staatsethos" (1925) und der „internationalen Moral" (1927) hat K. eigene Arbeiten gewidmet. Noch in einem seiner letzten Vorträge (Massenaustreibung und Völkermord, 1953) spricht er mit tiefer Überzeugung von den Grenzen des Staates und der Würde des Menschen: „Mit der Verletzung der Gebote des Menschentums durch menschenrechtswidrige Zielsetzungen oder Methoden tritt der Staat aus seinem Bereich hinaus und begibt sich in eine Sphäre von Unrecht und Unsittlichkeit. Das hat zur Folge, daß seine Anordnungen nicht Recht, sondern Gewaltakte sind." Auch philosophiegeschichtlich von Bedeutung sind verschiedene Arbeiten über die völkerrechtlichen Ideen Kants (zuletzt: Von ehrlicher Kriegsführung und gerechtem Friedensschluß. Eine Studie über I. Kant, Tübingen 1950, Recht und Staat 149). — In der Festschrift sind vorwiegend Beiträge von Staats- und Völkerrechtlern vereinigt. Von andersgearteten Aufsätzen seien zwei genannt: einer über den Manichäismus (mit ausführlichem Literaturverzeichnis; v. Selle), der andere über den Göttinger Philosophen J. G. H. Feder, der sonst fast nur durch seinen ruhmlosen Zusammenstoß mit Kant und der Vernunftkritik bekannt ist und hier von K. O. Kurth in einer positiveren

Weise gezeichnet wird: an Hand einer Reihe kleinerer Auszüge aus den Büchern Feders sucht Kurth genauer den Einfluß zu bestimmen, den er auf die Ausbildung der Schopenhauerschen Gedankenwelt (nicht des Schopenhauerschen Systems) gehabt hat. Unter den historischen Beiträgen leitet zu Völkerrecht und Rechtsphilosophie über die Studie von H. Wehberg, der darauf aufmerksam macht, daß bei Hugo Grotius des öfteren dieselbe Rechtsfrage verschieden nach Naturrecht und positivem Völkerrecht beantwortet wird. Sehr mit Recht betont Wehberg, daß für Grotius (wie für die ganze Überlieferung, in der er steht) Naturrecht wirkliches Recht und nicht nur „Moralregel für das einzelne Gewissen" ist; aber es scheint nicht, daß die Lösung ganz richtig ist, die W. vorschlägt, im Falle der verschiedenen Regelung einer Frage durch Völkerrecht (ius voluntarium) und Naturrecht würden bei Grotius die Regeln des Naturrechts in den Bereich der Moral verwiesen (229). Das Verhältnis ist je nach dem Grunde des Unterschiedes verschieden zu erklären; anders z. B. in dem Falle der iusta causa belli, auf die das positive ius gentium verzichtet, ohne die natur*rechtliche* Notwendigkeit ändern zu können, als in dem Falle der Sklaverei, in dem das ehemalige positive Recht eine Ermächtigung gibt, die zwar im Naturrecht nicht enthalten ist, aber als rechtliche Regelung auch im Gewissen angenommen werden konnte. — Völkerrechtliche Probleme, zum Teil in ausdrücklichem Eingehen auf rechtsphilosophische Grundlegungsfragen, sind in einer ganzen Anzahl von Arbeiten behandelt. Für mehr philosophisch als juristisch interessierte Leser sei besonders hingewiesen auf die Ausführungen von G. Leibholz über „Das Phänomen des totalen Staates", eine schon etwas ältere Arbeit (1946), die eine eindrucksvolle Analyse gibt; auf den Beitrag von H. Korte, der die „Grundrechte der Staaten im Völkerrecht der Gegenwart" behandelt und die heutige Anerkennung ihrer überpositiven, „translegalen" Begründung nachweist, und auf die „Glossen über Wesen und Funktion des Krieges im Völkerrecht" von F. A. v. d. Heydte, die auch für den Sozialethiker aufschlußreich sind. Das ganze Werk wird eröffnet durch ein „Gespräch über Völkerrecht und Außenpolitik", in dem P. Barandon einen Juristen und einen Politiker in geistvoller Weise die „Diskussion zwischen Grotius und Machiavelli" auf der Ebene heutiger Probleme erneuern läßt. — Am Schluß ist ein Curriculum vitae des Jubilars und ein Verzeichnis seiner wissenschaftlichen Arbeiten angefügt. Diese ausführliche, auch die Gutachten umfassende Bibliographie weist einige kleine Schönheitsfehler auf. Unter den Monographien fehlt die wichtige Schrift: Gedanken über Staatsethos im internationalen Verkehr, Berlin 1925. Die Angabe: „Massenaustreibung und Völkermord, Göttingen 1953", ist irreführend; es handelt sich um einen (in Göttingen April 1953 gehaltenen) Vortrag, der gedruckt ist im 4. Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg, Kitzingen/Main 1954, 118—138. Nicht aufgeführt ist ein Artikel ähnlichen Titels: Das Verbrechen des Genocidiums (Völkermord) und die Massenaustreibung, Archiv, herausgegeben vom Göttinger Arbeitskreis 1949 IV (22. 9. 1949). Die Vorlesungen: La morale internationale stehen im Recueil des Cours 1927 I, 389—539 (nicht, wie infolge Druckfehlers angegeben, 117—123). Bei den Gutachten und Vorträgen wäre die Beifügung des Fundortes zu den Stücken, die veröffentlicht sind, wünschenswert gewesen (in einem wichtigeren Falle kann man ihn aus S. 113, Anm. 3 ergänzen). Hartmann

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Bonaventura a Mehr, P., O.F.M.Cap., Auxilium Scriptorum. Praecepta, consilia, subsidia manuscriptis prelo parandis imprimis operum et commentariorum quae latine vulgantur. gr. 8° (57 S.) Romae 1953, Officium Libri Catholici. — Diese Anleitung zur Herrichtung von Manuskripten für die Drucklegung wird vor allem Anfängern gute Dienste leisten. Aber auch andere werden sicher oft gerne darnach greifen, zumal eine gute Übersicht über die gebräuchlichen Abkürzungen der religiösen Orden und Genossenschaften sowie der wissenschaftlichen Sammlungen und Zeitschriften geboten wird. Gerade die letzteren halten die rechte Mitte zwischen allzu kurzen und darum unverständlichen und allzu aus-

führlichen und darum zu umständlichen Abkürzungen. Es wäre zu wünschen, daß die hier vorgeschlagenen Abkürzungen, die schon vielfach in Gebrauch sind, bei wissenschaftlichen Veröffentlichungen allgemein übernommen würden.

Brinkmann

de Wulf, M., Philosophie and Civilization in the Middle Ages. 8° (X u. 312 S.), New York 1953, Dover Publ. Doll. 1.50; geb. Doll. 3.50. — Das Buch ist eine 2. unveränderte Aufl., deren erste 1922 bei der Princeton Univ. Press erschien. Es ist darin das Material der Vorträge gesammelt und erweitert, die W. während des 1. Weltkrieges an den Universitäten von Harvard, Poitiers und Toronto gehalten hat. W. selbst nennt das Werk im Vorwort „a supplement to my History of Mediaeval Philosophie" (V). Man findet darin einen Überblick über den Einfluß des mittelalterlichen Wissens auf die Zivilisation des Westens. Ausgehend vom 12. Jahrh. und dem damaligen Feudaleuropa mit dem Einfluß von Cluny und Cîteaux, erscheint dem Verf. der Geist des Individualismus damals zu erwachen: The feudal man lived as a free man (34). Besonders durch Cluny habe dies Streben seine Verchristlichung erfahren: because Christianity placed upon each soul purchased by Christ's sacrifice an inestimable worth (ebd.). Das macht sich auch in der Philosophie etwa in der Lehre vom Individuum gegenüber den Universalien oder methodisch in der Absonderung der Einzelwissenschaften bemerkbar. Im 13. Jahrh. wird der Individualismus der vielen Einzelschulen durch die Universitäten in andere Richtung geleitet, dazu auch durch die beiden großen neuen Orden mit ihren studia generalia. Sie werden nun die individuellen Träger des wissenschaftlichen Lebens. Auch wird die Wissenschaft als ganze durch die neue scholastische Philosophie einschließlich des Aristotelismus erfaßt. Das zwang auf der einen Seite zur individuellen Klassifikation, die aber dann wieder ein „gigantisches Werk der Systematik" wurde (85). In ähnlicher Weise wird in den weiteren Kapiteln die Wirkung des Individualismus auf die einzelnen Wissenschaftsgebiete einschließlich der Ethik und Soziologie verfolgt. Ein Mann von so universalem Wissen wie W. durfte einen solchen ideengeschichtlichen Überblick wagen und darin vielerlei Anregungen geben, die man sonst leicht in der Einzelforschung nicht schaut. Vielleicht urteilen wir heute im Fortschritt des Einzelwissens über die Zeit in Einzelpunkten anders. Vor allem wird man nicht den Sonderbegriff des „Individualismus", wie ihn der Verf. versteht, übersehen dürfen. Es bleibt aber eine anregende Schrift, die eine Neuauflage verdiente.

Weisweiler

Stegmüller, Fr., Repertorium biblicum medii aevi. Tom. III: Commentaria. Auctores H-M. gr. 8° (581 S.) Matriti 1951, Cons. sup. de investigaciones cient. Instituto Fr. Suárez. — Als Fortsetzung der beiden ersten Bde. (vgl. Schol 27 [1952] 471 f.) bringt der neue Bd. die biblischen Kommentare mit den Verfassernamen H-M. Es steckt auch in diesem Bd. eine ungeheure Einzelarbeit, die bis in Zitationen von noch ungefundenen Kommentaren geht, wie sie sich hie und da in der Literatur finden. Nicht nur die kurzen Lebensdaten der Verfasser und die Hauptliteratur sind meist angegeben, sondern auch viele Handschriften. Die Nummern der besprochenen Kommentare gehen von 3862 bis 5657; es sind also über 2500 Werke analysiert. Dabei mußten zahlreiche Echtheitsfragen geprüft werden, die gerade bei den Bibelkommentaren so häufig sind. Es ist gewiß, daß eine solche Erstaufstellung recht undankbare Arbeit ist. Denn bald werden, wie es bereits mit dem 1. und 2. Bd. geschehen ist (s. Schol 29 [1954] 157), durch Spezialarbeiten manche Beifügungen gemacht werden können. Wir freuen uns, daß St. sich dadurch nicht abschrecken läßt. Denn solche Nachschlagewerke erleichtern, ja ermöglichen erst viele genauere Einzelarbeiten und helfen zu weiteren Funden. Wenn einmal ein Initienverzeichnis des Gesamtwerkes vorliegt, wird man das noch deutlicher spüren. — Ein paar Zusätze zu Hugo von St. Viktor: Die Institutiones in Decalogum (n. 3800) sind nicht aus De sacramentis genommen, sondern umgekehrt in dieses Werk eingebaut (vgl. Schol 24 [1949] 64 ff.). Ps.-Hugos

Allegoriae in VT et NT (n. 3847/8) finden sich auch in Rom, Cod. Borgh. 343, fol. 53r-71r. Von frühen Überlieferungen (s. 12) ist De modo orandi (n. 3810, 1) in Clm 2560, fol. 124v-131v überliefert; De archa Noe (n. 3791) in Clm 2575, fol. 55v-84v; De quinque septenis (n. 3849) ebd. fol. 3-7v, in Clm 5990, fol. 4-6v und Clm 14166 (saec. 13), fol. 9-10v, wo auch fol. 33-71 ein Teil der echten Miscellanea (n. 3854) folgt. Das Didascalicon findet sich ferner in Clm 8262a, fol. 1v-59v; das 7. Buch (n. 3789) steht in Clm 21570, fol. 100-120v. Dort ist auch die Erklärung Super ecclesiasten (n. 3812). Weisweiler

Rochais, H. M., Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen-âge latin: RevBénéd 63 (1953) 246-291. — Die Überlieferung patristischer Texte ins Mittelalter ist noch immer eine recht dunkle Frage. R. bringt dazu einen guten neuen Beitrag, wenn er den Liber scintillarum (PL 88, 597-718) des sogenannten Defensor aus dem Ende des 7. Jahrh. in seiner Überlieferung näher untersucht und aus ihr Folgerungen über Verbreitung, Bearbeitung und Benutzung zieht. Die Hss bringen eine kürzere und längere Einleitung. Letztere hält R. für die ursprüngliche. Sie nennt als Verfasser Defensor, seinen „nutritor" Ursin und als Ort der Niederschrift die Abtei St. Martin in Ligugé bei Poitiers. 330 Hss konnte der Verf. bisher feststellen. Aus dem 8. Jahrh. sind noch 5 Überlieferungen als Fragmente erhalten. Eine Notiz zeigt, daß das Kapitel De simplicitate bereits Weihnachten gelesen wurde, sei es nun beim Officium oder im Kapitel bzw. im Refektor. Das Werk ist also schon Konventslektüre geworden. Außerdem finden sich in dieser frühesten Überlieferung bereits Kapitel, die im Migne-druck fehlen. Die Verbreitung wird im 9. Jahrh. größer, da noch 17 Hss aus ihm erhalten sind: Reichenau, St. Gallen, Einsiedeln, Bayern, Nordfrankreich und Norditalien sind vertreten. 10 Hss sind aus dem 10. Jahrh. erhalten, meist aus Klöstern. Aus dem 11. Jahrh. kennt R. 17 Zeugen, darunter je einen aus Schäftlarn und Blaubeuren. Erzt jetzt findet sich eine Hs aus Spanien, San Millan. Aus dem 12. Jahrh. datieren schon 50 Hss. Von den 38, deren Herkunft bekannt ist, sind 23 aus Klöstern der Benediktiner, 6 der Zisterzienser, 4 der Prämonstratenser und nur eine aus einer Kathedralbibl. (Salisbury). Die Ausbreitung umfaßt nun ganz Europa. Selbstverständlich werden auch die Bearbeitungen immer zahlreicher, so z. B. eine mit mehr logischer Reihenfolge der Kapitel. Das 13. Jahrh. zählt 75 Zeugen, und 70 stammen aus den beiden folgenden Jahrhunderten. Auch jetzt sind von 85 ortsbekannten Hss noch 40 aus Benediktinerklöstern und nur 7 aus den Zisterzienserabteien. — Der Text der Hss fordert dringend eine Neuausgabe, da auch ursprüngliche Stücke, wie bereits gesagt, im Druck fehlen. Sie wird schwierig werden, weil das Latein der ersten Hss des 8. Jahrh. sehr schlecht ist und bereits im 9. verbessert wurde. Ursprünglich scheint das Werk in der damals üblichen schlechten Sprache hergestellt worden zu sein, damit es seinen Lesern verständlich sei. Soll man nun einen philologisch brauchbaren Text herstellen oder die ältere, erste Niederschrift? Da es sich doch um eine Textsammlung der Patristik handelt, dürfte der erste Weg wohl vorzuziehen sein. Denn der Verfasser hat doch die Sprache nur aus praktischen Gründen verschlechtert. Uns interessieren die philologischen Sondergewohnheiten des 7. Jahrh. weniger. — Interessant ist noch die Zusammenstellung der *Verfasser* der Texte, die R. vornimmt. 350 Zitate stammen aus dem NT, aber 800 aus dem Alten. Es finden sich 1800 Väterstellen von 17 Autoren. Am stärksten ist Isidor vertreten (700), Gregor M. (300), Hieronymus und Augustin (je 200), Basilius (c. 100), Ambrosius und Cyprian (je 50), Ps.-Clemens und Ephrem (je 20). Dabei sind jedoch unechte Zuteilungen mitgerechnet. Der Einfluß des Sammelwerkes ist dadurch noch vergrößert worden, daß z. B. 130 Texte in Alkuins Liber de virtutibus et vitiis übernommen sind. Die weite Verbreitung macht es also sicher, daß wir eine der bedeutenden Quellen für die Väterkenntnis im aszetischen Raum vor uns haben.
Weisweiler

Winandy, J., O.S.B., Ambroise Autpert, Moine et Théologien (Tradition monastique, 2). 8° (149 S.) Paris (1953), Plon. Fr. 420.—. — Der Abt von Clair-

vaux in Luxemburg, der uns bereits eine eingehende Darlegung über die Werke Autperts geschenkt hat (RevBénéd 60 [1950] 93—119), gibt uns im vorliegenden Bd. eine Einführung in das Denken des Abtes von St. Vincent am Volturno, wo er am 4. 10. 777 Abt wurde, aber am 28. 12. 778 schon seine Demission gab. Kurz darauf (30. 1. 784) starb er auf der Reise nach Rom. Das sind die einzigen sicheren Lebensdaten. Wir wissen nur noch, daß er aus der Provence stammte. Das Lebensbild muß also aus den Schriften erschlossen werden, und gerade deshalb ist diese erste Gesamtdarstellung wichtig. W. schildert Autpert als einen Mann, der ganz in der Vätertradition lebte, um dadurch das Glaubensgut möglichst zu bewahren. Die der Karolingerzeit so liebe Beschäftigung mit den heidnischen Schriftstellern blieb ihm daher fern. Daher kam auch seine Abneigung gegen die christlichen Apokryphen: Teneamus solum quod certum habemus, so schreibt er in seinem Apokalypsekommentar (21). Nichts soll man lehren, was nicht in der Hl. Schrift steht. In Einzelkapiteln zeigt W., wie Autpert dieses Grundprinzip tatsächlich durchgeführt hat. „La vision de l'Église" belegt eine Auffassung von der Kirche, die sich eng an Cyprian, Irenäus und Augustin anlehnt und von der Kirche vor allem als corpus Christi mysticum handelt. Dabei ist die Tatsächlichkeit dieser Vereinigung mit und in Christus stark herausgearbeitet, wie es dem betrachtenden Mönch in seiner Grundeinstellung nahe lag. Daher kann er auch die Einheit der Kirche hier auf Erden so real schildern. Ihre Leiden sind die Leiden Christi. In diesem Gedanken des mystischen Leibes hat auch die gegenseitige Liebe der Glieder ihre tiefste Wurzel. Der Gottesmutter ist das weitere Kapitel bei W. gewidmet. Stammen doch von Autpert die ältesten Marienpredigten des Westens, soweit sie uns überliefert sind. Neben der Jungfrauschaft Mariens ist es vor allem die Mutter, die er preist, daneben auch die Braut und der Typus der Kirche. Im Schoß Mariens hat der Herr sich mit der Kirche vermählt. Daher ist Maria die große Fürbitterin und die mater gentium. Auf der anderen Seite urteilt er auch hier nüchtern und real. Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel will er nicht aus den Apokryphen beweisen. Daher genügt es ihm, sie im Himmel zu wissen, sei es mit oder ohne ihre Leiblichkeit. Sehr wichtig erscheint uns die Feststellung, daß die byzantinischen Schriften aus dem Süden Italiens anscheinend keinen direkten Einfluß auf das Marienbild Autperts ausgeübt haben, es sei denn indirekt durch ihre starke Marienminne. Das eigentümliche Denken zeigt sich auch im Kapitel Le Combat Chrétien, in dem W. die Moraltheologie Autperts untersucht. Theologie ist wiederum das Wesentliche. Schrifttexte, nicht Vernunftüberlegung herrschen vor, wenn z. B. im Conflictus vitiorum et virtutum, den Morin 1910 mit Recht Autpert zugeschrieben hat, die Vitia sich mit Vernunftgründen empfehlen, die Tugenden aber durch Schrifttexte ihre Schönheit beweisen. Die weiteren Kapitel: L'Idéal monastique und Vacatio Sabbati, zeigen mehr den Mönch in seinem eigenen Lebensziel. Auch hier ist innere Begeisterung mit ruhiger Schlichtheit gepaart. Das Mönchtum findet sein Urbild im frühen gemeinsamen Leben der Christen zu Jerusalem. Daher steht die Empfehlung der Armut so im Vordergrund wie auch die Buße, in deren Geist Autpert z. B. die Armut vor allem geübt wissen will. Die Kontemplation ist ihm Lebensziel. Das Leben hier ist ihm der Weg dazu. Die Sorge für den Nächsten hindert ihn nicht, ebensowenig wie die Leiden, welche die Seele nur noch offener für die Liebestätigkeit machen. Man sieht also wieder das Doppelte in der Geistesrichtung Autperts: Mystik und Wirklichkeit. — Der Schluß der Arbeit bringt noch zwei lateinische Editionen mit französischer Übersetzung. Zunächst wird die kürzere Rezension der Predigt auf die Geburt Mariens gedruckt, die W., ebenso wie die längere, früher Alkuin zugeschriebene (PL 101, 1300—1308), Autpert zuerteilt. Durch P. Barré wurde W. auf eine neue Hs in Paris, Bibl. nat. lat. 3781, aufmerksam, so daß ein besserer Text hergestellt werden konnte. Eine doppelte Rezension gibt es auch von dem Werk Autperts Summa et incomprehensibilis natura. Die erste ist unter den Werken des Ambrosius gedruckt (PL 17, 755—762) W. gibt hier die zweite kürzere, die 1925 von Friderici in dem kaum zugänglichen Chronicon Vulturnense gedruckt worden ist. Auch hier konnten zwei weitere Hss in München und Paris helfen, einen guten Text herzustellen. — Also eine

sehr wichtige Einführung in Autperts Gedanken, vor allem auch deshalb, weil der in der Bibl. magna schwer zugängliche Apokalypsenkommentar Autperts der Untersuchung weitgehend zugrunde gelegt wurde. Zum Marienbild Autperts als der zärtlich liebenden Mutter und seiner Entstehung aus den Gedanken der Vorzeit vgl. nun auch: Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon: Schol 28 (1953) 504—525. Weisweiler

St. John Damascene, Dialectica. Version of Robert Grosseteste. Ed. by A. Colligan O.F.M. (Franc. Inst. Publ., Text ser., 6). gr. 8° (VIII u. 63 S.) St. Bonaventura N.Y. 1953, The Franciscan Institute, oder Louvain, Nauwelaerts, und Paderborn, Schöningh. Doll. 1.—. — Wahrscheinlich wurde die hier herausgegebene Schrift des Damasceners 742—749 verfaßt. Sie war als Einleitung der Ekdosis des orthodoxen Glaubens gedacht. Daher ist sie eigentlich keine „Dialektik" im Sinn der Logik. Es werden vielmehr bestimmte logische Ausdrücke, die für die *Theologie* von Wichtigkeit sind, behandelt, wie ens, substantia, accidens, individuum, proprium, persona, hypostasis, enhypostaton und anhypostaton, qualitas, facere et pati, motus usw. Daher hatte die Scholastik besonderes Interesse an dem Buch, wie C. an Ockam belegt. Es gibt zwei frühe Hauptlinien der Überlieferung, die beide vielleicht auf den Damascener selbst noch zurückgehen: eine längere von 68 Kapiteln und eine kürzere von 15. Dazwischen liegt eine jüngere Überlieferung, die auch die Ordnung der Kapitel ändert. Dieser letztere Typ scheint Grosseteste bei seiner Übersetzung gedient zu haben. C. gibt eine gute Gegenüberstellung der Kapitelzahlen und hat auch am Rand seiner Edition die Mignekapitel aus PG 94 angegeben. Man kann also leicht den griechischen Text bei der Benutzung nachschlagen. Mit Thomson schreibt C. die Übersetzung Grosseteste zu und läßt sie zwischen 1235 und 1242 geschehen sein. Eigentlich ist es schade, daß C. nur die drei Oxforder Hss von den 13 bisher bekannten benutzt hat. Wäre es bei der heutigen Leichtigkeit, sich Photos zu verschaffen, nicht angeraten, wenigstens Stichproben aus den anderen zu machen und so zu versuchen, einen ersten Stammbaum aufzustellen? Der Benutzer wird es auch bedauern, daß der Apparat am Schluß allein gedruckt ist. Die kleinen Mehrkosten würde er sicher gern tragen, wenn er ihn gleich unter dem Text fände. Das soll aber den Dank nicht mindern, daß nun die Übersetzung uns handlich zugänglich ist. Denn besser ist zunächst eine vorläufige Edition als eine erst nach Jahren.
Weisweiler

Wasselynck, R., La part des Moralia in Job de S. Grégoire le Grand dans les Miscellanea victorins: MélScRel 10 (1953) 287—294. — W. fand, daß eine große Zahl der Kapitel in den Miscellanea Hugos bzw. Ps.-Hugos von St. Viktor aus den Moralia in Job Gregors des Großen genommen sind. Das ist eine wichtige Entdeckung, die uns das Rätsel über die einzelnen Kapitel dieser Sammlung leichter wird lösen lassen. Es sind einzelne Stücke auch aus anderen Werken Gregors genommen. Um folgende Kapitel handelt es sich: I 109, 173; III 83—85, 87—89, 91—94, 97—101, 115, 121—123, 127, 128; IV 4—10, 12, 15—17, 21—23, 27, 28, 37; VI 72, 82; VII 8. Also die meisten Texte finden sich in Buch 3 und 4, während besonders die beiden ersten Bücher wenige Entlehnungen aus Gregor aufweisen. Das bestätigt die bisherige Ansicht, daß besonders im Anfang viele echte Stücke Hugos sich finden. M. vermutet, daß noch andere Kapitel Gregors Werke benutzt haben, bes. auch den Ezechielkommentar. Das konnte ich tatsächlich schon bei einer ersten oberflächlichen Nachprüfung feststellen. So sind III 80 (= Ez. II 20—22), IV 65 (= Ez. I 5), VI 74 (= Ez. I 8), 75 (= Ez. II 10) aus dem Ezechielkommentar exzerpiert und aus den Moralia II c. 52 auch noch III 86 der Miscellanea genommen. Letztere Verifizierung ist deshalb besonders wichtig, weil sie die beiden Reihen der Zitate im 3. Buch verbindet, so daß nun III 83—89 hintereinander aus Gregors Werken genommen sind. III 95 ist eine Bearbeitung von Mor. XIX c. 28. Zweifellos werden sich noch manche andere Gleichheiten finden, wenn eine systematische Durcharbeit einmal gemacht wird. Bemerkenswert ist ferner, daß ich auch Stellen

fand, in denen nur der eine oder andere Ausdruck mit Definition aus Gregor genommen ist. So ist z. B. die Definition von zona aurea in IV 69 der Miscellanea Gregors Gut, wie Mor. XXXIV c. 15 belegt. Inhaltlich stimmt VI 130 mit Mor. XXVIII c. 4 überein. Woher diese Excerpte oder Überarbeitungen stammen, ist noch unbekannt. Jedenfalls scheint Paterius nicht Pate gestanden zu haben, wie W. belegt. Interessant ist, daß oft andere Verse, etwa aus den Psalmen, an den Anfang gesetzt sind, die dann mit einer Stelle etwa des Ezechielkommentars erklärt werden und so ihre Herkunft verbergen. Jedenfalls haben wir also vielfach bereits eine Bearbeitung Gregorianischer Texte vor uns. Also eine wichtige, bisher verborgene patristische Quelle der Scholastik! Weisweiler

Liber de sex principiis Gilberto Porretae ascriptus. Ad fidem manuscriptorum ed. A. Heysse O.F.M. †, recognovit D. Van den Eynde O.F.M. Ed. altera (Opuscula et textus, 7). 8° (36 S.) Münster (1953), Aschendorff. DM 0.95. — Diese vorzügliche Neuausgabe hat vor allem die Einführung auf den jetzigen Stand der Forschung gebracht. So ist die Authentizität Gilberts noch mehr abgeschwächt worden, als es bereits H. getan hatte. Ursprünglich dürfte die Schrift anonym verbreitet worden sein; dann wurde sie Aristoteles zugeschrieben. Zuerst hat nach unserer heutigen Kenntnis Roland von Cremona Gilbert als Verfasser genannt. Neben dem Fehlen aller hss Belege für den Namen und überhaupt für die Schrift selber im 12. Jahrh. ist für die spätere Entstehung auch von ausschlaggebender Bedeutung, daß selbst Zitate aus ihr in anderen Schriften dieser Zeit nicht festgestellt wurden. Selbst im späteren 13. Jahrh. wird das Werk noch oft anonym abgeschrieben oder Aristoteles zuerteilt. Es ist freilich wahr, wie E. M. Buytaert (FrancStud 14 [1954] 107 f.) gut bemerkt, daß auch etwa die Burgundio-Übersetzung von De orthodoxa fide des Damasceners (1150—1158) nur in einer einzigen Überlieferung des Cod. Vat. lat. 313 aus dem 12. Jahrh. uns bisher überliefert ist. Aber bei Ps.-Gilbert handelt es sich doch um ein Schulbuch, wo das Fehlen also mehr auffällt. Der Katalog von Padua, S. Antonio, aus dem Jahr 1842 bringt zwar die Nachricht einer Überlieferung auch des Ps.-Gilbert in Cod. 401 aus dem 12. Jahrh. Doch bedarf das noch der Nachprüfung. Gewiß brauchen auch Zitate aus einem Schulbuch nicht als solche gekennzeichnet oder wörtlich zu sein. Dennoch bleibt das Fehlen auffällig. So kommt auch Buytaert zu dem Ergebnis einer nicht-gilbertinischen Schrift. Mit Recht weist E. ferner darauf hin, daß in ihr der Liber de generatione et corruptione genannt ist. Seine Übersetzung wird also vorausgesetzt. Sie ist aber von Aristipp († 1162) gemacht worden, während Gilbert schon 1154 starb. — Die weitere Bedeutung der Schrift war sehr groß. Sie wird oft in den Hss zusammen mit dem Organon überliefert und wurde 1152 bzw. 1255 ausdrücklich offiziell unter den Büchern genannt, die in der Artistenfakultät gelesen werden sollten. Albert der Gr. und Robert Kilwardby zählen zu ihren frühen Kommentatoren. An sich war sie als Schulbuch über die Prädikamente gedacht, nicht als eigentlich wissenschaftliches Werk. — Die Neuausgabe hat für den Text die wichtige Hs der Bibl. nat. von Paris Cod. lat. 16597 (saec. 13), auf die G. Lacombe bei der Besprechung der 1. Ausgabe hingewiesen hat, eingearbeitet, so daß wir nun einen hinreichend gesicherten Text gegenüber dem humanistisch überarbeiteten des H. Barbaro, der in PL 188 gedruckt ist, besitzen. Dieser sollte also nicht mehr zitiert werden. Die Neuausgabe geht somit über den engeren Zweck als Vorlage für Seminarübungen weit hinaus. Freilich hätte man auch hier wie bei der oben genannten Ausgabe des Damasceners gern einen Stammbaum der bisher bekannten 40—50 Hss gehabt, oder doch wenigstens der aus dem 13. Jahrh. stammenden. Buytaert zählt deren — außer den Parisern — 18 auf. So erst wäre das unsichere Gefühl, ob die wesentlichen Hss benutzt sind, genommen worden.

Weisweiler

Delhaye, Ph., Gauthier de Châtillon est-il l'auteur du Moralium dogma? (Anal. Med. Namurcensia, 3). gr 8° (89 S. u. 10 Tafeln) Namur (1953), Centre d'Études médievales, 4 Boulevard du Nord, oder Lille, Giard. — Die Schrift

setzt sich in recht lebhafter Weise mit der Arbeit von *R. A. Gauthier,* Pour l'attribution à Gauthier de Châtillon du Moralium dogma philosophorum, in der Revue du moyen-âge latin 7 (1951) 19—64 auseinander. In ihr hat Gauthier die frühere Zuweisung des Moralium dogma an Wilhelm von Conches durch D. (Une adapation du De officiis au XIIe siècle, le Moralium dogma philosophorum: RechThAncMéd 16 [1949] 227—258) angegriffen und das Werk Walter von Châtillon zugeschrieben. Bereits im später beigefügten Vorwort des Dogma ‚Quia mores' wird die Schrift entweder Walter oder Wilhelm zuerteilt. Die Verfasserschaft war also schon früh umstritten. D. prüft nun die Gegengründe von Gauthier eingehend. Er setzt den Prolog nicht so früh an wie dieser (um 1215), sondern vielleicht erst ins spätere 13. Jahrh. Vor allem aber betont er mit Recht, daß der Prolog die Frage der Autorschaft offenläßt. Entscheidend müssen also die inneren Kriterien sein. Die von Landgraf veröffentlichte Ysagoge und des Alanus von Lille De virtutibus dürften von dem Moralium dogma abhängig sein. Denn erstere fügt an die Einteilung der Abaelardschule die des Moralium dogma anscheinend an. De virtutibus verrät sich als abhängig, da es z. B. Gregors des Gr. Texte schlechter bringt als das Dogma. Aber selbst bei umgekehrtem Abhängigkeitsverhältnis wäre Wilhelm von Conches als Verfasser nicht ausgeschlossen, da er bei der Abfassung dieser beiden Werke noch lebte. Leider ist ein unmittelbarer Vergleich des Dogma mit anderen Schriften Walters nicht möglich, da sonst fast nur Gedichte von ihm bekannt sind. — Wertvoller noch als diese wichtigen Erkenntnisse sind die im Buch von D. eingestreuten Einzelbemerkungen und Darlegungen zur Ethik der Zeit und zu ihrer Tugendlehre. So handelt D. z. B. über die Einteilung der Tugenden bei den verschiedenen Autoren und über ihre Verbindung untereinander. Sehr wichtig erscheinen auch die Untersuchungen über die Verbindung von Ethik und Theologie (17 ff.). Es zeigt sich, daß der augustinische Konkordismus von rationaler und geoffenbarter Moral, also die Einordnung heidnischer Ethik in die christliche Moral, viel früher ist, als G. sie für das 13. Jahrhundert annahm. Isidor, Alkuin, später die Schule von Chartres lehren so, wie später z. B. Bonaventura in seiner Reductio artium ad theologiam. Durch diese Untersuchungen werden die wertvollen Ergebnisse über die Ethik im 12. Jahrh. ergänzt und bestätigt, die uns D. in seiner umfassenden Kenntnis dieses Gebietes bereits geschenkt hat (vgl. Schol 26 [1951] 152). Weisweiler

S. Thomae Aquinatis In Aristotelis libros De coelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum Expositio. Cum textu ex recensione leonina cura et studio Fr. R. M. Spiazzi O.P. gr. 8° (XXVIII u. 740 S.) Turin-Rom 1952, Marietti. — Super Evangelium S. Joannis Lectura. Ed. V. revisa. Cura R. Cai O.P. gr. 8° (IX u. 542 S.) Turin-Rom, Marietti. — In octo libros De physico auditu sive Physicorum Aristotelis. Ed novissima, cura et studio P. Fr. Angeli M. Pirotta O.P. gr. 8° (658 S.) Neapel 1953, D'Auria. L. 4000.—. — De natura materiae. Attribued to St. Thomas Aquinas. Introductio and Text by J. M. Wyss (Textus philos. Friburgenses). gr. 8° (135 S.) Fribourg 1953, Soc. Philos., oder Louvain, Nauwelaerts. — In Fortsetzung unseres Berichtes über Neuauflagen der Werke des Aquinaten (vgl. Schol. 27 [1952] 477 f.) seien zunächst zwei Werke in der handlichen Ausgabe von Marietti angezeigt. Spiazzi hat seinen früheren Bänden die Kommentare De coelo et mundo, De generatione et corruptione und die Expositio Meteorologicorum zugefügt. Als Textgrundlage wurde die Ausgabe in der Leonina mit Recht genommen. Kritische Noten fehlen, da es sich um eine Handausgabe handelt. Aber die Leonina verbürgt ja einen guten Text. Neben einer chronologischen Tafel (die natürlich alle Fragen der thomasischen Zeitbestimmungen in sich birgt; vgl. Schol a.a.O.) finden sich die guten Überblicke über die einzelnen Werke. Darüber hinaus ist in den einleitenden Seiten ein kurzer Einblick in die Hauptthesen der Kommentare gegeben. Das wird dem Anfänger helfen, sich einen ersten Einblick in die Werke zu verschaffen. — Ähnlich wie bei der Lectura super Evangelium S. Matthaei (vgl. Schol a.a.O.) hat Cai nun auch die Neuedition der Lectura in das Johannesevangelium ge-

boten. Es handelt sich wieder um ein Reportatum des Fr. Raynald von Piperno, das aber Thomas selbst nach dem Catalogus officialis durchgesehen hat: recollegit idem fr. Rainaldus, sed correxit eam fr. Thomas. C. läßt die Lectura in Paris zwischen Januar 1269 und April 1272 entstanden sein. Die Edition selbst hat wie die 4. Aufl. die ed. Parmensis als Grundlage. Der Neuherausgeber hat aber auch die Piana und Lugdunensis herbeigezogen. Das Textbild ist neugestaltet und recht übersichtlich geworden. Es sind neue Verzeichnisse ähnlich wie bei der Ausgabe der Lectura super Matthaeum beigegeben und ein sehr eingehender Überblick. Wir haben also trotz der noch fehlenden kritischen Ausgabe einen guten Fortschritt für den Handgebrauch. — P i r o t t a hat bereits 1925—1934 in der früheren Marietti-Ausgabe die Kommentare De anima, De sensu et sensato und die Ethica ediert. Der vorliegende Band, der in Neapel bei D'Auria erschien, geht einen etwas einfacheren Weg der Herausgabe als die beiden oben besprochenen Bände: Adamussim scrupulosoque Pianam editionem potius adaptare elegimus (9). Denn diese Ausgabe erschien ihm als die beste, also auch über die bereits erschienene Leonina erhaben. Glücklicherweise schließt das nicht aus, daß an einer Reihe von Stellen, wie Stichproben zeigten, doch die Leonina benutzt und nach ihr verbessert wurde. So ist in Lib. 1 lect. 1 nr. 27 das in der Piana fehlende Homoteleuton aus der Leonina, die es aus den Hss feststellen konnte, beigefügt. In nr. 1272 heißt es wie in der Leonina richtig AB, BC statt ABC; in nr. 1574 ist wie in der Leonina statt ‚qui' das bessere ‚quae' eingesetzt; in nr. 602 liest man wieder mit der Leonina ‚alter horum' statt ‚alterum eorum' in der Piana, wie auch ‚et alter' statt ‚et alterum' usw. Vielleicht schenkt uns die neue Marietti-Ausgabe wieder den reinen Text der Leonina in einer Handausgabe. Bis dahin wird die vorliegende ihre Dienste tun. Denn das Schriftbild ist sehr gut und Papier wie Ausstattung vorzüglich. Die Schrift wird von P. nach 1261 gelegt, während Spiazzi in seiner Tafel 1268 angibt. — Eine gute, eigentlich textkritische Edition des Traktates De natura materiae bietet J. M. W y s s, angeregt von P. P. Wyser O.P. Einer genauen Beschreibung der 30 bekannten Hss und ihrer Klassifizierung folgt die Untersuchung über die Echtheit der Schrift. Das Schlußergebnis lautet mit Mandonnet gegen Grabmann: it seems impossible to maintain that St. Thomas was the author (64). Dazu zwang W. die hss Überlieferung, die zeigt, daß der Text sich nur in Hss findet, die zweifelhafte Werke des Aquinaten bringen, während er sich umgekehrt in keinem Manuskript findet, in dem nur echte Werke stehen (59 ff.). Auch die inneren Kriterien belegen dies Urteil, wie etwa die Lehre von der Mehrheit der Formen. Der weiteren Forschung ist es nun durch die vorzügliche Edition leichter gemacht, den wahren Verfasser durch den Lehrvergleich vielleicht zu finden. Die Edition fußt auf 9 Hss des 14. Jahrh. Aber auch die späteren wurden zur Prüfung beigezogen. Sie zeigen aber kaum mehr wesentliche Änderungen. So haben wir einen sicheren Text, für den man W. sehr danken muß.

W e i s w e i l e r

F r i e s, A., Thomas und die Quaestio „De immortalitate animae": DivThom(Frib) 31 (1953) 18-52. — Es ist nicht gerade ein alltägliches Ereignis, daß eine in allen Thomasausgaben fehlende Quaestio Disputata als zweifellos echt nachgewiesen wird. Die Quaestio De immortalitate animae ist zwar seit etwa 30 Jahren aus Cod.Vat. 781 bekannt, jener Hs, die zuerst von A. Pelzer als von Thomas selbst benutzt erkannt wurde. Sie wurde auch von F. E. Gómez in einer allerdings für viele schwer zugänglichen spanischen Sammlung als Werk von Thomas veröffentlicht, aber als solches nicht allgemein anerkannt. Den Echtheitsbeweis führt nun F. mit solcher Kraft, daß m. E. auch Hyperkritiker ihm nicht widerstehen können. Die enge Verbindung mit anderen Thomasschriften gerade in dieser Hs, die sachliche Übereinstimmung mit Parallelstellen — mit Recht macht F. wiederum darauf aufmerksam, daß man wörtliche Herübernahme bei Thomas nur in seltenen Fällen antrifft —, das gleiche Formelwesen und die Vorliebe für gewisse Ausdrücke und Wörter, all dies legt für Thomas als Autor lautes Zeugnis ab. Auch die Entstehungszeit kann F. durch gute Gründe bestimmen. De immortalitate animae liegt nach dem Sentenzenkommentar, aber vor der Summa und De anima. Dürfen wir aus dem Vorkom-

men von Quästionen Alberts des Großen in derselben Hs vielleicht vermuten, daß sie aus den ersten Jahren des siebten Jahrzehntes (bald nach 1261), wo Thomas mit Albert am päpstlichen Hofe weilte, herrührt? F. wird die Frage in den Opuscula und Textus neu herausgeben. — Zwei ergänzende Bemerkungen. Aus einer in den Jahren 1926/1927 bis ins einzelne gehenden palaeographischen Studie, und dem Vergleich mit anderen Autographen des Heiligen, ergab sich mir, daß in Cod. 781 einzelne Seitenüberschriften in der littera illegibilis geschrieben sind, während ein großer Teil der Hs, unter anderem auch unsere Quaestio, eine Halbkursive zeigen, die von der littera illegibilis zwar verschieden ist, aber all ihre Elemente enthält. Die von den Herausgebern der Summa contra gentiles angewandten Kriterien, sachliche Änderungen, Streichungen, halb angefangene Wörter und Ersetzung durch andere Ausdrücke, all das, was von den Herausgebern als charakteristisch für ein Autograph angesehen wird, findet sich zumal in De veritate in reichlichem Maße. M. E. vermag die Berufung auf ein Diktatschreiben diese Tatsachen kaum zu erklären. Wir hätten also in den betreffenden Teilen, auch in De immortalitate animae, nicht die Urschrift, aber eine Autorenabschrift vor uns. Zweitens: Im Cod. Laud. Misc. 480 der Bodleiana Oxford, der auch De immortalitate animae enthält, steht mitten unter bekannten Fragen von Thomas die Quaestio: Utrum anima coniuncta cognoscat se ipsam per essentiam. Sie ist unzweifelhaft echt, wohl Reportatum. Interessant ist, daß wir in ihr die unmittelbare Niederschrift einer Determinatio haben — die Disputatio wird vorausgesetzt. Die Quaestio wird zugleich mit jener De immortalitate in den Opuscula et Textus veröffentlicht.

Pelster

Smalley, B., A Commentary on the Hexaemeron by Henry of Ghent: RechThAncMéd 20 (1953) 60-101. — Heinrich von Gent ist bekannt durch seine Summa und die Quodlibeta. Zwar wußte man durch Delisle und Ehrle, daß in Cod. 15355 der Pariser Nationalbibl. ein Kommentar zu den ersten 3 Kapiteln der Genesis ihm zugeschrieben wurde, aber niemand hatte die Hs untersucht. So ist diese erste Bearbeitung sehr nützlich. S. bringt die inneren und äußeren Gründe für die Echtheit — das Zeugnis des Katalogs der Sorbonne von 1338 hätte nicht fehlen dürfen — und zeigt dann an Beispielen ausgewählter Texte, wie Heinrich seine Aufgabe als Exeget auffaßte und durchführte. Er ist reich in Anführung philosophischer Texte, er verteidigt vor allem den Literarsinn, gibt die verschiedenen Bedeutungen der Worte — als Beispiel ist u. a. die Erklärung von Principium angeführt — und ist eher zur Kritik als zum Konkordismus der Meinungen geneigt.

Pelster

Dondaine, A., Documents pour servir à l'histoire de la Province de France. L'appel au Concile (1303): ArchFrPraed 22 (1952) 383-493. — Diese reich dokumentierte Abhandlung bietet nicht nur für die Geschichte des Dominikanerordens, sondern auch für die Geschichte der Theologie Interesse. Der Gallikanismus des französischen Klerus, der sich schon in den Streitigkeiten um die Privilegien der Bettelorden gezeigt hatte, nahm unter der Herrschaft des gewalttätigen und schlauen Philipp des Schönen bedeutenden Auftrieb. Der Streit mit Bonifaz VIII. gipfelte in der Appellation Philipps 1303 an ein allgemeines Konzil und an den künftigen legitimen Papst. Philipp forderte die ausdrückliche Beistimmung der Bischöfe, Prälaten, Äbte und Ordensmitglieder. Königliche Kommissäre machten ihre Runde in den Klöstern und Abteien und verlangten die Unterschrift. Das Merkwürdige ist nun, daß ein großer Teil der Mendikanten, die bisher die Verteidiger der Päpste, ihrer Schützer und Wohltäter, gewesen waren, auf seiten Philipps standen. In unserer Zeit hat man gewöhnlich die Unterzeichner sehr scharf beurteilt und die Weigerer als Verteidiger des Hl. Stuhles gefeiert. Ich habe schon früher in einer Besprechung (Schol 6 [1931] 105f.) die Meinung geäußert, daß diese Urteile auf beiden Seiten übertrieben wären. Tatsache ist, daß der größte Teil der Franzosen unterzeichnete und umgekehrt die Ausländer eine Zustimmung meistens verweigerten. D. veröffentlicht auf Grund der zumal im Nationalarchiv Paris vorhandenen Quel-

len die Namen der Unterzeichner des Predigerordens, unter ihnen der ehemalige Kanzler Johannes de Allodio, Johannes von Paris, Durandus, Herveus Natalis. Im Konvent von St. Jacques waren 133 Appellanten, unter ihnen 6 oder 7 Ausländer; die Zahl der Verweigerer ist nicht überliefert. Bei den Franziskanern gab es 70 Appellanten, unter ihnen die 2 magistri regentes und 2 baccalarii und etwa ein Dutzend Ausländer, und 84 Opponenten, unter ihnen einen Magister und wenigstens 67 Ausländer — bei manch anderen läßt sich die Nationalität nicht mit Sicherheit feststellen (D. ist hier ein Irrtum unterlaufen, indem er die Zahl der Appellanten auf 85 anstatt auf 70 angibt). D. sucht mit aller Vorsicht die Zahl der Opponenten bei den Dominikanern festzustellen. Kein magister regens hat zugestimmt. Es waren im Konvent etwa 120 Ausländer; nur 6 oder 7 haben sich den Appellanten angeschlossen; die anderen also waren Gegner. Wieviel Franzosen mit ihnen gingen, läßt sich nicht feststellen. Die Verhältnisse in beiden Orden liegen also ungefähr gleich. Man kann D. nur zustimmen, wenn er für die Appellanten Milderungsgründe anführt. Sie standen unter dem Druck des gewalttätigen Philipp, sahen in der durch schlaue Propaganda vergifteten Atmosphäre nicht so klar, wie wir Nachfahren es tun. Man darf wohl hinzufügen, daß die Lehre von der immediata iurisdictio des Papstes und des Verhältnisses von Konzil und Papst noch nicht so durchgebildet war, wie es heute ist. Wenige Jahre später spricht hier Petrus de Palude ein klareres Wort. Auch waren es Franzosen, und in der ecclesia gallicana lebte seit langem ein starkes Gefühl der Selbständigkeit und einer besonderen Berufung der Nation. Anderseits ist es vielleicht weniger angebracht, den Heroismus der Opponenten, falls es nicht Franzosen waren, ganz allgemein zu preisen. Sie waren Ausländer, hatten wenig Interesse daran, die Machtgelüste Philipps zu bestärken, ihre Fürsten und Obern standen großenteils auf seiten des Papstes, manche waren seine unmittelbaren Untertanen. Sie hatten also, falls sie zustimmten, bei ihrer Heimkehr allerlei Unangenehmes zu erwarten. Es bleibt das Verdienst von D., diese Appellation objektiv beurteilt zu haben. Ein anderes Verdienst sind die zahlreichen Angaben über die Personalien der Beteiligten, über die Aufnahme des Dekretes in anderen Konventen und die Austreibung der Verweigerer in Montpellier. Er bringt auch eine Liste des Bernard Gui mit den Namen der Konvente in der Provincia Franciae im Jahre 1306. P e l s t e r

S m i t h, C., Some Aspects of the Scholastic Career of Archbishop Winchelsey: DomSt 6 (1953) 101-126. — Robert von Winchelsea, Erzbischof von Canterbury (1293-1313), ist in der englischen Geschichte bekannt als heroischer Verteidiger der Rechte seines Stuhles gegen Einmischungen Eduards I.; er wurde hie und da sogar als Heiliger verehrt. Seine frühere Laufbahn als Student und Lehrer in Paris und Oxford war in einiges Dunkel gehüllt. Seine Werke lagen völlig oder großenteils unbekannt in Cod. 158 und 196 Assisi, in Cod. 217 des Magdalen College und Cod. 63 des Balliol College Oxford. Es ist ein großes Verdienst von S., die in Dokumenten oder gelegentlichen Bemerkungen verstreuten Angaben gesammelt und gesichtet zu haben. Winchelsey war 1267 Magister artium und Rektor der Universität Paris, wozu häufig ein blutjunger Magister artium genommen wurde. Möglicherweise unterbrach er von etwa 1272-1278 seine Studien, um sein Amt als Rektor von Wood Eaton zu versehen; 1283 ist er Kanoniker von St. Paul in London und Archidiakon von Essex und 1288 Magister regens theologiae und Kanzler in Oxford. Bald nach 1289 geht er als Lehrer der Theologie an die Kathedrale von London und wird 1293 zum Erzbischof von Canterbury gewählt. S. weist die in verschiedenen Hss vorhandenen Quaestiones disputatae, 8 an der Zahl, nach und führt den völlig gelungenen Beweis, daß auch 2 in Cod. 63, Balliol College, befindliche anonyme Quodlibeta — Quodl. 2 unvollständig — Eigentum Winchelseas sind. Er konnte auch das durch falsche Einsetzung eines Quaterns in Unordnung gebrachte Quodl. 1 wieder richtig ordnen. Außerdem wird bewiesen, daß die in Cod.Magd. C 217 enthaltene Widerlegung des Aegidius Romanus eine Abkürzung der Schrift Roberts von Orford ist. Der Verfasser bleibt unbekannt. Winchelsea dürfte nicht in Frage kommen. Es müßte noch untersucht werden, ob die Zitate aus Winchelsea sich auch im Correctorium Orfords finden; dann wäre Robertus eben Orford. Da

die Dissertatio von Vella, die nach S. Robert von Orford als Verfasser des Correctorium in Cod.Merton C 276 beweist, nicht gedruckt ist, so darf ich darauf hinweisen, daß dieser Beweis auch in dem Artikel: Thomistische Streitschriften gegen Aegidius Romanus (Greg 24 [1943] 152-157), geführt wird. — Die Arbeit ist ein wesentlicher Beitrag zur Geschichte Winchelseas, der im Gegensatz zu seinem Vorgänger auf dem Stuhl von Canterbury, John Pecham, dem Thomismus nahestand. Hoffentlich bringt S. in einer folgenden Studie auch die noch fehlende Liste der einzelnen Fragen. — Vielleicht ist am Schluß eine allgemeine Bemerkung am Platze. Bei Anwendung der späteren Statuten zur chronologischen Bestimmung des Studienlaufes ist große Vorsicht am Platze. Waren die Statuten schon damals in Kraft? Wenn ja, gab es vielleicht allgemeine oder persönliche Privilegien, hier z. B. wurden Pariser Studienjahre in Oxford angerechnet? Wie groß war der Zwischenraum zwischen Vollendung der Sentenzenvorlesung und dem Doktorat? P e l s t e r

G l o r i e u x, P., Note sur les Questions disputées attribuées à Jean de Murro: RechThAncMéd 20 (1953) 135-137. — Über der Identifizierung der anonymen Schriften des Franziskaner-Kardinals Johannes de Murro steht kein günstiger Stern. Man sieht, welche Schwierigkeiten oft mit einer solchen verbunden sind. Zuerst hatte O. Lottin (RevHistEccl 44 [1949] 153-172) bewiesen, daß der Murro zugeschriebene Sentenzenkommentar nicht sein Eigentum sein kann. Nun zeigt Glorieux, daß von den 27 Fragen, die in Cod. 15895 ff. 1-15 Murro gehören sollen (vgl. Mélanges A. Pelzer 467-492), nur 4 Fragen mit Sicherheit für Murro in Anspruch genommen werden können, bei 4 anderen ist es allenfalls möglich; die übrigen sind Auszüge aus Quodl. 8 und 9 Gottfrieds von Fontaines; eine gehört Peter von Saint-Omer. Als geringen Ersatz kann ich eine andere Frage nennen. In einer Mischhandschrift im Besitz des Jesuitenkollegs in Frankfurt, die sich ein italienischer Franziskaner bald nach 1300 angefertigt hat, lesen wir f. 147^{r}: Questio fratris Joannis de Murro Cardinalis. Es folgt ff. 147^{r}-148^{r}. Questio utrum beatitudo consistet in actu. Et videtur quod non. Operacio est ab agente . . . nec per consequens ei quies opponitur. P e l s t e r

L o t t i n, O., L'Ordinatio de Jean Duns Scot sur le livre III des Sentences. RechThAncMéd 20 (1953) 102-119. — L. liefert hier in seiner umsichtigen, alle Schwierigkeiten berücksichtigenden Weise einen mustergültigen Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des 3. Buches von Scotus' Sentenzenkommentar. Er prüft in sorgfältiger Gegenüberstellung auf Grund von 4 bzw. 5 Hss die Überlieferung des Kommentars zur 36. Distinktion. Das Ergebnis ist: Alle Hss: Assisi 137, Valencia 139, Oxford Merton 62 (Troyes 661), Barcelona Arch.-Cor. Aragon Ripoll 53, sind Reportationen, Assisi und Valencia auf der einen Seite, Merton und Ripoll auf der anderen gehören eng zusammen, trotz unbedeutenderen Unterschieden. Ferner gehen *a l l e* Hss auf *e i n e* Vorlesung zurück. Aber der Text von Assisi ist eine überarbeitete Reportation. Der Überarbeiter ist Scotus selbst. L. unterstreicht in weiser Vorsicht, man dürfe aus Dist. 36 nicht schließen, daß das gleiche für die Dist. 16-40 gelte. — Einige ergänzende Bemerkungen: L. bestätigt hier die auf Grund der Untersuchung anderer Distinktionen gemachte Behauptung, daß die Typen Valencia und Ripoll nicht die Frucht zweier, wie andere wollten, sondern einer und derselben Vorlesung seien (vgl. Hat Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt: Greg 27 [1946] 220-260). Die Verschiedenheiten in den Typen erklären sich durch verschiedene Reportationen. Nicht ganz überzeugt haben mich die Gründe für eine Überarbeitung durch Scotus selbst. Wir wissen aus den Prolegomena der neuen Ausgabe, daß schon bald aus den Rezensionen Elemente in den ursprünglichen Text einzudringen versuchten. Es scheint mir durchaus möglich, daß dem Recensor von Assisi die Ausführung nach Heinrich von Gent zu lang erschien. Er weiß auch, daß sie in Buch 6 der Metaphysik im wesentlichen enthalten sind. Der Kürze halber verweist er auf sie. Wenn Scotus selbst eine Editio vorbereitete, so mußte ihm doch daran liegen, dem Leser den vollen Inhalt zu geben. Oder ist es so, daß er in seiner Hs „vorläufig" nur verwies, um später

nachzufüllen? Ferner wird die Einleitungsformel „in qua Magister agit" von den Herausgebern für l. 1 d. 2 — die einzige bisher in Frage kommende — als Einschub bezeichnet. Zufolge der Ausgabe von Venedig 1619, die auf ältere zurückgeht, wird sie vielfach „alia lectio" genannt. Es ist also vorläufig Vorsicht geboten. Überhaupt scheinen Buch 2 und 3 ähnliche Schwierigkeiten für die Textgestaltung zu haben wie Buch 1, wie dies schon aus den Bemerkungen von C. Balič (Les Commentaires de Jean D. Scot sur les Quatre Livres des Sentences, 92-199) hervorgeht. Nur ein Punkt. Im Vertrauen auf Cod. Fol. 69 Worcester und auf den scheinbaren Abschluß von Dist. 18 durch eine Disputatio in Aula hatte ich angenommen, daß Scotus in Paris das 3. Buch nur bis zu dieser Distinktion erklärt habe und der Rest nach England gehöre. Nun scheint er aber, wenigstens nach Stichproben zu schließen, daß die auf Dist. 18 folgenden Distinktionen so völlig den vorhergehenden Fragen gleichen, daß sie wohl auch zu den Reportata Parisiensia gehören. Zudem haben mehrere Hss der Reportata den vollständigen Kommentar. Die Disputatio in aula oder eine zeitweilige Unterbrechung hätte den Anlaß geboten, daß hier einige Hss schließen. Das „Usque huc legit frater Joannes Duns Parisius, aliud de Anglia" in Cod. Ripoll nach l. 3 d. 17 bietet allerdings ein schwerwiegendes Bedenken, so daß man an Reportata einer früheren Lectio Oxoniensis denken müßte. Vielleicht ist aber „in Anglia" ein voreiliger Schluß des Schreibers, der in einer Pariser Hs nur 17 Distinktionen fand, in einer anderen aber das vollständige Buch. — Eine andere Frage. Wie kommt es, daß im Gegensatz zu früheren Distinktionen Dist. 36-40 der Reportata und des Oxoniense so gut wie vollständig übereinstimmen? Hier findet sich auch das in den Reportata sonst fehlende „in qua Magister agit". Wer hat die Priorität? Diese und manche andere Fragen zeigen, mit welch großen Schwierigkeiten die Herausgeber auch in den letzten Büchern zu kämpfen haben und wie notwendig und verdienstvoll die kritische Ausgabe ist. Pelster

Schriften des Nikolaus von Cues. Predigten. 1430-1441. Deutsch von J. Sikora (†) u. E. Bohnenstädt (Im Auftr. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. hrg. von E. Hoffmann). 8° (475 S.), Heidelberg 1952, Kerle. DM 19.80. — Insgesamt neunzehn Predigten der ersten Predigtperiode des Kardinals werden hier in sorgfältiger, langjähriger Übersetzungsarbeit vorgelegt. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, wurde nach den Handschriften (Cod. Cusanus 220, Cod. Vatic. lat. 1244, 1245) eine wortgetreue und zugleich verständliche Übertragung angestrebt. Zahlreiche Anmerkungen sollen dem heutigen Leser das Verständnis erleichtern. In einem Vorwort rechtfertigt die Übersetzerin ausführlich die Grundsätze, nach denen sie die Arbeit anfertigte. Darüber hinaus aber gewährt sie einen Einblick in die damalige Predigttechnik überhaupt. Sie schließt sich der Auffassung J. Kochs an, wonach die Predigten im allgemeinen wohl lateinisch vorbereitet, aber deutsch gehalten wurden (15). Auf das Inhaltliche der Predigten kann hier nicht eingegangen werden, aus allem spricht der Seelenhirt und der Kirchenfürst. Gelegentlich wird der Ton angeschlagen, der dem Cusaner eigentümlich ist, die Thematik seines Denkens, seine Lieblingsideen, eine echte Mystik in der Folge der Tradition. „Manchmal sind einzelne Sätze von besonderem Gewichte eines anrufenden und lockenden Reichtums und fallen in ihrer starken Aufleuchtekraft gleichsam wie Perlen in uns hinein" (38), kostbares Traditionsgut, bescheiden in der äußeren Form, solche Stellen künden scheu tiefste seelische Hintergründe. Damit wird gesagt, daß eine grundsätzliche Einführung und Durchklärung der Predigten nicht beabsichtigt ist (54), es kommt darauf an, zu versuchen, den großen Prediger „so aufzunehmen, wie er ist und wie er aus und zu seiner Zeit in vielem auch noch ganz eigentlich zu uns redet" (60). Fischer

Geschichtlichkeit und Ewigkeit

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Im Laufe der letzten zwei Jahrtausende hat es immer wieder *eschatologische* oder *apokalyptische* Zeiten gegeben, in denen man das Ende der Geschichte erwartete.

Schon unter den ersten Christen war die Hoffnung auf das baldige Kommen des Herrn zum Gericht ziemlich verbreitet, was bis in das Neue Testament hinein sich bemerkbar macht. Eine ähnliche Haltung kehrt im ausgehenden Römerreich wieder, wovon Augustinus und Gregor der Große in wuchtigen Worten Zeugnis ablegen. Später werden um die Jahrtausendwende und bis ins 12. Jahrhundert hinein die Menschen von denselben Vorstellungen bewegt und geschreckt; das beweisen die Geißlerprozessionen und der Abt Joachim von Fiore. Als dann im 16. Jahrhundert die Welt durch die abendländische Kirchenspaltung erschüttert wurde, flammten solche Befürchtungen von neuem auf. Schließlich ist auch unsere Gegenwart als eine derartige Epoche anzusprechen; zu einer apokalyptischen Deutung des heutigen Geschehens kommen vom Religiösen her nicht nur Schwarmgeister, sondern auch ernstzunehmende Menschen[1]; andere werden durch die jüngsten Entdeckungen der Naturwissenschaft in die gleiche Richtung geführt.

Betrachten wir die Zeiten, in denen eschatologische Erwartungen hervortreten, genauer auf ihre Eigenart hin, so sind sie immer von tiefgreifenden *Krisen* durchwühlt und von gewaltigen Katastrophen zerrissen. Jedesmal geht in unsäglichen Nöten eine alte Welt unter, und man vermag noch nicht zu sehen, daß sich damit zugleich die Geburtswehen einer neuen Welt vollziehen. Deshalb stehen die Menschen unter dem Eindruck, das Sterben der bisherigen Welt sei das Ende der Welt überhaupt. Diese Erfahrung ist eschatologisch, insofern sie eben in das Ende der Geschichte hineinstellt, d. h. in ihr Äußerstes und Letztes oder ihr Eschaton. Die eschatologische Erfahrung aber ist ohne weiteres apokalyptisch, weil die Geschichte mit ihrem Letzten in ihr End-gültiges eintritt und so von ihrem Ende her die große Enthüllung oder Apokalypsis ihres innersten und eigentlichen Geheimnisses vor sich geht.

Zu der eschatologisch-apokalyptischen Geschichtserfahrung kommt es im vollen Sinne des Wortes erst durch das *Christentum;* denn dieses allein gibt die volle Gewißheit, daß tatsächlich die Geschichte einmal ihr Ende finden und daher das Sterben einer bestimmten Welt mit dem Untergang der Welt-überhaupt zusammenfallen wird. Auf ihr Ende hin gerichtet, gewinnt die Geschichte erst ihre lineare Struktur und damit ihr eigentliches Wesen als eines einmaligen, durch die Freiheit Gottes und des Menschen bestimmten Verlaufs[2]. Demnach läßt einzig das Erscheinen ihres eschatologisch-apokalyptischen Grundcharakters die Geschichte ganz als sie selbst hervortreten, wie sich auch umgekehrt dieser ihr

[1] Vgl. etwa K. Thieme, Am Ziel der Zeiten?, 1939. — J. Pieper, Über das Ende der Zeit (1950), zeigt wenigstens, wie sehr die Geister heute von diesen Fragen bewegt sind.

[2] Vgl. J. Lotz, Zur Geschichtlichkeit des Menschen: Schol 26 (1951) 321—341, wo das Wesen der Geschichte eingehender entfaltet wird.

Grundcharakter ohne weiteres und notwendig zeigt, sobald sie das, was sie eigentlich ist, in seiner vollen Entfaltung darstellt.

Im Gegensatz dazu schreibt die *heidnische Antike* der Geschichte ein zyklisches Gepräge zu; nach den damaligen Kreislauftheorien gibt es kein echtes Ende, weil jedes Ende zugleich Anfang ist oder jeder Untergang einen neuen Aufgang erzeugt[3]. Wenn aber Zyklen, die aus dem Wesen des Geschehens heraus völlig einander gleichen, notwendig und in endloser Reihe aufeinander folgen, so kann nicht nur von Einmaligkeit des Verlaufs, sondern auch von Freiheit der Entscheidung keine Rede sein. Deshalb wird die zyklische Auffassung dem innersten Wesen der Geschichte nicht gerecht.

Hieraus ergeben sich wichtige, unmittelbar in unser Thema hineinführende *Folgerungen.* Wer zyklisch denkt, kennt kein Eschaton, kein Ende oder Letztes der Geschichte, weil diese nach seiner Anschauung notwendig endlos weitergeht. Daher gibt es auch keine Apokalypsis oder Enthüllung des verborgenen Geheimnisses der Geschichte, weil diese lediglich sie selbst ist und nichts außerdem. Offenbar bewegt sich eine solche Sicht ganz im *innergeschichtlichen* Raum; sie vermag nicht über die Kreisläufe, wie die Erfahrung sie darbietet, hinauszublicken; diese werden nur in die Vergangenheit und in die Zukunft hinein endlos wiederholt, ohne daß irgendwann der Rahmen des Innergeschichtlichen gesprengt würde. Man betrachtet die Geschichte selbst als das *Letzte,* In-sich-Ruhende; ein Anderes, das ihr voraus- und zugrunde liegt, das sie tragen und in das sie einmünden könnte, zeigt sich nicht.

Wer hingegen eschatologisch denkt, greift mit dem Eschaton oder dem Letzten der Geschichte über diese hinaus und in das Außergeschichtliche hinein, das nach der Überzeugung des Christentums das *übergeschichtlich* Ewige ist. Dieses liegt der Geschichte voraus und zugrunde als das, was sie trägt und in das sie einmündet, weshalb sie nicht als ein Letztes in sich ruht, sondern auf das Ewige als ihr Anderes und ihr Letztes bezogen ist. Damit sind auch die Kreisläufe als ein *Vorletztes* erwiesen und auf die lineare Hinbewegung zum Ewigen als ihren innersten Grund zurückgenommen. Schließlich gewinnt einzig so die Apokalypsis oder Enthüllung ihren klaren Sinn, weil sich in den vordergründigen Kreisläufen das hintergründig linear geschehende Geheimnis ver-birgt, das sich erst vom Ende der Geschichte oder von ihrem Einmünden in das Ewige her ent-birgt. — Jedenfalls bleibt die eschatologisch-apokalyptische Auffassung nicht im innergeschichtlichen Raum eingeschlossen; vielmehr sprengt sie diesen zum Übergeschichtlichen hin auf. Dem immanenten Geschichtsdenken tritt das transzendente, dem physischen das meta-physische gegenüber.

[3] Die zyklische Struktur tritt deutlich bei Heraklit hervor: J. Lotz, Hörer des Logos. Der Mensch bei Heraklit von Ephesus: Schol 28 (1953) 543—570.

Nun erhebt sich die für unser Thema entscheidende *Frage*, wie sich die zyklische und die eschatologische Sicht zueinander verhalten. Vielleicht vermag das menschlich-philosophische Bemühen den zyklischen Ansatz nicht zu überschreiten. Vielleicht ist die eschatologische Betrachtung allein der christlich-theologisch verfügbaren Offenbarung zugänglich. Wenn die zweite Blickweise nur eine christliche Zutat zu der ersten darstellt, bleibt zu prüfen, ob beide einander ergänzen oder ausschließen, und im letzteren Falle, ob die erste oder die zweite zu wählen ist.

Nach der *These*, die im folgenden entwickelt und erhärtet werden soll, ergänzen die zyklische und die eschatologische Auffassung einander, und zwar so, daß dieser der Primat über jene zukommt. Außerdem ist die Philosophie keineswegs auf die zyklische Sichtweise beschränkt; vielmehr vermag sie auf ihre Weise und in ihren Grenzen, was alles näher zu bestimmen sein wird, bereits zu der eschatologischen vorzudringen. Danach muß aber die Geschichte, rein phänomenologisch betrachtet, nicht nur die zyklische Struktur, sondern auch wenigstens Anzeichen für die lineare Bewegung aufweisen; wird hingegen die eschatologische Schau allein der Theologie vorbehalten, so zeigen sich an der Geschichte als Phänomen nur die Kreisläufe, während das Lineare am Werke ist, ohne im Phänomen hervorzutreten. Tatsächlich läßt sich aus der Geschichte als Phänomen, freilich nur in einem näher zu umschreibenden Maße, neben dem Zyklischen das Lineare entnehmen, weshalb man das Phänomen nicht genau trifft, wenn man aus ihm nur das Zyklische hervorhebt und das Lineare übersieht oder gar unterschlägt. — Zu beachten ist noch, daß durch die Verbindung mit oder die Trennung von dem Linearen das Zyklische wesentlich verändert wird. Ohne das Lineare nämlich erstarrt das Zyklische zu der ewigen Wiederkehr des immer Gleichen; vom Linearen aber in der Schwebe gehalten, kehrt das Zyklische nie in den absolut selben Ausgangspunkt zurück[4], sondern die Kreisläufe gleichen eher einer auf- oder nicht selten auch einer absteigenden *Spirale*.

Für den *Gang unserer Untersuchung* ist folgendes ausschlaggebend. Die Frage, ob die Geschichte oder das Geschichtliche in das Ewige einmündet und damit tatsächlich eschatologisch-apokalyptischen Charakter hat, läßt sich nur dann beantworten, wenn zuvor eine andere grundsätzliche Frage gelöst wird. Bei dieser aber handelt es sich um das innere oder wesenhafte Verhältnis von Geschichtlichkeit und Ewigkeit zueinander. Die beiden Abstrakta „Geschichtlichkeit" und „Ewigkeit" bezeichnen hier die Seinsweise oder das Sein, wodurch das Seiende,

[4] Die Rückkehr des Geschehens in den absolut selben Ausgangspunkt scheint eine contradictio in adiecto zu sein; denn dadurch, daß ihm bereits ein Kreis des Geschehens vorausliegt, hat der zweite Kreis notwendig einen andern Ausgangspunkt als der erste.

das die beiden Konkreta „das Geschichtliche" und „das Ewige" nennen, das ist, was es ist. Erst nachdem die Frage bezüglich des Seins entschieden ist, kann eine Aussage auch über das Seiende versucht werden. Diesen Erörterungen schicken wir, um das Feld der Problematik auszukundschaften, eine gewisse Typologie oder eine Umschreibung der verschiedenen typischen Auffassungen voraus, in denen die Beziehung von Geschichtlichkeit und Ewigkeit gesehen werden kann und wirklich im Laufe der Jahrhunderte gesehen worden ist.

I. Geschichtlichkeit und Ewigkeit im Lichte der typischen Lösungen

In dem archaisch undifferenzierten Denken der Frühzeit sind das Geschichtliche und das Ewige noch nicht klar auseinandergetreten, weshalb sich keines von beiden rein und ganz als es selbst auszuprägen vermag[5]. Später haben sie sich, vor allem unter dem Einfluß des Christentums, voneinander abgesetzt, womit auch die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis erst ausdrücklich hervortritt und verschieden beantwortet werden kann. Selbstverständlich umschließt dabei jede Bestimmung ihrer Beziehung zueinander eine Aussage über ihr inneres Wesen. Die im folgenden unternommene Erörterung der verschiedenen typischen Lösungen entfaltet sich im Raum der angedeuteten *Differenzierung*.

Ebenso sind anfänglich das Geschichtliche und die Geschichtlichkeit, das Ewige und die Ewigkeit noch nicht voneinander abgesondert; daher bewegt sich das Fragen im Geschichtlichen, das als *Seiendes* angezielt wird, wie man auch das Ewige als eine höhere Art des Seienden untersucht. Verhältnismäßig spät und eigentlich erst in der Gegenwart ist in diesem Bereich das Philosophieren durch das Seiende zu dem ihm innewohnenden und zugrundeliegenden oder es gründenden *Sein* vorgestoßen[6]. So wird im Geschichtlichen der innere Grund sichtbar, durch den es das ist, was es ist, eben die Geschichtlichkeit; ähnliches ist vom Ewigen und der Ewigkeit zu sagen. Doch gilt es, einen wichtigen Unterschied nicht zu übersehen; während es beim Geschichtlichen und der Geschichtlichkeit sinnvoll ist, dem Sein das Seiende gegenüberzustellen, fällt das Ewige mit der Ewigkeit zusammen, weshalb sich hier das Begreifen über alles Seiende hinaus zum reinen Sein erheben muß.

Obwohl erst unsere Darlegungen selbst genauer bestimmen werden, was Geschichtlichkeit und Ewigkeit bedeuten, so ist doch ihr Wesen

[5] Gewiß hat jene Frühzeit schon mit dem Geschichtlichen zusammen das Ewige gesichtet. Doch konnte sie beide nicht klar voneinander abheben, weshalb stets das eine vom anderen mehr oder minder aufgesogen wird.

[6] Die Abhebung der Geschichtlichkeit vom Geschichtlichen oder der Geschichte beginnt eigentlich erst bei Dilthey und vollendet sich in dem Philosophieren, dem es irgendwie um die Existenz geht, besonders bei Jaspers und Heidegger.

bereits jetzt wenigstens vorläufig zu umschreiben, weil sonst die typischen Lösungen nicht verständlich sind. *Geschichtlichkeit* meint Vielheit und Einheit zugleich: eine Vielheit aufeinanderfolgenden Geschehens durch die ausdrücklich hervortretende Einheit bewältigt. *Ewigkeit* hingegen ist lautere Einheit, die das Viele, ohne selbst der Vielheit unterworfen zu sein, auf höhere Weise umgreift. Ewigkeit erhebt sich über die Geschichtlichkeit als *Übergeschichtlichkeit;* nehmen wir dazu noch die *Untergeschichtlichkeit,* die, wie ihr Name sagt, unter der Geschichtlichkeit zurückbleibt. In ihr findet sich eine Vielheit aufeinanderfolgenden Geschehens, in der zwar die Einheit am Werke ist; diese aber ist nicht von der Vielheit abgehoben, tritt ihr nicht gegenüber und vermag sie deshalb auch nicht bewußt und frei zu bewältigen. Die Geschichtlichkeit behauptet sich zwischen den zwei genannten Extremen und schwebt immer in der Gefahr, in eines von beiden hinüberzugleiten und so sich selbst zu verlieren.

Nunmehr sind wir hinreichend auf die Betrachtung der vier typischen Lösungen vorbereitet. Eine erste Auffassung *trennt die Geschichtlichkeit von der Ewigkeit.* Weil die Geschichtlichkeit nicht kraft ihres Wesens Bindung an die Ewigkeit besagt, verwirklicht sich das Geschichtliche ohne das Ewige. Folgerichtig gibt es die Ewigkeit und das Ewige nicht. Das Geschichtliche bedarf, um es selbst sein zu können, nicht des Ewigen, ja es schließt dieses sogar aus, weil dadurch sein Eigenstand gefährdet oder wenigstens sein Eigenwert verflüchtigt wird. So denken etwa der dialektische Materialismus[7], der übersteigerte Historismus und der einseitige Existentialismus. — Hierher gehört auch die dialektische Theologie insofern, als sie das Ewige und die Ewigkeit zwar nicht leugnet, wohl aber der Offenbarung und dem Glauben vorbehält. Deshalb hat es die philosophische Bemühung mit einer Geschichtlichkeit zu tun, deren wesenhafte Verwurzelung in der Ewigkeit unzugänglich bleibt, und mit einem Geschichtlichen, das sich, da das Ewige nicht in Erscheinung tritt, ohne dieses entfaltet. Infolgedessen wäre, philosophisch gesehen, die Geschichtlichkeit von der Ewigkeit getrennt und die Frage nach dem Verhältnis beider zueinander nicht möglich[8].

Der ersten Auffassung darf man die Frage entgegenhalten, ob sich nicht vielleicht eine Geschichtlichkeit, die sich nicht auf Ewigkeit bezieht, gerade dadurch *selbst aufhebt.* Wie nämlich noch zu zeigen ist, lebt die Geschichtlichkeit von der ihr innewohnenden Überzeitlichkeit, die wiederum in der sie überschreitenden Ewigkeit gründet. Verschwindet also die Ewigkeit, so löst sich die Überzeitlichkeit auf und die Geschichtlichkeit ist nicht mehr sie selbst, sondern versinkt in der untergeschichtlichen Gestalt des Werdens.

Eine zweite typische Lösung *liefert die Geschichtlichkeit ganz an die Ewigkeit aus,* so daß jene in diese hinein verflüchtigt wird; schließlich bleibt nur die Ewigkeit ohne eigentliche Geschichtlichkeit[9]. Mit äußerster Folgerichtigkeit hat

---

[7] Vgl. G. Wetter, Der dialektische Materialismus, 1952.

[8] Vgl. H. Thielicke, Geschichte und Existenz, 1935.

[9] Eigentlich kann bei Parmenides und Platon noch nicht von Geschichtlichkeit, sondern nur von Werden die Rede sein; unsere Darlegungen sind eine sinngemäße Übertragung des vom Werden Gesagten auf die Geschichtlichkeit. Bei Hegel ist ausdrücklich die Geschichte gesichtet, während die Geschichtlichkeit zwar noch nicht als solche hervortritt, wohl aber mitgetroffen ist.

Parmenides diese Auffassung entwickelt; nach ihm wird auf dem Weg der Wahrheit kund, daß alles nur das eine ewige und unveränderliche Sein ist, während sich das Werden nur als Schein oder wenigstens nur als Erscheinung erweist; solange einer das Werden für seiend hält, befindet er sich noch auf dem Weg der Täuschung. So ist einzig die Ewigkeit, die Geschichtlichkeit aber ist nicht oder wird ganz von der Ewigkeit aufgesogen. — Bei *Platon* hat die Geschichtlichkeit schon mehr Gewicht gewonnen. Doch tritt bei ihm immer noch die Ewigkeit allein als das seiend Seiende auf. Die Geschichtlichkeit hingegen bleibt das dem Nichtsein überantwortete und damit nicht-seiend Seiende, obwohl sie nicht mehr wie von Parmenides als das schlechthin Nicht-seiende gesehen wird. Auch hier ist wahrhaft nur die Ewigkeit; von der Geschichtlichkeit aber gilt, daß sie mehr nicht ist als ist, weshalb sie auch als Reich der Schatten nicht den ursprünglichen und nicht den eigentlichen Lebensraum des Menschen bildet.

In der neueren Zeit hat *Hegel* die Endlichkeit in der Unendlichkeit und damit die Geschichtlichkeit in der Ewigkeit aufgehoben. Gewiß hat dabei das Aufheben nicht den Sinn von Vernichten, sondern von verneinend oder in der höheren Stufe Bewahren; ebenso gewiß ist das Aufheben nicht ontisch, sondern ontologisch, nicht als dinghaftes Verschlingen, sondern als Zurückführen auf den Grund zu verstehen. Trotzdem behält die Geschichtlichkeit ihren Eigenstand nur so lange, als das Denken im Bereiche des Verstandes verharrt, der die Gegensätze nicht zusammenbringt und deshalb nicht zur eigentlichen Wahrheit vordringt; geht aber das Denken in den Bereich der Vernunft ein, die die Gegensätze vereint und deshalb die volle Wahrheit enthüllt, so wird die Geschichtlichkeit zum Moment der Ewigkeit herabgesetzt, also zu etwas, das nicht selbst ist, sondern wodurch die Ewigkeit ist. Damit ist die Geschichtlichkeit nicht mehr sie selbst, weil sie sich aus ihrer eigenen Freiheit entfalten muß und folglich nicht nur Bestimmung eines anderen sein kann. Damit ist auch die Ewigkeit nicht mehr sie selbst, weil sie nach Hegel ihre Verwirklichung oder Wahrheit in der Geschichtlichkeit findet, durch deren Vielheit die Einheit der Ewigkeit gebrochen wird. Hier ist die Geschichtlichkeit ein seiend Seiendes geworden; sie kann nur um den Preis von der Ewigkeit verschlungen werden, daß diese nun selbst als Geschichtlichkeit erscheint.

Wie gemäß dem ersten Extrem sich die Geschichtlichkeit in der Untergeschichtlichkeit verliert, so *löst sie sich* gemäß dem zweiten Extrem in der *Übergeschichtlichkeit auf*. Das eine Mal geht der Mensch in der unbewältigten Vielheit unter, weil ihm die meisternde Einheit entgleitet; das andere Mal erliegt er dem Sog der leeren, starren Einheit, weil ihm die Vielheit mit ihrer lebendigen Fülle nichtig wird und entschwindet. Bei Hegel finden sich zwar Einheit und Vielheit zusammen; doch bleibt keine von beiden ungebrochen; insbesondere kann sich die Vielheit nicht aus ihrer eigenen Freiheit entfalten, sondern ist dem Gesetz der Einheit unterworfen, das verlangt, daß sich alles notwendig nach den Schritten der dialektischen Bewegung entwickelt.

Die Betrachtung der beiden extremen typischen Lösungen zeigt, daß weder die Geschichtlichkeit ohne Ewigkeit noch die Ewigkeit ohne Geschichtlichkeit dem Menschen gerecht wird; vielmehr sind beide um des Menschen willen unverkürzt zu wahren. Daher muß die Geschichtlichkeit auf die Ewigkeit bezogen sein, ohne aber ihren Eigenstand zu verlieren. Das zu erfüllen beansprucht eine dritte Auffassung, die sich in *Nietzsche* am schärfsten ausprägt[10]. Danach liegt der Fehler allein in der Unterscheidung von Geschichtlichkeit und Ewigkeit, wodurch erst eine von beiden die andere zu verdrängen oder zu schmälern

[10] Vgl. J. Lotz, Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche: Schol 24 (1949) 1—29.

imstande ist. Als Lösung bietet sich die Selbigkeit oder *Identität von Geschichtlichkeit und Ewigkeit* dar. Die Geschichtlichkeit ist als solche die Ewigkeit; und die Ewigkeit ist als solche die Geschichtlichkeit. Bei Hegel waren beide wenigstens noch als Sein und Erscheinung oder als Grund und Folge voneinander abgehoben; Nietzsche aber läßt beide so ineinsfallen, daß das Sein die Erscheinung und die Erscheinung das Sein ist und die Rede vom Hervorgehen der Folge aus dem Grund sinnlos wird. Tiefer gesehen, wird von Hegel die Geschichtlichkeit in der Ewigkeit aufgehoben, während Nietzsche die Ewigkeit auf die Geschichtlichkeit zurücknimmt. Die Geschichtlichkeit ist wieder mit den von ihr einst abgespaltenen und dadurch übersteigerten Wesenszügen der Ewigkeit ausgestattet. Indem so die Geschichtlichkeit ihre Fülle empfängt, kehrt die Ewigkeit in ihr eigentliches Wesen ein, wobei sie nicht verkürzt, sondern nur von Auswüchsen befreit wird. Die Formel, die das ausspricht, ist für Nietzsche die ewige Wiederkehr des immer Gleichen, die den „Gipfel der Betrachtung" erreicht; indem sie es unternimmt, „dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen", vollzieht sie „die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins" [11].

Vermag die ewige Wiederkehr wirklich sowohl die Geschichtlichkeit als auch die Ewigkeit ohne jeden Abstrich zur Geltung zu bringen? Die Antwort muß lauten: Die Ewigkeit ist nicht mehr sie selbst, weil sie durch das Werden in der Gestalt der Wiederkehr gebrochen wird; ebenso bleibt die *Geschichtlichkeit nicht sie selbst,* weil sie von der Ewigkeit in der Gestalt der ewigen Wiederkehr des immer Gleichen zerstört wird. Diese Wiederkehr bringt nämlich „die absolute Notwendigkeit" [12], und zwar „die dumme Notwendigkeit" [13] mit sich; sie ist „höchster Fatalismus" [14], dem die Losung entspricht: „Liebe das, was notwendig ist — amor fati." [15] Damit ist aber echte Geschichtlichkeit unvereinbar; denn diese übersteigt wesenhaft den Bann der unausweichlichen Notwendigkeit und lebt ihrem Eigensten nach ganz von der Freiheit der Entscheidung, die gerade nicht auf das immer Gleiche festgelegt sein kann.

Aus den bisherigen Auseinandersetzungen folgt als *Ergebnis,* daß sich Geschichtlichkeit und Ewigkeit nur dann in ihrer Eigenart voll ausprägen, wenn sie nicht miteinander gleichgesetzt werden. Demnach muß die Ewigkeit über der Geschichtlichkeit stehen und als ihr gründender Grund sie aus sich entlassen, wobei diese nicht von jener verschlungen, sondern freigegeben wird in ihren eigenen Stand und ihre eigene freie Entfaltung. Dadurch erweist sich die *Ewigkeit* ganz als *sie selbst,* daß sie die Geschichtlichkeit mit der ihr eigenen Freiheit ausstattet und so allererst ermöglicht. Und dadurch zeigt sich die *Geschichtlichkeit* ganz als *sie selbst,* daß sie zwar von der über ihr waltenden Ewigkeit lebt, zugleich aber ihren Eigenstand durch Selbstentwurf und Selbstverfügung behauptet und erfüllt. Die Ewigkeit wäre nicht sie selbst, wenn sie nicht ohne die Geschichtlichkeit sein könnte, womit sie sich erst ganz als über dieser wesend offenbart. Ebenso wäre die Geschichtlichkeit nicht sie selbst, wenn sie ohne

---

[11] Wille zur Macht, n. 617.
[12] Fr. Nietzsche, Die Unschuld des Werdens. Der Nachlaß hrsg. von A. Baeumler. 1931, II. Teil, n. 1326.
[13] Wille zur Macht, n. 303. [14] Nachlaß, II. Teil, n. 1369.
[15] Nachlaß, I. Teil, n. 1149.

die Ewigkeit sein könnte oder nicht eben darin ihren eigenen Entfaltungsraum behaupten würde. Hier tritt in der *Geschichtlichkeit* das Abbild oder die *endliche Wiederholung der Ewigkeit* hervor; die Wiederholung ist endlich oder nur Abbild, insofern sie an die Ewigkeit gebunden bleibt; das Endliche ist aber wirklich Wiederholung oder Abbild, insofern es durch seinen Eigenstand die ursprüngliche Unabhängigkeit der Ewigkeit widerspiegelt.

Mittels der Erörterung der verschiedenen typischen Lösungen haben wir den Weg zu unserer eigenen Auffassung gebahnt. Sie wurde bisher nur in vorläufigen Andeutungen umrissen und ist nun von den Phänomenen her und aus dem Kern der Sache spekulativ zu entwickeln.

II. Geschichtlichkeit und Ewigkeit nach ihrem inneren Zusammenhang

Den Schritt zur Ewigkeit vermögen wir nur dann zu vollziehen, wenn wir vorher in die Geschichtlichkeit, wie sie uns als Phänomen entgegentritt, tiefer eingedrungen sind. Dabei beschränken wir uns auf eine zusammenfassende Vergegenwärtigung dessen, was wir an anderer Stelle im einzelnen dargestellt haben[16].

Geschichtlichkeit ist ein qualifiziertes Werden, genauer: die dem Menschen als solchem eigene oder entsprechende Gestalt des Werdens. Seine Sonderart kann umschrieben werden: der Mensch ist *Objekt und Subjekt* des Geschehens zugleich; als Objekt ist er immer schon Subjekt, und als Subjekt ist er immer noch Objekt. Der Mann von der Straße, der in keiner Weise hervorragt, scheint zunächst ganz Objekt des Geschehens zu sein, ist aber tatsächlich immer schon in gewisser Hinsicht und in gewissem Ausmaß dessen Subjekt. Umgekehrt ist die große geschichtliche Persönlichkeit, von der vieles abhängt, zwar unverkennbar und tiefgreifend Subjekt des Geschehens, aber so, daß sie immer noch dessen Objekt bleibt. Solange der Mensch wirklich Mensch ist, hört er als Objekt nie auf, Subjekt zu sein, und hört er als Subjekt nie auf, Objekt zu sein.

Objekt-sein meint etwas *Passives;* als Objekt wird der Mensch vom Strom mitgerissen. Das Geschehen ist von Ursachen bestimmt, die außerhalb des Menschen liegen, weshalb er es nicht in andere Bahnen lenken kann; es trifft ihn als etwas Unabwendbares, dem er nicht auszuweichen vermag. Die Ereignisse vollziehen sich über den Menschen hinweg, der sie über sich ergehen lassen und sie hinnehmen muß, ob er will oder nicht.

Subjekt-sein meint etwas *Aktives;* als Subjekt reißt der Mensch den Strom in die von ihm bestimmte Richtung. Der Grund, aus dem das Geschehen so und nicht anders verläuft, liegt im Menschen selbst; sein Entwurf und seine Entscheidung lenken es in andere Bahnen und verleihen ihm einen anderen Charakter, als es von sich aus aufwiese. Auch begegnet das Geschehen dem Menschen nicht als etwas Unabwendbares, sondern als etwas, dem er wenigstens aus-

[16] Vgl. die in Anm. 2 genannte Arbeit.

weichen oder dem er sogar seine Wendung geben kann. Die Ereignisse vollzieht also der Mensch, indem er sie aus seiner Schöpferkraft hervorgehen läßt oder zum mindesten seiner Herrschaft unterwirft.

Nun besinnen wir uns noch einmal auf die einzigartige *Situation des Menschen;* zwischen der Natur, die nur Objekt ist, und zwischen Gott, der nur Subjekt ist, steht der Mensch als Objekt und Subjekt zugleich in untrennbarem Ineinander. Dabei ergibt sich freilich ein immer wieder wechselndes Zusammenspiel und Vorwiegen von Objekt- und Subjektsein. Wenn etwas als unvermeidbares Verhängnis hereinbricht, scheint der Mensch ganz Objekt zu sein. Doch ist er auch dann Subjekt, weil es von ihm abhängt, was er aus dem ihm Zugeschickten als sein Geschick herausarbeitet, je nachdem wie er dazu Stellung nimmt oder sich dazu verhält. Er kann daran sich bewähren oder versagen, sich vollenden oder zerbrechen, sich dagegen empören oder sich ihm beugen; er kann sich fanatisch verhärten oder in Liebe und Geduld dem Neuen öffnen; er kann stumpf alles abrollen lassen oder voll Wachheit und Bereitschaft auf das Wort hören, das gerade aus dem Ungewohnten zu ihm dringt. — Der entgegengesetzte Fall: wenn sich in den Händen eines Menschen unerhörte Macht zusammenballt, werden oft er selbst und andere meinen, daß er nun ganz Subjekt sei und es für ihn nichts Unmögliches gebe. Doch bleibt er auch dann Objekt, weil sein Tun von zahllosen, ihm vielleicht unbekannten Umständen abhängt. Seinem Wirken sind Grenzen auferlegt, die er nicht überschreiten kann; es trifft nicht selten auf Widerstände, die trotz aller Anstrengungen unüberwindlich sind und die besten Absichten scheitern lassen. Außerdem werden durch einen solchen Menschen vielfach Abläufe ausgelöst, deren innere Zwangsläufigkeit und Tragweite er nicht voraussieht und überblickt, die ihm deshalb aus den Händen gleiten und die er, obwohl er das aus ganzer Seele wollte, nicht mehr rückgängig machen oder aufhalten kann.

Nachdem wir die Geschichtlichkeit mit ihrem Ineinander von Objekt- und Subjektsein beschrieben haben, gilt es nunmehr, vor allem in das *Subjektsein tiefer einzudringen,* weil sich von hier aus der Zugang zur Ewigkeit öffnet.

Der Mensch ist insofern Subjekt des Geschehens, als er ihm nicht ohnmächtig ausgeliefert ist, sondern die Macht innehat, darüber zu verfügen oder seinen Lauf zu bestimmen. Die hier gemeinte Macht umfaßt zunächst die äußeren Machtmittel (Einfluß und Stellung, Menschen und Geld, Werkzeuge und Maschinen), die genügen, um Absichten zu verwirklichen und Ziele zu erreichen. Doch wurzelt diese äußere Macht ganz in der inneren, die sich in jener verkörpert und auswirkt, ohne die es jene auf die eigentümlich menschliche Weise nicht gäbe. Die *innere Macht* ist etwas Geistiges, durch das erst die äußeren Machtmittel bereitgestellt und wirksam eingesetzt werden. Das Geistige, das hier in Frage steht, schließt ein Doppeltes in sich, nämlich Einsicht und Freiheit.

Die erste Vorbedingung für das Subjektsein oder aktive Eingreifen in das Geschehen ist die *Einsicht,* die vorausschauend die Möglichkeiten überblickt, die der Verwirklichung harren. Zugleich gilt es, die Wege und Mittel zu erfassen, auf und mit denen jene Möglich-

keiten in die Wirklichkeit übergeführt werden können. — Dazu muß als zweite Vorbedingung die *freie Entscheidung* kommen, die unter den erschauten Möglichkeiten ihre Wahl trifft und sich entschließt, gerade diese bestimmten vor anderen zu ergreifen. Ebenso sind die Wege und Mittel zu prüfen und unter ihnen jene auszusuchen, die den Vorzug verdienen, weil sie entweder am besten geeignet erscheinen oder sich aus einem anderen Grunde (etwa wegen leichter Verfüg- und Anwendbarkeit) besonders empfehlen. Endlich ist von der Freiheit der Übergang zur Tat und das Durchhalten gegen alle Widerstände bis zur Vollendung des Werkes zu leisten.

Wie unsere Andeutungen zeigen, sind die planende Einsicht und die entscheidende Freiheit des Menschen an die vorgefundenen Möglichkeiten *gebunden* und der konkreten Situation unterworfen. Sie können weder ohne diese Gegebenheiten noch völlig gegen sie etwas erreichen noch von Grund auf andere Gegebenheiten herbeiführen; damit stößt der Mensch ständig an sein unabänderliches Objektsein gegenüber dem Geschehen. Zugleich aber wird gerade dabei und darin das wahrhaft *schöpferische* Eingreifen offenbar, das im Subjektsein des Menschen enthalten ist. Indem er schlummernde Möglichkeiten weckt und verborgene an den Tag bringt, indem er das unbestimmt Vieldeutige in klare Eindeutigkeit prägt, gelingt es ihm, aus den Gegebenheiten neue, fest umrissene Gestalten herauszuformen. So vermag er Entwürfe zu verwirklichen und dadurch Situationen zu schaffen, die ohne ihn nie zustande gekommen und geschichtlich wirksam geworden wären. Demnach haben die Einsicht und Freiheit des Menschen trotz ihrer vielfältigen Abhängigkeit einen unverkennbar schöpferischen Charakter.

Fragen wir nun weiter, was aus der im vorstehenden verdeutlichten Objekt-Subjekt-Spannung an *tieferen Gehalten* spricht.

Als Objekt des Geschehens erfährt der Mensch seine *Endlichkeit* oder die Begrenztheit seiner äußeren Machtmittel und auch seiner inneren Macht; er stößt an die Schranken, die seiner Einsicht und seiner Freiheit gesetzt sind, er spürt die Bedingtheit und Abhängigkeit, der er immer und wesenhaft bis zu einem gewissen Grade ausgeliefert bleibt. Als Subjekt hingegen erlebt der Mensch in sich eine gewisse *Unendlichkeit;* seine äußeren Machtmittel und vor allem seine innere Macht erheben ihn über die Grenzen der gerade vorliegenden und jeder Situation überhaupt. Weil er nicht blind der jeweiligen Situation verfallen ist, sondern sie auf ihren Kern und Grund hin durchdringt, ist er ihr überlegen, vermag er sie von ihrer eigenen bewegenden Mitte her zu meistern. Daher ist er auch ihren Zwangsläufigkeiten nicht ohnmächtig überantwortet, sondern steht so über diesen, daß er imstande ist, sie in seinen Dienst zu nehmen und zu seinen Zielen zu lenken. Nach allem ragt der Mensch, Grenzen und Bindungen unterworfen, zugleich über sie hinaus, weshalb sich seine Endlichkeit dadurch auszeichnet, daß ihr eine gewisse Unendlichkeit innewohnt.

Derselbe Problembestand läßt sich, ganz von unserem leitenden Thema her gesichtet, folgendermaßen umschreiben. Insofern zur Geschichtlichkeit wesenhaft die Objekt-Subjekt-Spannung gehört, durchdringen sich in ihr ebenso wesenhaft *Zeit und Ewigkeit;* das besagt eine Zeit, die immer schon von der Ewigkeit bewältigt ist,

und eine Ewigkeit, die immer noch von der Zeit gebrochen ist[17]. Wie wir kaum hervorzuheben brauchen, entspricht die Zeit dem Objektsein und seiner Endlichkeit, die Ewigkeit aber dem Subjektsein und seiner gewissen Unendlichkeit. Wie und warum hier Zeit und Ewigkeit ineinanderspielen, läßt sich am besten aus den Momenten der *Einsicht* und Freiheit entwickeln.

Wenn einer im Fluß des Geschehens und damit im einzelnen *Zeitpunkt* völlig untergeht, wird er von den Ereignissen *bewußtlos* mitgerissen; er kommt nie wirklich zu sich, weil er nie er selbst ganz sein kann, sondern immer nur im jeweiligen Zeitpunkt und auf diesen eingeengt ist. Deshalb zerfällt für einen solchen der Strom des Werdens in eine Folge von lauter isolierten Punkten. Auf dieser Basis ist höchstens ein relatives oder perspektivisches Bewußtsein möglich; denn der Mensch vermag dann sowohl das Geschehen als auch sich selbst immer nur zu erfassen, wie sie sich in dem jeweiligen Zeitpunkt darstellen; er ist nicht imstande, von der jeweiligen Erscheinung das Sein abzuheben, weshalb für ihn dieses mit jener zusammenfällt und er im Relativen gefangen bleibt. — Ähnliches wie von der Einsicht gilt von der *Freiheit*. Wer im einzelnen Zeitpunkt versinkt, wird von den Ereignissen ohn-mächtig oder *machtlos* dahingewirbelt; er entbehrt der Macht über sie und wird von ihnen getrieben; statt frei über sie verfügen zu können, unterliegt er ihrer zwangsläufigen Notwendigkeit. Wenn der Mensch nicht die Einzelphase in den größeren Zusammenhang einzuordnen vermag und so Abstand von ihr gewinnt, wird er von ihr überwältigt.

Einsicht und Freiheit, die Möglichkeitsbedingungen der Geschichtlichkeit, führen also über den einzelnen Zeitpunkt hinaus. Sie können nur von einem vollzogen werden, der sich bei seinem Mitschwimmen im Strom des Werdens zugleich über diesen erhebt, der in allem Vorübereilen einen festen Standort innehat, durch den er *Abstand* von dem Geschehen gewinnt. Abstand aber besagt, daß der Mensch irgendwie in die *Gesamtheit des Verlaufs* eintritt und von ihr her die jeweilige Phase in den Blick und in den Griff bekommt. Wiederum nützt die Gesamtheit nichts, wenn sie lediglich die lückenlose und vollständige Reihe der empirischen Ereignisse meint; vielmehr gilt es, zu dem *Grund* hinzufinden, der aus seiner Einheit letztlich die Vielheit entläßt und der in sich die Ganzheit gesammelt vorausnimmt, auch wenn ihre zahllosen Entfaltungsschritte noch nicht durchge-

[17] Zeit verstehen wir in einem eingeschränkten Sinne, nämlich insofern sie noch nicht von der Ewigkeit bewältigt ist. Das besagt nach den im folgenden gebrauchten Ausdrücken: Zeit ist die fließende Vielheit, der die Ewigkeit als die stehende Einheit gegenübertritt. Diese Unterscheidung ist notwendig, weil sich nur so die Struktur der Geschichtlichkeit klären läßt. In einem weiteren Sinne genommen, könnte Zeit mit Geschichtlichkeit gleichgesetzt werden.

gliedert verwirklicht sind. Nur wer in diesen Grund gelangt oder in ihm immer schon verweilt, steht in dem Ursprung, der Einsicht und Freiheit allererst ermöglicht, und kann deshalb diese beiden Vollzüge und damit die Geschichtlichkeit leisten.

Welches ist aber *der gesuchte Grund?* Wirkliche *Einsicht* in das Sein des Geschehens kann nicht ein Grund vermitteln, der nur eine partikuläre Gesamtheit umfaßt; denn das Eingeengtsein auf einen Sonderbereich führt nicht wesentlich über das Untergehen im einzelnen Zeitpunkt hinaus. Beide Male ist lediglich ein relatives oder perspektivisches Bewußtsein möglich, das auf die bloße Erscheinung beschränkt bleibt und deshalb keinen Einblick in die Sache selbst gewährt[18]. Infolgedessen muß der gesuchte Grund *der allumfassende* sein, nämlich jener, der die Gesamtheit alles Geschehens überhaupt trägt; dieser allein übersteigt jede bloße Perspektive und macht in der relativen Erscheinung das absolute Sein zugänglich[19]. Erst von diesem Standort aus zeigen sich die Ereignisse, nicht nur wie sie unter diesem oder jenem Blickwinkel erscheinen, sondern wie sie an sich sind. Da der allumfassende Grund nun das Sein, das in ihm Gründende aber das Seiende heißt und deshalb das Verstehen des Seienden wesentlich die Offenheit des Seins voraussetzt, kann einzig der wirklich Einsicht gewinnen, der sich immer schon *über das Seiende in das Sein selbst* erhoben hat[20].

Entsprechendes ist von der *Freiheit* zu sagen. Genau so wenig wie aus dem einzelnen Zeitpunkt kann sie aus einem Grund entspringen, der sich nur auf einen mehr oder minder weiten Ausschnitt des Geschehens erstreckt. Die Gebundenheit des Strebens erwächst nämlich daraus, daß es nicht über einen begrenzten Bezirk hinausreicht, wobei es letztlich auf dasselbe hinauskommt, ob dieser kleiner oder größer, ein Zeitpunkt oder eine gewisse Zeitdauer ist. Genauer gesagt, erweist sich das Streben als gebunden oder unfrei, insofern es durch etwas gefesselt oder unwiderstehlich mitgerissen wird, von dem wegen seiner Begrenztheit eigentlich gar kein unbedingter oder unausweichlicher Anspruch ausgehen kann; denn solch ein Begrenztes gehört in

[18] Geschichtliches Handeln verlangt mehr als bloße Perspektiven, weil es nur aus einer gewissen Einsicht in die Sache selbst die Möglichkeiten erfassen und die Situation treffen kann, an der es sonst scheitert. Vgl. J. Lotz, Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit: Schol 27 (1952) 481—503.

[19] Mit dem absoluten Sein meinen wir hier nicht das göttliche Sein, sondern lediglich das vom Erkenntnissubjekt abgelöste Sein-an-sich.

[20] Vgl. S. 483 f. Früher war von dem Geschichtlichen als einem Seienden die Rede, von dem die Geschichtlichkeit als das ihm entsprechende oder zugeordnete Sein abgehoben wurde. Dabei ging es um das Sein eines Sonderbereiches. Hier aber richten wir uns auf das Seiende-schlechthin und damit auf das Sein-schlechthin, das alle Sonderbereiche übersteigt und umfaßt.

einen weiteren Horizont hinein, der Abstand von ihm verleiht und so ihm gegenüber frei macht. Nach allem vermag die Freiheit einzig der *Grund* zu ermöglichen, der die *Gesamtheit alles Geschehens* umfaßt und trägt, der also nicht begrenzt, sondern unbegrenzt oder unendlich, der nicht relativ, sondern schlechthin absolut ist[21]. Dieser Grund allein erhebt das Streben in den absoluten Abstand zu jeglichem Begrenzten, löst es aus dem Beherrschtwerden durch dieses und macht es so wirklich frei. Wiederum tut sich die Spannung zwischen dem weitesten Raum des Seins und dem jeweils auf seinen Bereich eingeengten Seienden auf, wobei die Verfügung über das Seiende wesentlich in der Erschlossenheit des Seins wurzelt. Daher kann nur der wirklich frei entscheiden, der immer schon *das Seiende in das Sein* hinein überstiegen hat.

Wie sich aus unseren Darlegungen ergibt, besagen Einsicht und Freiheit und damit Geschichtlichkeit das Stehen in der Offenheit des Seins. Wie aber verhält sich das Sein zu der Ewigkeit? Die Antwort lautet: *Sein ist Ewigkeit,* weshalb die Offenheit des Seins wesenhaft die Ewigkeit öffnet; und wer immer schon im Sein steht, verweilt dadurch ohne weiteres in der Ewigkeit. Sein ist Ewigkeit, weil es als der *eine Grund des vielen* Seienden *alles zugleich* in sich vorausnimmt und vorbildet, aus sich entläßt und auf sich hin versammelt[22]. Vielheit und Wandel gibt es nur im Bereich des Seienden, das nicht alles zugleich, sondern jeweils nur etwas umschließt und deshalb immer wieder zu anderem eilt, um wenigstens so die Fülle des Seins einzuholen, ohne sie je erreichen zu können. Das Sein hingegen steht als solches über der Vielheit und dem Wandel, weil es alles zugleich und darum die Einheit und Wandellosigkeit selbst ist; als die Fülle selbst bedarf es nicht des Eilens zu anderem, ruht es ganz in sich selbst. Nur das Seiende *wird,* das Sein aber *ist;* das bedeutet dasselbe wie: das *Seiende* besagt *Zeit,* das *Sein* aber *Ewigkeit.* — Indem also Einsicht und Freiheit das seiende Geschehen vom Sein her und im Sein bewältigen, erwecken sie in der Zeit die Ewigkeit; danach ist Geschichtlichkeit die immer schon *von der Ewigkeit durchwaltete Zeit.*

Geschichtlichkeit konstituiert sich im *menschlichen Dasein,* insofern es immer schon das Seiende, das es selbst und alles andere ist, auf das Sein zurücknimmt oder das fließende Jetzt der Zeit, in dem es selbst und alles andere sich befinden, im stehenden Jetzt der Ewigkeit verwurzelt. Das fließende Jetzt kann vom Menschen nur dadurch

---

[21] Hier wird der Sinn von „absolut" ergänzt (vgl. Anm. 19). Das Sein-an-sich des einzelnen Seienden verweist über das einzelne hinaus und ist letztlich das nicht auf einen Sonderbereich eingeengte (relative), sondern alle Sonderbereiche übersteigende und sie als ihr Grund umfassende und so absolute Sein.

[22] So ist das Sein des Logos; vgl. die in Anm. 3 genannte Abhandlung.

als solches oder *reflex* vollzogen werden, daß er im stehenden Jetzt seinen Ort hat oder seine *Bewegung zurück* in den Grund bis *in den innersten Grund* des stehenden Jetzt hineinreicht[23]; denn dieses ist keineswegs eine leere, starre Abstraktion, sondern mit dem Sein identisch und so der dem fließenden Jetzt zwar überlegene, aber den Fluß und das Fließen umfassende, ermöglichende und verwirklichende Grund. Das Untermenschliche bleibt deshalb hinter dem Menschen zurück und ist untergeschichtlich, weil es sich nicht bis zum Sein oder zur Ewigkeit verinnerlichen kann. Daß der Mensch hingegen diese Verinnerlichung zu leisten vermag und immer schon leistet, sobald er sich als Mensch verwirklicht, erhebt ihn über das Untermenschliche und macht sein Wesen aus. Da dieses die entscheidende Möglichkeitsbedingung aller Geschichtlichkeit ist, muß es sich im Gang der Geschichte durchhalten, darf es sich nicht auflösen, weil sonst mit der Geschichtlichkeit auch die Geschichte verschwindet. Wenn nach allem die Geschichtlichkeit nichts anderes als die im Menschen sich vollziehende und von ihm immer schon vollzogene *Gegenwart der Ewigkeit in der Zeit* ist, dann tritt an die Stelle des gleichgültigen Zeitpunktes der erfüllte *Augenblick*[24], der besagt, daß die Zeit durch die Ewigkeit eine wahrhaft unendliche Bedeutung gewinnt.

Nachdem wir das Subjektsein des Menschen bis zur Ewigkeit hin durchgedacht haben, müssen wir uns noch einmal zu seinem Objektsein zurückwenden, um die darin liegende Zeit im Hinblick auf ein *volles Erfassen der Ewigkeit* auszuschöpfen. Es spricht nämlich alles dafür, daß wir bisher nur bis zum Rande der Ewigkeit vorgedrungen sind, noch nicht aber ihr eigentliches Geheimnis und innerstes Selbst erreicht haben. Das zeigt sich gerade an der Zeit, die in der Geschichtlichkeit mit der Ewigkeit verbunden ist. Haben wir im vorstehenden entwickelt, wie in der Geschichtlichkeit die Zeit immer schon von der Ewigkeit bewältigt ist, so gilt es jetzt tiefer zu betrachten, wie die der Geschichtlichkeit *innewohnende Ewigkeit* immer noch von der Zeit *gebrochen* ist. Damit verweist die der Zeit verhaftete Ewigkeit in der Geschichtlichkeit auf die von der Zeit freie *Ewigkeit über der Geschichtlichkeit*. Im folgenden ist zu zeigen, daß jene ohne diese nicht sein könnte und daher in dieser als ihrem innersten Grund wurzelt.

---

[23] Damit stehen wir bei der „reditio completa", auf die schon der Aquinate hinweist (De Veritate q. 1, a. 9). Näheres darüber in J. Lotz, Sein und Wert I, Paderborn 1938.

[24] Diese ganz bestimmte Bedeutung hat in das Wort „Augenblick" Kierkegaard hineingelegt.

Die der Geschichtlichkeit innewohnende Ewigkeit trägt in sich die merkwürdige *Gegensätzlichkeit,* daß sie stehendes Jetzt ist und doch zugleich nicht, daß sie das Ganze-gesammelt besagt und doch zugleich nicht. In der Geschichtlichkeit verwirklicht sich nämlich das stehende Jetzt einzig im fließenden Jetzt und als das fließende Jetzt; ebenso verwirklicht sich das Ganze-gesammelt oder das Ganze-in-einem nur in der Vielheit der Teilschritte der Entfaltung und als diese Vielheit. Demnach sind das Stehen und die Gesammeltheit ausschließlich da als das Fließen und die Zerteiltheit; das besagt: die Ewigkeit ist allein da als Zeit oder als das andere ihrer selbst. Noch schärfer läßt sich der Gegensatz fassen: die Ewigkeit als noch nicht verwirklichte oder als bloße Einheit ist nur eine leere Abstraktion und deshalb nicht sie selbst; erst als verwirklichte ist sie wahrhaft sie selbst; da sie aber als verwirklichte immer Vielheit bedeutet, ist sie *als sie selbst gerade nicht sie selbst,* sondern ihr anderes. Diese gegensätzliche Spannung gehört zum Wesen der Geschichtlichkeit, die ohne sie nicht wäre, was sie ist.

Da die soeben aufgewiesene Gegensätzlichkeit wesenhaft die Ewigkeit als Nicht-Ewigkeit setzt, sehen viele darin einen *eigentlichen Widerspruch,* mit dem sie auf verschiedene Weise fertig werden[25]. Entweder läßt man die Einheit der Ewigkeit in der Vielheit der Zeit untergehen und verfällt dem Untergeschichtlichen. Oder man löst die Vielheit der Zeit als bloßen Schein in der Ewigkeit auf und verliert sich im Übergeschichtlichen. Oder man sucht die Einheit der Ewigkeit zusammen mit der Vielheit der Zeit zu wahren und bejaht deshalb den Widerspruch als Urbedingung der Geschichtlichkeit. Das vollzieht *Hegel* in zunächst noch milderer Form, indem er die stehende Einheit dem Sein, die fließende Vielheit aber der Erscheinung zuweist; das führt *Nietzsche* bis ins schroffste Extrem weiter, indem er in seiner ewigen Wiederkehr die stehende Einheit mit der fließenden Vielheit ausdrücklich und völlig identisch setzt. Doch hebt in beiden Spielarten der Widerspruch als Urbedingung die Geschichtlichkeit auf, weil weder die stehende Einheit noch die fließende Vielheit unverkürzt bleiben; sie müssen sich gewisse *Abstriche* gefallen lassen, weil nur so der ganz offene, alles zerreißende Widerspruch vermieden und eine wenigstens zunächst im Denken vollziehbare Lösung gefunden wird.

Tatsächlich gleitet die der Geschichtlichkeit eigene Gegensätzlichkeit, solange ihre Glieder unverkürzt angenommen werden, in einen *zerstörenden Widerspruch* ab, wenn es nur die an die Zeit gebundene und als Zeit verwirklichte Ewigkeit gibt. Dann stellt sich nämlich die fließende Vielheit als die einzige und letzte Verwirklichung der stehenden Einheit dar und gehört deshalb notwendig und wesenhaft zu dieser. Ja sie macht deren Wesen aus; denn als verwirklichte ist die stehende Einheit ganz sie selbst, legt sie sich nach ihrem Wesen aus und zeigt dieses damit ganz; was aber hierbei hervortritt, ist gerade nicht die stehende Einheit, sondern genau das Gegenteil davon, eben die

[25] Vgl. die im ersten Teil gezeichneten Typen.

fließende Vielheit. Unter der obigen Voraussetzung ist also das Wesen der stehenden Einheit nichts anderes als die fließende Vielheit, oder Ewigkeit und Zeit sind ihrem Wesen nach dasselbe. Das ist ein offener Widerspruch, dessen Glieder sich wie *Ja und Nein* zueinander verhalten. Weil das zweite Glied nimmt, was das erste setzt, kommt gar nichts zustande, wird folglich die Geschichtlichkeit nicht erklärt, sondern zerstört; übrigens wird sie auch insofern vernichtet, als sie nicht die Identität, sondern gerade die Gegensatzspannung der beiden Glieder als ihre Möglichkeitsbedingung verlangt.

Aus dem Gesagten ergibt sich: Die der Geschichtlichkeit eigene Gegensatzspannung läßt sich nur dadurch wahren und ohne zerstörenden Widerspruch verstehen, daß wir zu der von der Zeit freien und ohne sie verwirklichten Ewigkeit vordringen, die also nicht in der Geschichtlichkeit selbst, sondern über dieser ihren Ort hat und somit das Übergeschichtliche ist. Hier erheben wir uns zu der letzten oder *Ur-Verwirklichung der Ewigkeit*, in der sie ganz und rein sie selbst und folglich nichts als stehende Einheit ist. Diese Verwirklichung allein gehört notwendig und wesenhaft zur Ewigkeit und macht ihr Wesen aus. Sie besagt das die Zeit übersteigende und deshalb alle Zeit, ohne deren Fließen zu unterliegen, umfassende stehende Jetzt; sie besagt das Ganze-zugleich in seiner ursprünglichen Gesammeltheit, worin alle Entfaltungsschritte ohne Zerteilung und so auf höhere Weise vorausgenommen sind. Damit erreichen wir das eigentliche Geheimnis oder das innerste Selbst der Ewigkeit, das, wie noch weiter zu zeigen wäre, mit der Ewigkeit Gottes zusammenfällt.

Diese Ewigkeit *über* der Zeit ist als das Urbild die letzte *Möglichkeitsbedingung* für die Ewigkeit *in* der Zeit, die ihr Abbild ist. Anders ausgedrückt, beruht die Möglichkeit der Geschichtlichkeit darin, daß sie durch die Ewigkeit in der Zeit sowohl auf die Ewigkeit über der Zeit bezogen als auch von ihr abgehoben ist; durch die Bezogenheit ragt sie über die Untergeschichtlichkeit empor, durch die Abgehobenheit gewinnt sie von der Übergeschichtlichkeit Abstand. Als Abbild oder Teilnahme an der Ewigkeit über der Zeit besagt die Ewigkeit in der Zeit oder als Zeit zwar noch einen Gegensatz, aber nicht mehr einen Widerspruch. Die fließende Vielheit ist nämlich nicht die letzte und einzige, sondern nur die sekundäre und abgeleitete Verwirklichung der stehenden Einheit. Deshalb gehört sie auch nicht notwendig und wesenhaft zu dieser, sondern tritt zu ihr als etwas für sie Kontingentes oder Nicht-wesenhaftes hinzu. Infolgedessen hat schließlich die stehende Einheit oder Ewigkeit ihr eigenes Wesen, das sich von dem Wesen der fließenden Vielheit oder Zeit unterscheidet, also nicht damit zusammenfällt.

Suchen wir auf diesem Hintergrund die Ewigkeit in der Zeit oder als Zeit noch ein wenig zu *verdeutlichen*. Ein Vergleich, der dieselbe Problematik unter einem anderen Gesichtspunkt trifft, soll dabei helfen. Geist an sich sagt nichts von Leib; so sagt Ewigkeit an sich nichts von Zeit[26]. Der unendliche göttliche Geist schließt Leib aus; so schließt die unendliche göttliche Ewigkeit, die wir als Ewigkeit über der Zeit antrafen, die Zeit aus. Der endliche menschliche Geist verlangt als endlich-menschlicher den Leib; so verlangt die der Geschichtlichkeit innewohnende Ewigkeit als derartig innewohnende die Zeit. Der menschliche Geist verwirklicht sich durch und als Bewältigung der mit dem Leibe gegebenen Vielheit, ohne dabei im Leib unterzugehen; so verwirklicht sich die innewohnende Ewigkeit durch und als Bewältigung der mit der Zeit gegebenen Vielheit, ohne dabei in der Zeit unterzugehen. Der menschliche Geist bedarf der Leibesvielheit, weil er von sich aus nur leere oder unerfüllte Einheit ist, weil er nur als Form des Leibes und nicht als ein eigenes Ganzes Sein hat; so bedarf die innewohnende Ewigkeit der Zeit oder der fließenden Vielheit, weil sie von sich aus das stehende Jetzt nur als leere oder unerfüllte Einheit ist, weil sie nur als Form der Zeit und nicht als eigenes Ganzes Sein hat. Der unendliche Geist ist die absolut erfüllte Einheit, weil er nicht lediglich Form, sondern selbst das Ganze ist; so ist die alle Zeit übersteigende oder transzendente Ewigkeit das stehende Jetzt als die absolut erfüllte Einheit, weil sie nicht lediglich Form, sondern selbst das Ganze ist.

Unser zweiter Teil sollte den inneren Zusammenhang von Geschichtlichkeit und Ewigkeit entwickeln. Wie sich gezeigt hat, ist die Geschichtlichkeit dadurch ermöglicht, daß in ihr die *Zeit* durch die innewohnende oder *abbildliche Ewigkeit* bewältigt wird, die selbst wieder in der transzendenten oder *urbildlichen Ewigkeit* den Grund ihrer Möglichkeit hat. Anders gewendet, ist Geschichtlichkeit dadurch ermöglicht, daß in ihr die Zeit mittels der immanenten Ewigkeit an der transzendenten Ewigkeit *teilnimmt*. Weil die Geschichtlichkeit strukturmäßig oder wesenhaft an der Ewigkeit teilnimmt, ist dann auch die Geschichte ein fortdauerndes, dynamisches Teilnehmen am Ewigen, womit das innerste Wesen der Geschichte und der Geschichtlichkeit zutage getreten ist. Die Ortschaft aber, in der dieses Geschehen sich vollzieht, ist der Mensch, insofern er das Seiende auf das Sein und die Zeit auf die Ewigkeit zurückführt, um sie in ihrem innersten Grunde zu halten und als so gehaltene erst ganz als sie selbst daraus hervortreten zu lassen.

III. Das Geschichtliche und das Ewige nach ihrem inneren Zusammenhang

Geschichtlichkeit und Ewigkeit sind das, wodurch das Geschichtliche und das Ewige das sind, was sie sind; deshalb dürfen wir sie das Sein

[26] Ewigkeit sagt nichts von existierender Zeit. Doch ist die Zeit als mögliche notwendig mit der Ewigkeit gegeben, aber nicht als konstituierendes Moment, sondern lediglich als Folgeerscheinung.

dieses Seienden nennen[27]. Kraft dieser inneren Bezogenheit wirkt sich, wie bereits angedeutet wurde, das wesenhafte Teilnehmen der Geschichtlichkeit an der Ewigkeit im tatsächlichen Teilnehmen des Geschichtlichen oder der Geschichte am Ewigen aus. Dieses Teilnehmen gilt für die Geschichte in ihrem gesamten Verlauf und in all ihren einzelnen Phasen, weil die Verwurzelung im Ewigen nicht aufhören kann, ohne daß die Geschichte und letztlich die Geschichtlichkeit zerstört werden. Damit zeigt sich unserer Einsicht, was die *Geschichte* nach ihrer Ganzheit und nach ihren Teilgestalten letztlich ist: sie ist *Teilnehmen am Ewigen*. Freilich wie und in welcher konkreten Prägung sich das Teilnehmen jeweils vollzieht, ist unserer Einsicht zum großen Teil verschlossen; dadurch erweist sich deren Begrenztheit, was damit gleichbedeutend ist, daß der Mensch auch als Subjekt der Geschichte noch ihr Objekt bleibt. So enthüllt sich uns, was die Geschichte im ganzen und hintergründig ist; was sie hingegen im einzelnen und vordergründig ist, ist uns zwar nicht völlig, wohl aber weithin verhüllt. Sich in dieser *verhüllten Enthülltheit* seinen Weg zu suchen, gehört zur Eigenart des geschichtlichen Handelns, das durch die reine Enthüllung übergeschichtlich und durch die gänzliche Verhüllung untergeschichtlich würde.

Aus den vielfältigen Fragen, die sich hier aufdrängen, greifen wir nur eine heraus; wir wollen den *eschatologischen Aspekt* des Problems einer näheren Betrachtung unterziehen. Wird die Geschichte einst in ihr Eschaton, in ihr Letztes eintreten, einmal ein Ende nehmen? Und was wird dieses Ende bedeuten? Wird es ein bloßes Aufhören, ein Absturz ins Nichts sein? Oder wird es der neue Beginn des vollendeten Teilnehmens am Ewigen sein? Dürfen wir von einem Einmünden des Geschichtlichen in das Ewige sprechen? Wenn es kein Eschaton, kein Ende gibt, kann auch von einer Apokalypsis keine Rede sein. Tritt aber das Ende der Geschichte einmal ein, so wird das zugleich ihre Apokalypsis, die Enthüllung ihres innersten Geheimnisses sein. Dann wird sich zeigen, ob das Geschichtliche zuinnerst auf das Nichts zustürzt oder dem Ewigen entgegenwandert.

Prüfen wir zunächst die Frage, ob die *Geschichte* einmal in *ihr Eschaton* eintreten oder ihr Ende erreichen wird.

Die Naturwissenschaften deuten auf das Ende hin; denn aller Voraussicht nach werden die Lebensbedingungen, die der Mensch unerläßlich braucht, einst auf Erden nicht mehr vorhanden sein; mit dem Menschen aber erlischt das geschichtliche Dasein, nach seinem Verschwinden bleibt lediglich das untergeschichtliche Dahindämmern. Auch die christliche Offenbarung und die sie auslegende Theologie bestätigen, daß das Ende aller Geschichte einmal kommen wird.

[27] Vgl. Anm. 20.

Was aber vermag die *Philosophie* dazu zu sagen? Nach Thomas von Aquin gibt es für den zeitlichen Anfang der Welt keinen zwingenden philosophischen Beweis[28]; dasselbe könnte man für das Ende der Welt vermuten. Bezüglich des Geschichtlichen im besonderen läßt sich aus der leib-geistigen Natur des Menschen zwar entnehmen, daß seine Geschichte ein zeitliches Ende haben *kann;* vielleicht geht jedoch daraus nicht mit derselben Bestimmtheit hervor, daß sie ein zeitliches Ende haben *muß.* Im Wesen des Menschen scheint zunächst kein eindeutiger Grund dagegen zu sprechen, daß sich die Abfolge der Generationen ins Endlose fortsetzt, wodurch immer wieder neue, vielleicht bisher ungeahnte Möglichkeiten des Menschlichen entfaltet werden und die einzelnen sich als Personen vollenden können.

Der Nachweis, der für die *Gesamtgeschichte* beim ersten Anlauf nicht ohne weiteres gelingen will, ist auf einem Umweg wohl doch möglich. Dieser Umweg führt uns zu der *Sondergeschichte* des einzelnen Menschenlebens, das unausweichlich dem Tode als seinem Eschaton entgegengeht und darin die Enthüllung seines innersten Geheimnisses erfährt. Von der Deutung der Sondergeschichte fällt Licht auch auf die der Gesamtgeschichte.

Daß der *Sondergeschichte* des Einzellebens *ein Ende* gesetzt ist, dem niemand entfliehen kann, lehrt die Erfahrung. Den Gründen, die den Tod notwendig herbeiführen, spürt die Naturwissenschaft nach, indem sie die körperlichen Vorgänge, die wir als Altern, Krankheit oder sonstigen Verfall kennen, eingehend untersucht. Trotzdem weiß sie nicht den Grund der Gründe, der im letzten derartige Vorgänge möglich macht und immer wieder unentrinnbar bis zum Ende ablaufen läßt; warum sich das Leben allmählich erschöpft und schließlich stirbt, ist für sie, auf den innersten Kern gesehen, ein ungelöstes und vielleicht unlösbares Rätsel[28a].

Einen Schritt weiter vermag die *Philosophie* zu führen, indem sie tiefer in die leib-geistige Doppelnatur des Menschen eindringt. Weil die Seele trotz ihrer innigsten Seinseinheit mit dem Leibe etwas anderes als dieser ist, kann sie sich wenigstens von dieser konkreten Leibesgestalt zurückziehen und die bisher von ihr belebte Materie sich selbst überlassen[29]. So ergibt sich aus dem Wesen des Menschen eindeutig die *Möglichkeit des Todes;* daraus folgt aber dessen Notwendigkeit nur dann, wenn sich diese Möglichkeit im wirklichen Eintreten des Todes erfüllen muß. Der notwendige Zusammenhang seiner

[28] S. Thomas, I, q. 46, a. 2: „Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur et demonstrative probari non potest."

[28a] E. Korschelt, Lebensdauer, Altern und Tod. 2. Aufl., 1922.

[29] Gewöhnlich sagt man, im Tode trenne sich die Seele des Menschen von seinem Leibe. Bei näherem Zusehen muß man formulieren, die Seele ziehe sich aus ihrer bisherigen konkreten Leibesgestalt zurück. Da aber in ihr die wesenhafte Bezogenheit zur Materie bleibt, verharrt sie in einem offenen Weltbezug, kraft dessen sie Glied der Welt bleibt, ohne sich aber in einem bestimmten Leib zu konkretisieren. Die Auferstehung des Fleisches erneuert die konkrete Leibesgestalt, hebt jedoch nicht den offenen Weltbezug auf. Vgl. K. Rahner, Zur Theologie des Todes: Synopsis, Heft 3 (1949) 87—112.

Möglichkeit mit seiner *Wirklichkeit* läßt sich jedoch nicht apriorisch einsichtig machen, sondern einzig *aposteriorisch* oder induktiv erhärten[30]. Deshalb ist die hier waltende Notwendigkeit nur als *physische*, nicht als metaphysische zu kennzeichnen; während erstere eine Ausnahme durch Gottes Allmacht nicht ausschließt, wäre mit letzterer eine solche Ausnahme völlig unvereinbar. Nach allem kommt dem Tode lediglich eine faktische, nicht aber eine unbedingte oder absolute Unausweichlichkeit zu[31]. Damit stimmt die christliche Offenbarung zusammen, die bezeugt, daß der paradiesische Mensch trotz der ihm innewohnenden Möglichkeit des Todes nicht dessen wirklichem Eintreten unterworfen war.

Weil der Tod die Geschichte des einzelnen Menschenlebens in ihr Ende führt, gehört er als ihr Eschaton zu ihr; er ist diese Geschichte selbst, insofern sie nach ihrem Letzten genommen oder begriffen wird. Deshalb muß sich die *Eigenart des Geschichtlichen* auch *am Tode* wiederfinden. Deutlich, ja deutlicher als an irgendeiner anderen geschichtlichen Phase tritt hier das *Objektsein* des Menschen hervor; der Tod kommt unweigerlich über ihn und überwältigt ihn, ohne daß er mit seiner Freiheit ihm ausweichen oder wesentlich ändernd eingreifen kann. Es könnte sogar scheinen, besonders wenn das Ende plötzlich hereinbricht, als sei der Mensch als bloßes Objekt ohne jedes Subjektsein dem Tode ausgeliefert. Allerdings wäre dieser dann der Absturz des Geschichtlichen in das Untergeschichtliche.

In Wahrheit aber tritt der Mensch dem Tod, näherhin *seinem Tod als Subjekt* gegenüber; denn sein Leben ist von Anfang an und in jedem seiner Augenblicke durch den Tod gezeichnet und auf diesen hin gerichtet, weshalb seine Freiheit immerdar davon angerufen und zur Auseinandersetzung damit aufgerufen ist. So hat der Mensch den Auftrag, in echt geschichtlichem Handeln den Tod, dessen Objekt er unverrückbar ist und bleibt, zugleich zur Tat seiner Freiheit zu erheben, immer tiefer während seines ganzen Lebens und am intensivsten, soweit ihm das vergönnt ist, beim Eintreten des Todes selbst. Dieser geschieht dann stets als Freiheitstat, unter Umständen sogar als die letzte und (im Idealfall, etwa im Martyrium) auch als die höchste Freiheitstat, in der sich das gesamte Dasein des einzelnen sammelt und erfüllt. Danach gilt: keineswegs *wird* der Mensch gestorben, sondern *er selbst stirbt*, indem er den verhängten Tod in seine Freiheit aufnimmt und in diesem Sinne von sich aus vollzieht. Er ist also Subjekt

[30] Die geläufige Aussage: „Der Mensch ist sterblich", hat lediglich die Möglichkeit des Todes zum unmittelbaren Inhalt. Darin wird keineswegs ein a priori einsichtiges Wesensgesetz ausgesprochen, gemäß dem jeder einzelne sterben muß.

[31] Darüber führt auch das nicht hinaus, was die Existenzphilosophie zum Tode zu sagen hat; vgl. etwa Heideggers Sein-zum-Tode, das ausdrücklich nur die faktische Unausweichlichkeit meint.

auch und gerade des Todes, wodurch dieses äußerste Geschehen nicht ins Untergeschichtliche absinkt, sondern voll den Charakter des geschichtlichen Ereignisses an sich trägt. Ja man darf sagen, der Tod mache mehr als alles andere den Menschen zum Subjekt, weil er ihn in einem sonst unerhörten Maße vom Objektsein befreit[32]. Damit würde sich der Zugang vom Geschichtlichen zum Übergeschichtlichen öffnen.

Die Objekt-Subjekt-Spannung, die zum Geschichtlichen gehört und im Tod besonders eindringlich hervortritt, ermöglicht ein tieferes Eindringen in das, *was der Tod ist*, und in die *Apokalypsis*, die er als Eschaton vollzieht. Rein *empirisch* gesehen, erscheint vom Tod nur das *Ende*, das Erlöschen oder auch das gewaltsame Abbrechen des uns vertrauten und von uns allein erfahrenen Lebens. Der Leib, der bisher Organ und Erscheinung geschichtlichen Daseins war, gleitet in das Untergeschichtliche zurück und zerfällt. Von einem anderweitigen Fortdauern des Menschen über den Tod hinaus ist empirisch nichts festzustellen. Auf diese Gegebenheiten das Geheimnis des Todes einzuschränken, sind manche geneigt; zu ihnen gehören auch jene, die im Geschichtlichen und vorab im Tode nur das Objektsein des Menschen sehen, die jedenfalls sein Subjektsein nicht ernst genug nehmen, um daraus alle Folgerungen zu ziehen. So aufgefaßt, ist der Tod wirklich nichts weiter als das Zurücksinken des Geschichtlichen in das Untergeschichtliche; die Geschichte des Einzellebens erlischt als solche völlig oder verliert sich im Nichts[33]. Damit hat die im Eschaton geschehende *Apokalypsis* ein *nihilistisches* Gepräge; eigentlich tritt an die Stelle der endgültigen Enthüllung deren Gegenteil, weil das Nichts mit der absoluten Verhüllung zusammenfällt.

Wer dem Phänomen des Todes gerecht werden will, muß durch die empirische Sicht zu seiner *metaphysischen* Schau vorstoßen, gemäß der im Ende des von uns allein erfahrenen Lebens ein *anderes*, für uns *nicht erfahrbares Leben* beginnt. Darauf weist die Eigenart des Geschichtlichen, besonders das darin enthaltene Subjektsein des Menschen hin.

Wie wir sahen, ist der Tod ein geschichtliches Ereignis, und zwar der letzte *Augenblick* des geschichtlichen Daseins des einzelnen Menschen. Deshalb trägt er das Wesen jedes geschichtlichen Augenblicks

[32] Die hier angedeutete Befreiung wird im folgenden schärfer hervortreten als die Einkehr aus der Selbstentfremdung der Zeit in das volle Bei-sich-sein der Ewigkeit. Da der Tod nichts anderes als diese Einkehr ist, stellt gerade er auf eine nicht vorher erfahrbare Weise die höchste Möglichkeit der Freiheit her. So gesehen, ist er jener Zeitpunkt, der am intensivsten „Augenblick" ist, voll von wahrhaft atemberaubender Spannung.

[33] So zeigt sich der Tod etwa im Philosophieren von Sartre.

in sich; somit zeigt er sich als ein Zeitpunkt, in dem sich ein *Teilnehmen am Ewigen* vollzieht. Davon könnte aber keine Rede sein, wenn der Tod nur Ende wäre. Weil nun die von uns erfahrene Gestalt des Lebens tatsächlich dahinschwindet, kann das Teilnehmen am Ewigen einzig in einer anderen, für uns nicht erfahrbaren Gestalt des Lebens geschehen, weshalb der Tod der Übergang von der einen zu der anderen sein muß. Zuinnerst sind die beiden Gestalten des Lebens gerade durch die ihnen je eigenen Weisen, auf die sie am Ewigen teilnehmen, unterschieden, ja konstituiert. Genauer gesprochen, ist das Teilnehmen am Ewigen in dem von uns erfahrenen Leben durch die Vielheit der Zeit gebrochen, während jenes andere Teilnehmen dem für uns unerfahrbaren Leben zugehört, weil es nicht dieser Gebrochenheit durch die Zeit unterliegt. Nicht mehr von unserer Zeit gefesselt und in den Abstand des Geschichtlichen vom Ewigen gebannt, ist das andere Teilnehmen dem Ewigen näher und verwandter; es tritt in jene übergeschichtliche Nähe zu diesem ein, die wir als Einmünden in das Ewige kennzeichnen dürfen[34].

Suchen wir denselben Zusammenhang durch eine zweite Überlegung zu verdeutlichen, die unseren ersten Gedankengang bestätigt und vertieft. Das Dasein des Menschen ist insofern geschichtlich, als in ihm ständig und wesenhaft das Objektsein oder die *fließende Vielheit* der Zeit auf das Subjektsein oder die *stehende Einheit* der Ewigkeit *zurückgenommen* wird. In diesem Grundvorgang ist immer schon das innerste Wesen des Todes vorgezeichnet; jener Vorgang wird durch den Tod in seine absolute Steigerung erhoben oder zu seiner Vollendung in einer anderen Dimension geführt, weshalb auch während des ganzen Lebens der geschichtliche Augenblick je und je den vorausgenommenen oder anfangenden Tod, soweit das mit dieser uns vertrauten Dimension vereinbar ist, vollzieht. Im *Tod als Anfang* gelingt das Zurücknehmen nur so weit, daß die stehende Einheit noch durch die fließende Vielheit gebrochen bleibt; im *Tod als Vollendung* hingegen setzt sich die stehende Einheit ganz als sie selbst durch, sammelt sie sich so sehr ganz in sich selbst, daß sie durch die fließende Vielheit nicht mehr gebrochen wird, sondern im Gegenteil diese ganz in sich hineinnimmt und nach sich selbst umprägt[35]. Wie mit dem Zurücknehmen, das auf halbem Wege haltmacht, unsere geschichtliche und damit erfahrene Welt gegeben ist, so konstituiert das Zurücknehmen, das den Weg zu Ende geht, den anderen, übergeschichtlichen und da-

[34] Das Einmünden in das Ewige ist zunächst formal oder als Strukturgestalt des Daseins gemeint. Inhaltlich gesehen, liegt darin noch die Doppeldeutigkeit von Seligkeit und Verdammnis.

[35] Unsere Formulierungen deuten auf den offenen Weltbezug von Anm. 29 hin und umgrenzen so den Ort der Auferstehung des Fleisches, ohne diese selbst philosophisch beweisen zu wollen.

mit für uns nicht erfahrbaren Bereich. In diesem vollzieht sich die Heimkehr aus der Zerstreuung in das vollendete Zu-sich-kommen und Bei-sich-sein, wobei der Mensch, indem er sich selbst ganz ergreift, auch zur vollendeten Einkehr in das gelangt, woran er stets geschichtlich teilnimmt, nämlich in das Ewige. So besagt der Tod wirklich Einmünden in das Ewige; durch diese Krönung alles Geschehens empfängt das Geschichtliche von dem schlechthin Übergeschichtlichen die ihm als letztes mögliche übergeschichtliche Existenz.

Einige *ergänzende Überlegungen* lassen die zwingende Kraft der entwickelten Gedankengänge noch schärfer hervortreten. Leicht einzusehen ist, daß das fließende Jetzt der Zeit wegen der Vielheit der Zeitpunkte irgendwann unterbrochen werden kann; hierin liegt die Möglichkeit des Todes als des Endes der uns vertrauten Lebensgestalt. Doch ist schlechterdings *nicht einzusehen,* wie das *stehende Jetzt* der innewohnenden Ewigkeit, sobald es einmal da ist, *aufhören* könnte. In sich selbst trägt dieses Jetzt keine Vielheit von Teilen, weil es ja das Ganze-zugleich ist; es bildet nicht eine Strecke, die an einer bestimmten Stelle einen Einschnitt zuläßt. Auch ist das stehende Jetzt nicht so unlösbar an das fließende gebunden, daß es in dessen Ende mit hineingezogen würde; denn in der Bindung bewahrt es dem anderen gegenüber eine letzte und wesenhafte *Unabhängigkeit,* schreitet es stets über das andere hinaus, was des näheren aufzuzeigen ist.

Zunächst ist das stehende Jetzt trotz seiner Brechung durch das fließende im Innersten *ungebrochen;* seine Einheit erhält sich in der Vielheit, und in der Zerstreuung bleibt es das Ganze-zugleich; wenn es aber im Tode unterginge, würde es im Widerspruch zu seinem Wesen in der Vielheit aufgelöst. Außerdem liegt im stehenden Jetzt die Bewegung *von außen nach innen,* wodurch es das fließende Jetzt auf seinen Grund zurückholt, und die bestimmende Macht, die dasselbe sich unterwirft; wenn aber der Tod das stehende Jetzt überwältigte, würde es im Widerspruch zu seinem Wesen in die Bewegung von innen nach außen und in das Grund-lose verflüchtigt sowie in das nichtbestimmende Machtlose und Unterworfene verkehrt. Schließlich ist das stehende Jetzt durch die *Ein-kehr* des Zu-sich-kommens und Bei-sich-seins gekennzeichnet; wenn es aber dem Tode verfiele, würde es im Widerspruch zu seinem Wesen in die Aus-kehr des Von-sich-weggehens und des Sich-ferne-seins, die dem fließenden Jetzt entsprechen, zerfließen.

Also behauptet sich das stehende Jetzt über das Ende des fließenden hinaus, was damit gleichbedeutend ist, daß es nun ganz als es selbst fortdauert und auch das fließende Jetzt, das nur als Außen endet, in sein Innen hereinholt. Selbstverständlich fällt diese übergeschichtliche Vollendung des zunächst innergeschichtlichen stehenden Jetzt mit seiner vollendeten Teilnahme an dem schlechthin übergeschichtlichen stehenden Jetzt oder mit seinem Einmünden in das Ewige zusammen.

Nach allem vollzieht sich im Tode als dem Eschaton des Einzellebens eine *echte Apokalypse,* die freilich kraft ihrer tiefsten Eigenart unserem Erfahren nicht offensteht. Dabei handelt es sich um die endgültige oder voll-endete Enthüllung dessen, was die Sonder-Geschichte jedes Menschen zuinnerst ist. Das während des Weges durch die Geschichte Ver-hüllte tritt als solches beherrschend hervor; das bisher verborgene Geheimnis prägt nach seiner eigenen Struktur das gesamte Dasein um. So wird aus dem geschichtlichen Teilnehmen am Ewigen

das übergeschichtliche Einmünden in das Ewige. Hierdurch wird alle nihilistische Zersetzung in doppelter Hinsicht überwunden: im Tode verfällt der Mensch nicht dem Nichts, sondern geht in die übergeschichtliche Lebensform ein; diese kreist nicht um das Nichts, sondern ist als solche wesenhaft Einmünden in das Ewige und damit in die absolute Fülle.

Die Betrachtung der Sondergeschichte des Einzellebens sollte uns die Lösung der Fragen bezüglich der *Gesamtgeschichte* der ganzen Menschheit ermöglichen, die sich in direktem Zugang nicht beantworten ließen. Des näheren geht es um das Eschaton und die Apokalypsis; es wird sich zeigen, daß man über die zweite Bestimmteres aussagen kann als über das erste.

Wie wir bereits sahen, ist ein *Ende der Gesamtgeschichte* möglich; doch war es auf Grund der philosophischen Gegebenheiten nicht ohne weiteres als notwendig zu erweisen, schon gar nicht im Sinne der metaphysischen, aber auch kaum im Sinne der physischen Notwendigkeit. Für diese letztere sprechen die Naturwissenschaften, deren Zeugnis nunmehr auch von der Philosophie eine gewisse Bestätigung erfährt. Freilich steht uns lediglich ein *Analogieschluß* zur Verfügung, der die Sondergeschichte des Einzellebens als Paradigma für die Gesamtgeschichte der Menschheit nimmt; an dieser wiederholt sich das in entsprechend größeren Verhältnissen, was für jene kennzeichnend ist. Wenn sich die menschliche Natur in ihrem einzelnen Träger als unter dem *Gesetz des Endes* stehend zeigt, so scheint sie kraft desselben Gesetzes zu verlangen, daß sie auch nach der Gesamtheit ihrer Träger dem Ende entgegengeht und ihr deshalb ein Eschaton gesetzt ist. Allerdings läßt sich beim Weltende noch weniger als beim Tode das Wie und Wann aus dem Wesen der Geschichte und des sie tragenden Menschen ableiten; hier verweist schließlich alles auf die freie Bestimmung des Menschen und vor allem Gottes.

Was die *Apokalypsis* betrifft, so dürfen wir mit aller Bestimmtheit sagen, daß das Ende ähnlich wie bei der Einzelgeschichte nicht ein Absturz in das Nichts, sondern das *Einmünden in das Ewige* sein wird. Wenn nämlich die Einzelgeschichte jedesmal in das Ewige einmündet, dann ist dasselbe von der Gesamtgeschichte anzunehmen, die sich ja aus den Einzelgeschichten aufbaut. Außerdem ist die Gesamtgeschichte nicht lediglich eine Summe isolierter Einzelgeschichten; vielmehr bilden die Menschen gerade in ihrer Geschichte eine umfassende Wirk- und Schicksalsgemeinschaft. Gemäß dem Grundwesen des Geschichtlichen vollzieht diese schon in ihrer erfahrbaren Gestalt ein ständiges Teilnehmen am Ewigen, weshalb sie auch in ihrem Ende ihre Eigenart bewahren und so Teilnehmen in der Enthüllung

oder Einmünden in das Ewige sein wird. Damit wächst die Gesamtgeschichte in jene *übergeschichtliche* Vollendung hinein, in der sich auch die Sondergeschichte der einzelnen erst ganz erfüllt.

Unsere Darlegungen haben die von der Geschichtlichkeit zur Ewigkeit und deshalb vom Geschichtlichen zum Ewigen sich spannende Problematik einigermaßen durchschritten. Hierbei hat die *lineare* Struktur der Geschichte als eines einmaligen Verlaufs ihre Entfaltung und letzte Verwurzelung gefunden. Zugleich wurden die Grundzüge einer *Sinndeutung* der Geschichte sichtbar. Ihre weitere Vertiefung und Klärung verlangt, daß wir *das* Ewige als *den* Ewigen erkennen, der in liebender Freiheit dem Menschen an seiner Herrlichkeit teilgeben will und seine darauf gerichteten Pläne, freilich in voller Wahrung der menschlichen Freiheit, in der Geschichte und als Geschichte verwirklicht. Wie schon der in unseren Überlegungen durchmessene Raum, so werden noch mehr diese weiteren Fragen zeigen, daß hier die Philosophie an unübersteigliche *Grenzen* stößt und der Ergänzung durch die Offenbarung und die Theologie bedarf.

Ist der „historische" Gottesbeweis ein Zirkelschluß?

Von Wilhelm Keilbach, Zagreb (Agram)

Unter der Bezeichnung „historischer" bzw. „ethnologischer" Gottesbeweis wird im philosophischen Schrifttum namentlich von katholischen Denkern ein Gedankengang vorgetragen, der heute einer doppelten Überprüfung im Lichte der neueren Forschungsergebnisse und Bewertungsversuche bedarf. Die erste betrifft den *Ausgangspunkt* des Beweises, die zweite den *inneren Aufbau* der Beweisführung.

I. Der Ausgangspunkt des Beweises

Bekanntlich gilt als *Ausgangspunkt* des „historischen" Gottesbeweises die Tatsache, daß die Geschichte kein Volk ohne Religion kennt. Gestützt auf die Forschungsergebnisse der Ethnologie, glaubt man diesen Tatbestand auch positiv fassen zu dürfen, so daß es vielfach heißt: Die Völker aller Zeiten und Kulturen sind sich einig im Glauben an ein Höheres Wesen, damit also auch in der Überzeugung, daß es ein Höheres Wesen gibt. — Im Hinblick auf das steigende Ansehen der Ethnologie wird der Beweis neuestens mit Vorliebe „*ethnologischer* Gottesbeweis" genannt.

Zur *Benennung* des Beweises seien einige Bemerkungen eingeschaltet. — Da der Beweis von der Übereinstimmung aller Völker von einem Urteil, einer Überzeugung oder einem Glauben ausgeht, kann er nach dieser Größe moralischer Ordnung als „*moralischer* Gottesbeweis" aufgefaßt werden. Urteile, Überzeugungen, Glaube sind Dinge, die ein ens morale zur Voraussetzung und zum Träger haben. — Die Bezeichnung „*historischer* Gottesbeweis" ist insofern berechtigt, als man von einer in der Geschichte bezeugten Tatsache ausgeht. — Da in letzter Zeit die Ethnologie das Wesentlichste zu diesem geschichtlichen Befund zu sagen hat, liegt der Name „*ethnologischer* Gottesbeweis" nahe. — *C. Gutberlet* hat die Bezeichnungen „moralischer Beweis" wie „historischer Beweis" gemieden, weil er die Benennung „aus der Übereinstimmung aller Völker" als hinlänglich unterscheidend fand[1]. — Die in lateinischer Sprache schreibenden Autoren gebrauchen vielfach nur die Bezeichnung „ex consensu generis humani".

In grundsätzlicher Haltung muß der Denker offen bleiben für die Möglichkeit neuer Entdeckungen der Geschichtsforschung. Es könnten eines Tages Spuren und Zeugnisse von bisher unbekannten Völkern

[1] C. Gutberlet, Die Theodicee, Münster [4]1909, 80. — Die Werke älterer Autoren werden hier nicht immer nach den letzten Auflagen angeführt. Es kommt nämlich weniger darauf an, zu sehen, worin die letzte Meinung eines bestimmten Autors bestand, als darauf, zu zeigen, daß der in Betracht gezogene Standpunkt tatsächlich vertreten wurde.

künden. Die Wahrscheinlichkeit dafür ist zwar außerordentlich gering, doch kann sie nicht im voraus ausgeschlossen werden. Im Falle einer wenig wahrscheinlichen, aber grundsätzlich möglichen Neuauffindung im genannten Sinn müßte natürlich eine unvoreingenommene Geschichtsforschung festzustellen suchen, ob es sich um ein Volk ohne Religion handelt. Hält man sich die Tatsache vor Augen, daß keines der bisher bekannten Völker ohne Religion war, und überdies, daß die vorgefaßten Meinungen des Evolutionismus von einer allmählichen Aufwärtsentwicklung der Religion bis zum heutigen Monotheismus dem bisher festgestellten geschichtlichen Tatbestand widerstreiten, so wird man die oben zugestandene grundsätzliche Möglichkeit mit ihrer geringfügigen Wahrscheinlichkeit praktisch vernachlässigen dürfen. Bei lückenhaften Funden wäre die Beweislast auf seiten dessen, der die Religionslosigkeit eines Volkes als erwiesen feststellen möchte. Dabei dürfte er sich die Aufgabe nicht zu leicht machen. Spricht doch die ganze übrige, bisher bekannte Geschichte gegen ihn. Im Lichte dieser Überlegungen müßten folgende Worte *C. Ninks* etwas abgeschwächt werden: „Der empirisch-historische Satz, von dem der Beweis ausgeht, gilt natürlich nur von jenen Völkern, von denen er nachgewiesen ist, und ist nicht identisch mit dem Urteil, daß alle Menschen, die irgendwo in der Vergangenheit gelebt haben, heute leben und auch in der Zukunft leben werden, Gott anerkennen."[2] Die aufgestellte Behauptung ist natürlich in sich richtig, aber das, auf was sie hinaus will, scheint treffender gekennzeichnet zu sein bei *M. Rast* in den Ausführungen „Menschen ohne Gottesvorstellung?"[3] Er spricht von einer unentwickelten, keimhaften

[2] C. Nink, Philosophische Gotteslehre, München 1948, 128.

[3] M. Rast, Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre. Freiburg 1952, 40. — Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang der Umstand, daß sich z. B. der Begründer der „komplexen Psychologie", C. G. Jung, mit Berufung auf die unmittelbare Erfahrung am Menschen zu folgenden Feststellungen bzw. Ansichten veranlaßt sieht: „... die Idee eines übermächtigen, göttlichen Wesens ist überall vorhanden, wenn nicht bewußt, so doch unbewußt, denn sie ist ein Archetypus." Und dann: „... der ‚consensus gentium' (Übereinstimmung der Völker) spricht von Göttern seit Aeonen und wird noch in Aeonen davon sprechen." In der Frage der *Deutung* geht Jung allerdings Wege, auf denen wir ihm nicht folgen können: „Die Gottesexistenz ist ein für allemal eine unbeantwortbare Frage." „Der Gottesbegriff ist nämlich eine schlechthin notwendige psychologische Funktion irrationaler Natur, *die mit der Frage nach der Existenz Gottes überhaupt nichts zu tun hat.* Denn diese letztere Frage kann der menschliche Intellekt niemals beantworten; noch weniger kann es irgendeinen Gottesbeweis geben. Überdies ist ein solcher überflüssig ... Ich halte es darum für weiser, die Idee Gottes bewußt anzuerkennen; denn sonst wird einfach irgend etwas anderes zum Gott, in der Regel etwas sehr Unzulängliches und Dummes ..." (Über die Psychologie des Unbewußten. 6., verm. und verb. Aufl. von „Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben", Zürich 1948, S. 128-130.) Oder an anderer Stelle: „Es wäre ein bedauerlicher Irrtum, wenn jemand meine Beobachtungen als eine Art Beweis für die Existenz Gottes auffassen wollte. Sie beweisen nur das Vorhandensein eines archetypischen Bildes der Gottheit, und das

Vorstellung Gottes, die auch bei scheinbarem Fehlen des Gottesgedankens fast immer vorhanden sei.

In diesem Zusammenhang dürfte einleuchten, daß die Befürchtung mancher Autoren, es gebe wahrscheinlich einige totemistische Stämme ohne wahren religiösen Einschlag, wie dies namentlich *P. Descoqs*[4] und in sichtlicher Abhängigkeit von ihm auch *J. Hellin*[5] betont, die genannte Einmütigkeit der Völker aller Zeiten nicht wesentlich bedroht. — Darüber wird gleich noch einiges zu sagen sein.

Hinsichtlich des Ausgangspunktes des „historischen" Gottesbeweises wurden in der Regel zwei Umstände mit Nachdruck hervorgehoben. — Zunächst der Umstand, daß es *Ausnahmen* gibt: Einzelmenschen oder auch organisierte Gruppen, die eine Religion bzw. den Glauben an ein Höheres Wesen bewußt ablehnen. Man vertrat dabei die Ansicht, die Einmütigkeit des Menschengeschlechts im Glauben an ein Höheres Wesen werde durch diese Ausnahmen nicht erschüttert. Es handelt sich um eine Tatsache sittlicher Ordnung, um ein factum morale, so konnte die stillschweigend angenommene Voraussetzung lauten, und da gehören Ausnahmen zur Regel; Ausnahmen bestätigen die Regel. — Als zweiten Umstand hob man die *Reichweite des Schlusses* hervor, zu dem der Vordersatz des Beweises berechtigt. Man war sich, wenigstens grundsätzlich, der Grenzen des Beweises bewußt. Die Einmütigkeit im Glauben bezog sich offensichtlich nicht auf das Dasein eines Höheren Wesens im Sinne des Eingottglaubens, sondern ließ die Grenzen zwischen Eingottglauben und Vielgötterei fließend, ja, sie schloß nicht einmal den manichäistischen Dualismus eindeutig aus und schien sogar einem verschwommenen Panentheismus Platz zu lassen. Ein Schluß, der sich an die Regeln der Logik hielt, durfte darum nicht einfach schließen: Also gibt es einen Gott. Er konnte nur sagen: Also gibt es ein Höheres Wesen, und zwar in jenem unbestimmt fließenden Sinn, den die in Frage stehende bzw. vorausgesetzte Einmütigkeit des Menschengeschlechts enthält und bezeugt. — Damit war dann auch die Aufgabe für eine weitere Notwendigkeit der *Ergänzung des Beweises* hinreichend gekennzeichnet. Man konnte sich sogar fragen, ob ein in diesem Sinne ergänzungsbedürftiger Beweis überhaupt noch als *„Gottes"-Beweis* angesprochen werden darf. Oder

---

ist alles, was wir, meines Erachtens, psychologisch über Gott aussagen können. Aber da es ein Archetypus von großer Bedeutung und starkem Einfluß ist, scheint sein relativ häufiges Vorkommen eine beachtenswerte Tatsache für jede Theologia naturalis zu sein" (Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937, gehalten an der Yale University. 6.-8. Tausend. Zürich 1947, S. 108). Eine Auseinandersetzung mit Jungs Ansichten kann im Rahmen dieser Arbeit nicht erfolgen.

[4] P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée. I. Paris 1932, 201-202.

[5] J. Hellin, Theologia naturalis. Madrid 1950, 246.

man schloß die Augen und nannte „Gott", was diesen Namen nicht verdient; man schoß einfach übers Ziel. Letzteres gilt wohl von manchen älteren Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts.

Nicht zu übersehen ist der Umstand, daß auch die Art und Weise, wie die ethnologischen Forschungen *W. Schmidts* und seines Kreises von der Religion der Primitiven zu berichten wußten, Anlaß zu einer „Verwirrung" gegeben haben dürften. Ein Hinweis, der sonderlich anmuten mag. Man hat den Eindruck, daß manche Verteidiger des „historischen" Gottesbeweises, ermuntert durch die Berichte vom Eingottglauben der Primitiven, einfach vergaßen, die Einmütigkeit des Menschengeschlechts im Glauben an ein Höheres Wesen *aufs Ganze der Geschichte hin* in der vorhin dargelegten Unbestimmtheit zu fassen. Man sprach einfach vom Glauben an „Gott" und meinte natürlich auch den einen wahren Gott. So hätte also der „historische" Gottesbeweis schlechthin zum Dasein des „wahren Gottes" geführt; einer Ergänzung des Beweises hätte es nicht bedurft. Gegen diese Art der Beweisführung erhob sich mit Recht der Einspruch der Kritik. Wiederum wurde *P. Descoqs* zum Wortführer der Kritiker[6]. Diese Kritik war notwendig geworden, nicht um den „historischen" Gottesbeweis schlechthin anzufechten, sondern lediglich um ihn in jene Schranken zu weisen, in denen er ursprünglich verfochten wurde und innerhalb welcher er überhaupt Geltung beanspruchen kann.

Zur Überprüfung des Ausgangspunktes des „historischen" Gottesbeweises gehört ohne Zweifel auch die Frage, ob wir angesichts der *in jüngster Zeit sichtlich zunehmenden „Ausnahmen"* überhaupt noch von einer Einmütigkeit des Menschengeschlechts im Glauben an ein Höheres Wesen sprechen dürfen. Die „Ausnahmen" scheinen so sehr in weiterem Zunehmen begriffen zu sein, daß wir uns zu folgender Frage veranlaßt sehen dürfen: Wenn es auch in der Vergangenheit kein religionsloses Volk gegeben hat, bedeutet nicht der *moderne Atheismus* in seinen unleugbaren Ausmaßen eine wirkliche Erschütterung der vorhin genannten Einmütigkeit des Menschengeschlechts im Glauben an ein Höheres Wesen? Und weiter: Ist diese Erschütterung nicht geradezu vernichtend, zumal wenn man berücksichtigt, daß im Atheismus die Menschennatur in ihrem wahren Wesen überhaupt erst entdeckt und zu wesensgemäßer Geltung gebracht werden soll?

Im Lichte dieser beiden Fragen kann der Einwand erhoben werden, die bisherige Geschichte mit ihrem einmütigen Glauben an ein Höheres Wesen beweise gar nichts. Diese sei aus einem großen Irrtum hervor-

[6] „... il nous semble difficile, pour ne pas dire impossible, d'affirmer un consentement universel, en un sens strict, au *vrai* Dieu, lequel ne peut être qu'indépendant et *a se*, unique, sans partage, et infini en perfection." P. Descoqs, a.a.O., 203.

gegangen, aus einem Irrtum, der in der unentwickelten Menschennatur seinen Nährboden gehabt habe und durch planmäßige Aufklärung zu beheben sei.

Indes, was hier als Stärke anmutet, entpuppt sich sehr schnell als Schwäche. Der Atheismus, der hier im Sinne einer „kämpfenden Organisation" zu verstehen ist, darf nämlich nicht einfach zahlenmäßig genommen werden, als sei die Zahl der sich offiziell zur Gottlosigkeit bekennenden oder als gottlos „registrierten" Menschen ausschlaggebend. Die *organisierte* Gottlosigkeit verhüllt das Gottesproblem als rein wissenschaftliche Frage und stellt es in Zusammenhänge, in die es nicht hineingehört. Parteipolitische Belange gelten allzu oft als „Wissenschaft", und dieser „Wissenschaft" gilt als im voraus ausgemacht, daß der Gottesglaube ein Betrug am Menschen ist. Sofern ein Kampf um den Gottesglauben ausgetragen wird, ist er alles andere als ein Kampf mit gleichen Waffen, als ein Kampf in der Arena des Geistes, als ein Abwägen des Für und Wider in der Bereitschaft, die Wahrheit anzunehmen, wie sie sich zeigt.

Daß eine solche Einstellung nicht zur Offenbarung der wahren Menschennatur führen kann, sondern lediglich wahrhaben will, was einem vorgefaßten System entspricht, liegt auf der Hand. Gerade deshalb ist ein zahlenmäßiges Wachsen der „Ausnahmen" im heutigen Sinn keine Erschütterung der vorhin genannten Einmütigkeit des Menschengeschlechts im Bekennen eines Höheren Wesens, sondern nur ein leicht verständliches, künstlich betriebenes Abweichen von dem, was die Menschennatur spontan als ihr innerstes Anliegen offenbart[7].

Worauf es hier ankommt, ist die Einsicht, daß der kämpferisch organisierte Atheismus, zurückgeführt auf seinen eigentlichen Nenner, in seiner zahlenmäßigen Stärke am bisherigen Ausgangspunkt des „historischen" Gottesbeweises nichts ändert. Man kann sich also nach wie vor auf die Tatsache berufen, daß die Menschheit in naturgemäßer, spontaner Aufgeschlossenheit und unvoreingenommenem Denken den Glauben an ein Höheres Wesen zu allen Zeiten bekannt hat und immer noch bekennt. Damit ist gesagt, daß die religiöse Haltung in diesem weitesten Sinn sowohl *tatsächlich* als auch *sinnbedingt* stets als ein zu wahrem Menschsein gehörendes Phänomen in Erscheinung tritt.

---

[7] Vgl. hierzu die entsprechenden Angaben bei: P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée. II, Paris 1935, 441-524. — H. de Lubac, Le drame de l'humanisme athée, Paris ³1945. — I. M. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus, Bern 1950. — G. A. Wetter, Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Wien 1952.

II. Der innere Aufbau des Beweises

Die zweite und in unserem Vorhaben weitaus wichtigere Überprüfung des „historischen" Gottesbeweises bezieht sich auf dessen *inneren Aufbau*. Sie ist dadurch notwendig geworden, daß gegen die überkommene Fassung des Beweises der *Einwand* erhoben wurde, es handle sich um einen *Zirkelschluß*, da in der Beweisführung die Existenz Gottes schon vorausgesetzt werde. So glaubt z. B. *P. Descoqs* annehmen zu dürfen, daß die alten Scholastiker etwa wegen der Gefahr des Zirkelschlusses den Beweis nicht geführt hätten[8]. In unverkennbarer Anlehnung an Descoqs und ohne einen Namen anzugeben sagt *E. Gisquière*, es gebe Autoren („sunt qui") die im „historischen" Gottesbeweis einen Zirkelschluß erblicken[9]. Mit Nachdruck hat namentlich *F. Lipowsky* den Vorwurf des Zirkelschlusses erhoben, offensichtlich im Bestreben, den von ihm in strenger Anlehnung an *W. Schmidt* dargestellten „religionshistorischen Gottesbeweis als kausalen Gottesbeweis" in seiner Neuheit besonders zu empfehlen[10]. Vor kurzem hat *W. Koppers* diesen Einwand von neuem betont, mit Berufung auf Lipowsky, den er ausgiebig zitiert[11].

F. Lipowsky schreibt: „Der Gegenstand des consensus gentium ist wahr, das heißt der Glaube an das Dasein der Gottheit ist objektiv begründet und berechtigt. *Die Allgemeinheit des Gottesglaubens hat ihre Quelle in der Menschennatur.* — Dieser Schluß ist wissenschaftlich gewiß tragbar. Viele Autoren aber folgern daraus noch mehr. Sie sagen, wenn der Gottesglaube allgemein verbreitet ist, so muß auch die Gottheit wirklich existieren, denn Gott kann nicht zulassen, daß die ganze Menschheit in einen Irrtum in bezug auf eine Grundfrage des Menschenlebens falle. Doch diese Folgerung läßt sich, streng wissenschaftlich genommen, nicht halten. Der consensus gentium, die Übereinstimmung der Menschen in der Gottesidee, bekundet lediglich, daß die Gottesidee ein wesentlicher und unveränderlicher Bestandteil der Menschennatur sei. Man kann gewiß annehmen, daß die Tatsache des Gottesgedankens eine allgemeine Anlage des Menschen zur Gotteserkenntnis voraussetzt. Das kann aber nicht als Beweis für das Dasein Gottes gedeutet werden. Es wird freilich weiter geschlossen, daß diese Anlage doch durch etwas wirklich Bestehendes befriedigt werden muß, wenn nicht die Menschheit mit ihrer Anlage zur Gotteserkenntnis einer großen Enttäuschung ausgesetzt werden soll. Damit, sagt man, ist das Dasein Gottes bewiesen. Doch ist dieser Schluß nur dann berechtigt, wenn wir voraussetzen, daß das Leben der Menschheit und des Einzelmenschen von Gott nicht durch einen unstillbaren Trieb in die Irre geführt werden kann."[12] Also eine petitio principii! — Und

[8] P. Descoqs, a.a.O. I, 203.

[9] E. Gisquière, Deus Dominus. Praelectiones theodiceae. I, Paris 1950, 289.

[10] F. Lipowsky, Der historische Gottesbeweis und die neuere Religionsethnologie. Der religionshistorische Gottesbeweis als kausaler Gottesbeweis, Lobnig-Freudenthal 1938, 23 und 89.

[11] W. Koppers, Der älteste Mensch und seine Religion. In: F. König, Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte. I, Wien 1951, 158-159.

[12] F. Lipowsky, a.a.O. 22-23.

wiederum: „Der historische Gottesbeweis, der das Dasein Gottes aus der Allgemeinheit des Gottesglaubens beweisen wollte, ist nicht mehr vollberechtigt. Denn er mußte beim Beweise schon das Dasein Gottes voraussetzen. Deswegen wird er in seiner früher üblichen Form nicht mehr anerkannt." [13]

Aus den zitierten Ausführungen Lipowskys dürfte hervorgehen, welche Fassung des „historischen" Gottesbeweises ihm als die „früher übliche Form" des Beweises gilt. Auch dürfte einleuchten, worauf sich der Vorwurf des Zirkelschlusses stützt.

Die Frage, wer von den „vielen Autoren" die von Lipowsky skizzierte Fassung des „historischen" Gottesbeweises vertreten hat, möge dahingestellt bleiben. Wir stellen aber entschieden in Abrede, daß diese Form schlechthin als *die* „früher übliche Form" angesehen werden darf, womit natürlich auch der Vorwurf des Zirkelschlusses in Frage gestellt erscheint.

Einige Angaben zur *Geschichte des „historischen" Gottesbeweises,* vorwiegend nach *P. Descoqs* [14] und *E. Gisquière* [15]. Von den *alten Denkern* sprechen im Sinne oder wenigstens zugunsten des Beweises Homer, Xenophon, Platon, Aristoteles, Cicero, Seneca und Plutarch. — Zu den gleichen Gedanken bekennen sich in der *Väterzeit* Tertullian, Klemens von Alexandrien, Laktanz, Cyprian, Augustin u. a. — Bei den *Scholastikern* des Mittelalters kommt der „historische" Gottesbeweis nicht vor. — Ob der Beweis im 18. Jahrhundert erstmals von dem Franzosen Lafosse († 1748) systematisch vorgetragen worden ist oder ob dieser Ruhm dem Italiener J. B. Vico († 1743) gebührt, steht nicht genau fest. Im 19. Jahrhundert kam der Beweis zu großem Ansehen; in der Zeit des eifrig verfochtenen Traditionalismus mußten der Berufung auf die „Übereinstimmung der Völker aller Zeiten im Glauben an ein Höheres Wesen" Sympathien entgegengebracht werden. — Die *neueren Scholastiker* sind in der Frage der Beweiskraft dieses Gottesbeweises geteilter Meinung. Den Beweis erachten als schlüssig im Sinne eines Gottesbeweises, der für sich allein Geltung hat: S. Tongiorgi, A. Stöckl, C. Gutberlet, J. Hontheim, V. Remer, A. Lehmen, F. Calcagno, M. de Maria, T. M. Zigliara, J. Donat u. a. Der Beweis komme einer Art „Vorwegnahme" aller gültigen Beweise gleich, scheint D. Mercier annehmen zu wollen, offenbar in dem Sinne, als werde hier in vorwissenschaftlicher Synthese geahnt, was die wissenschaftlichen Gottesbeweise mit Klarheit aufzeigen. Immer mehr Anhänger zu gewinnen scheint die Ansicht, wonach es sich lediglich um eine nachträgliche Erhärtung der an sich gültigen Beweise handelt; der Beweis komme über eine Wahrscheinlichkeit nicht hinaus. So L. Billot, A. D. Sertillanges, P. Descoqs, R. Arnou, Ch. Boyer, J. di Napoli, J. Hellin, E. Gisquière u. a. G. Berghin-Rosè vertritt die Ansicht, der „historische" Gottesbeweis könne an und für sich („astrattamente") zu einem stichhaltigen Beweis entwickelt werden. Nur stehe „praktisch" dem einzelnen Wahrheitssucher selten jenes statistische Material zur Verfügung, auf das sich der Beweis stützen muß. Darum werde der Beweis meistens nur den Sinn einer Bestätigung anderer Argumente erreichen und erfüllen. Psychologisch allerdings und polemisch müsse man seinen Wert hoch anschlagen [16].

[13] A.a.O. 89. [14] P. Descoqs, a.a.O. I, 187-188, und II, 847-848.
[15] E. Gisquière, a.a.O. I, 282.
[16] G. Berghin-Rosè, Elementi di filosofia. VI: Teologia naturale, Turin 1951, 60-62.

1. Die „früher übliche Form" des Beweises

Ohne hier den Anspruch eines quellenmäßigen Nachweises zu erheben, glauben wir auf Grund längerer Verfolgung der aufgeworfenen Frage nachstehende Skizze als die „früher übliche Form" des „historischen" Gottesbeweises geben zu sollen. „Früher" bedeutet hier die Zeit, bevor der „religionshistorische Gottesbeweis als kausaler Gottesbeweis" vorgetragen wurde, das heißt vor 1935. Die neue Form des Beweises brachte eigentlich *W. Schmidt* in seiner Endsynthese der ältesten gemeinsamen Religion der Menschheit[17]. Bei Schmidt erscheint der Beweis einfachhin als das vom dargelegten religionsgeschichtlichen Tatsachenmaterial geforderte Weiterdenken. Der Beweis soll also nicht einen anderen, etwa weniger schlüssigen verdrängen oder ersetzen, sondern als ein besonderer, in sich gültiger Schluß auf die Tatsache der „Uroffenbarung" und damit auf das Dasein Gottes als des „Uroffenbarers" gelten. Im wesentlichen gestützt auf das gleiche Tatsachenmaterial führte in einer kleinen Schrift auch *W. Moock* den gleichen Beweis[18]. Erst drei Jahre später brachte *F. Lipowsky* seine hier unter Anm. 10 angeführte Schrift heraus.

B. Bavink hegt starke Bedenken gegen die Beweisführung W. Schmidts und seiner Anhänger. Der Schluß vom „mehr oder minder deutlichen Monotheismus" der primitiven Völker auf eine „Uroffenbarung" sei verfrüht. „Jener primitive Monotheismus könnte vielmehr eine Stufe der religiösen Entwicklung sein, die unmittelbar auf einen noch ursprünglicheren und noch primitiveren sog. Mana- (Macht-) Glauben folgt. Dieses Mana wird zunächst in allen möglichen Dingen und Ereignissen wirkend gedacht und dann mit fortschreitender Reflexion als in den verschiedenen Dingen identisch angenommen. Weiterhin wird der so entstandene ‚Monotheismus' von vielen einzelnen Göttergestalten abgelöst, und erst dann kann ein wirklicher höherer Monotheismus entstehen, indem entweder, wie bei den Hellenen, das philosophische Nachdenken die alten Götterlehren kritisch zersetzt oder, wie z. B. im alten Israel, der ursprünglich nur verehrte Nationalgott (Jahve) mehr und mehr zum einzig existierenden Gott überhaupt wird (Übergang vom ‚Henotheismus' zum echten ‚Monotheismus' bei den großen Propheten)." [19]

Man ersieht unschwer, daß hier evolutionistische Vorurteile und Tendenzen Vater des Gedankens sind. Schmidt führt den Beweis in dem Sinn, daß die bei den Primitiven vorgefundene Religion, nicht schlechthin als ein Wissen von Gott, sondern in ihrer besonderen Prägung und Fülle, das übersteigt, was der Mensch von sich aus hätte finden können. Für Schmidt ist das erarbeitete Tatsachenmaterial

[17] W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. VI, Münster i. W. 1935, 371-508, besonders 468-508. — Vgl. dazu die von G. Wunderle geäußerten Bedenken: Über das Gotteserlebnis der ältesten Menschheit. Einblick in die Endsynthese von P. Wilhelm Schmidts „Ursprung der Gottesidee": PhJ 50 (1937), 306-316.

[18] W. Moock, Urreligion. Die ältesten Menschheitszeugnisse der Gottesoffenbarung, Warendorf 1935.

[19] B. Bavink, Weltschöpfung in Mythos und Religion, Philosophie und Naturwissenschaft. Aus dem Nachlaß hrsg. und mit einem Anhang versehen von A. Wenzl, Basel 1950, 14.

solcher Art, daß der Entwicklungsgedanke keine Lösung wäre und es auch nicht sein kann.

Will man von einer früher üblichen Form des „historischen" Gottesbeweises sprechen, so scheint nachstehende Skizze das allen Formulierungen gemeinsame Schema auszumachen:

Der consensus gentium vom Dasein eines Höheren Wesens bzw. das allgemeine Gottesbewußtsein ist ein Urteil des sensus communis. — Ein solches Urteil kann keinen Irrtum enthalten. — Also gibt es ein Höheres Wesen[20].

„Sensus communis" muß hier als Fachausdruck genommen werden, der nicht ein Empfindungsvermögen, sondern die Vernunft selbst meint, und zwar die Vernunft, sofern sie, von Gegebenheiten aufgerufen, dem Impuls ihrer Natur folgend, mit sozusagen spielerischer Leichtigkeit gewisse Urteile setzt. Drei Bedingungen müssen erfüllt sein, wenn ein solches Urteil vorliegen soll: das Urteil muß zunächst allgemeine Verbreitung und dauernden Bestand haben, es darf nicht im Widerspruch stehen zu den Denkprinzipien, und es darf nicht etwa in einer Irrtumsquelle (Nichtwissen, Vorurteil, Trug der Sinne, Halluzination usw.) seinen Ursprung haben.

Ein solches Urteil kann keinen Irrtum enthalten. Warum nicht? Weil sich hier die Vernunft sozusagen in „Reinkultur" betätigt, als das, was sie von Natur aus ist, als Wahrheitsinstrument. Würde sie als solche irren können, so wäre das ein Widerspruch: das Wahrheitsinstrument würde aus sich und schlechthin als solches den Irrtum zum Ziel und Ergebnis haben.

Kurz gesagt, für das allgemeine, beständige „Gottesbewußtsein" als immer gleiche Tatsache wird bei den in der Geschichte verschiedenst divergierenden Umständen und Faktoren einzig die menschliche Vernunft — die Vernunft, wachgerufen zu spontaner Betätigung und losgelöst von allen Irrtumsquellen — als ausschließlich in Frage kommende gemeinsame Ursache erachtet.

Wie hier die Auffassungen noch auseinandergehen konnten und welch wichtige Anliegen noch zu klären waren, wird sich gleich zeigen.

2. Berufung auf „Autorität" oder auf die „Evidenz der Sache"?

Der Streit um den Wert des „historischen" Gottesbeweises ist zum Teil darauf zurückzuführen, daß der innere Aufbau nicht immer gleich aufgefaßt wird. Gemeint ist hier die nähere Begründung der

[20] Vgl. u. a. V. Remer, Summa praelectionum philosophiae scholasticae. II, Prati 1895, 325-327 u. I, 181 f. — F. X. Calcagno, Philosophia scholastica secundum „rationem, doctrinam et principia" S. Thomae Aquinatis. II, Neapel 1937, 400-403.

beiden Vordersätze, wie wir sie in der vorausgeschickten Skizze angeführt haben.

Nach *J. Urráburu* ist die „Übereinstimmung der Völker aller Zeiten im gleichen Urteil" als *Autorität* aufzufassen, die — abgesehen von der eventuellen Einsicht in die inneren Gründe des vertretenen Urteils — unter bestimmten Voraussetzungen zu sicherer Wahrheitserkenntnis führe; wir hätten also letztlich eine äußere Bezeugung der Wahrheit[21]. Von diesem Standpunkt wertet auch *C. Nink* den „historischen" Gottesbeweis, wenn er sagt: „Der Beweis führt nicht zu einer Einsicht aus Vernunftgründen, sondern nur zu einer Überzeugung vom Dasein Gottes auf Grund der Autorität des Zeugnisses aller Völker."[22]

Von *J. Hontheim* wird die gleiche Tatsache der Übereinstimmung im gleichen Urteil dahin gedeutet, daß das Urteil nicht formell in der Autorität des Menschengeschlechts seine Begründung findet, sondern als allgemein und beständig vertretenes Urteil aufgefaßt wird, das „aus dem Wesen der menschlichen Vernunft selbst und aus der objektiven Evidenz der Sache selbst fließt"[23]. Im Sinne der gleichen Auffassung schreibt auch *A. Lehmen:* „Entweder ist die Menschennatur ein durch und durch verkehrtes Wesen und unrettbar dem Irrtum verfallen, oder dem Gottesglauben, welcher aus dieser Natur mit Notwendigkeit hervorgeht, entspricht die Wirklichkeit, d. h. es gibt einen Gott."[24] Hier wird zwar nicht ausdrücklich von der Evidenz der Sache selbst gesprochen, doch scheint Lehmen diese mitzuberücksichtigen, wenn er von der „Menschennatur" in ihrer Anlage auf die Wahrheit hin spricht. Nicht anders ist *A. Stöckl* zu verstehen, wenn er die „vernünftige Natur des Menschen" oder die „unbefangene, gesunde Vernunft" als jenen „allgemeinen und constanten Grund" erachtet, durch den die in Frage stehende Übereinstimmung der Völker verständlich werden soll: „die unbefangene, *gesunde Vernunft,* die sich in allen Menschen für das Dasein Gottes mit aller Entschiedenheit ausspricht"[25]. Dahin ist wohl auch *J. Kleutgen* zu verstehen, wenn er sagt: „Je allgemeiner das Gottesbewußtsein ist, je weniger es vom Unterrichte abhängt, je mehr es sich sogar in denen, die im Götzendienst aufgewachsen sind, kundgibt: desto gewisser ist, daß es nur

[21] J. J. Urráburu, Institutiones philosophiae. Vol. VII: Theodiceae primum. Paris-Rom 1899, 632.

[22] C. Nink, a.a.O. 128.

[23] J. Hontheim, Institutiones theodiceae sive theologiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis, Freiburg 1893, 235.

[24] A. Lehmen, Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. 2. Abt.: Theodicee. Freiburg i. Br. 1901, 606. — Auch in der von P. Beck herausgegebenen 3. Aufl. (1912) ist die Stellung des Verf. die gleiche (vgl. 102-116, bes. 109).

[25] A. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie. 2. Abt., Mainz ^{7}1892, 425.

in der Natur des Menschen selbst seinen Grund haben kann. Es muß im menschlichen Geiste nicht nur die Fähigkeit, die Idee von Gott zu fassen, sondern auch ein Gesetz liegen, demgemäß er die Realität dieser Idee anerkennen muß. Wenn aber die Vernunft Vermögen zu erkennen ist, so muß auch das sich in ihr gesetzmäßig entwickelnde Denken und Urteilen Wahrheit haben: weil erkennen und Wahres erkennen dasselbe ist."[26] *S. Tongiorgi* sagt ausdrücklich in der 4. Aufl. des 3. Bd. seiner „Institutiones philosophicae": „Quae cum ita sint, statuendum est, hunc omnium intelligentiarum consensum non aliunde prodiisse, quam a veritatis evidentia, quae omnibus naturaliter ultro affulserit."[27]

Wir bekennen uns zu der Ansicht, daß hier eine Berufung auf *Autoritätsgründe* nicht ausreicht. Auch die Geltendmachung eines *inneren Gesetzes* der Vernunft im Sinne immanenter Zielstrebigkeit bleibt hinter dem zurück, was hier gefordert werden muß. Zu allem muß das Moment der *„Evidenz der Sache selbst"* hinzukommen. Letzteres ist entscheidend.

So glauben wir auch den Ausführungen *P. Descoqs'* zustimmen zu müssen, wenn in ihnen gefordert wird, daß der Schluß aus dem einmütigen Zeugnis der Völker erst dann als wahr hingenommen werden darf, wenn dieses Zeugnis als Urteil auf objektiv geltende, also Wahrheit begründende Motive zurückgeführt werden muß. Das aber steht nicht einwandfrei fest. Selbst die eifrigsten Vertreter und Verfechter des „historischen" Gottesbeweises zeigen die dem Zeugnis der Völker zugrundeliegenden Motive nicht eigens auf, sondern nehmen im besten Fall stillschweigend an, daß objektiv geltende Motive vorhanden gewesen sein müssen. Wohl können Evolutionismus, Animismus, Soziologismus und ähnliche Lösungsversuche, für sich allein genommen, dem Zeugnis der Völker in seiner Allgemeinheit nicht gerecht werden. Damit ist aber noch nicht nachgewiesen, daß immer und überall *nur* objektiv gültige Motive dieses Zeugnis bewirkt haben[28].

3. Der historische Gottesbeweis ein „Zirkelschluß"?

Der Verdacht, es könne sich beim „historischen" Gottesbeweis um einen *Zirkelschluß* handeln, wurde verschiedentlich geäußert. So meint *P. Descoqs,* es gehöre viel guter Wille dazu, um die in der Geschichte als Tatsache nachweisbare Übereinstimmung der Völker dahin aufzufassen, daß sich das Urteil auf den „wahren Gott" beziehe, d. h. auf

[26] J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit. II², Innsbruck 1878, 716 f.
[27] 345. Fast der gleiche Wortlaut findet sich auch in des Verf. Institutiones philosophicae in compendium redactae. Paris-Lyon ⁵1878, 310-312.
[28] P. Descoqs, a.a.O. I, 208-212.

jenen Gott, dessen Dasein die wissenschaftlichen Gottesbeweise dartun. Er fürchtet, daß eine so wohlwollende Interpretation der Tatsachen nur von dem gegeben werden kann, der schon anderswoher um das Dasein Gottes weiß. Haben die alten Scholastiker nicht gerade deshalb und, um einen Zirkelschluß zu vermeiden, von diesem Gottesbeweis abgesehen?[29] In Anlehnung an Descoqs äußert auch *E. Gisquière* seine Bedenken gegen die Tatsache der Einmütigkeit im Zeugnis der Völker vom Dasein Gottes: der Gottesbegriff ist vielfach recht unbestimmt und außerdem, soweit eine Übereinstimmung im gleichen Urteil vorliegt, ist sie eher von den Tatsachen nur nahegelegt als in streng induktiver Methode erarbeitet worden[30]. Ohne einen Namen anzuführen, sagt Gisquière dann, es gebe Autoren, die im „historischen" Gottesbeweis einen Zirkelschluß erblicken. Sie sagen angeblich: Nur wenn ich schon voraussetze, die Natur des Menschen sei das Werk eines weisen und gütigen Schöpfers, dessen Vorsehung darüber wacht, daß der Verstand seine ursprüngliche Kraft nicht einbüße, nur unter dieser Voraussetzung kann ich behaupten, das natürliche Streben des Verstandes könne nicht einem Irrtum verfallen[31].

Woher kommt also die Befürchtung, es handle sich um einen Zirkelschluß? — Von der Vermutung, das erarbeitete Tatsachenmaterial, also das Zeugnis der Völker als Tatsache, sei kein tragfähiges Fundament für einen strengen Beweis vom Dasein eines „wahren Gottes". Und außerdem von der Meinung, man könne dem Verstand nicht trauen, wenn man ihn in seinem „natürlichen Streben" nicht schon als Werk Gottes betrachte.

Nun glaubt aber *F. Lipowsky*[32] — und mit ihm auch *W. Koppers*[33] — gerade im Hinblick auf das reichhaltige, durch die Ethnologie gesicherte, tragfähige Tatsachenmaterial einen neuen, „kausalen" Gottesbeweis aufbauen zu können: den Beweis aus der tatsächlich gegebenen Religion der primitiven Völker mit dem Schluß auf die Uroffenbarung und damit auf den Uroffenbarer, auf das Dasein Gottes. Ohne näher auf den Beweis einzugehen, dem wir die Beweiskraft nicht bestreiten wollen, stellen wir uns mit Rücksicht auf die etwaige Gefahr des Zirkelschlusses im „historischen" Gottesbeweis die Frage, ob nicht die Religion der Urvölker „in ihrer Fülle, Ganzheit und Eigenart"[34] als wissenschaftliche Stütze dafür dienen könnte, daß der Glaube an ein Höheres Wesen in der Urzeit allgemein verbreitet war. Der verhältnismäßig sehr vollkommene Gottesbegriff der Primitiven, von dem der neue „kausale" Beweis ausgeht und der „ohne das Dasein Gottes und die Wirksamkeit Gottes nicht erklärt werden kann"[35],

[29] Ebd. 203. [30] E. Gisquière, a.a.O. I, 288. [31] Ebd. 289.
[32] F. Lipowsky, a.a.O. 22-23 und 89. [33] W. Koppers, a.a.O. 158-159.
[34] F. Lipowsky, a.a.O. 89. [35] Ebd.

den also der Mensch auf dem Wege rein natürlichen Denkens nicht gefunden haben kann, dieser als historische Tatsache vorgefundene Gottesbegriff müßte doch geeignet sein, jene Lücke schließen zu helfen, ob welcher die Gefahr eines Zirkelschlusses drohen soll. Wir glauben allerdings, daß weniger die Gefahr des Zirkelschlusses als die des zu weit gehenden Schlusses ins Auge zu fassen wäre, da es ja um das Zeugnis der Völker *aller Zeiten* geht, also auch jener Zeiten, in denen Vielgötterei und ähnliche Verirrungen als Tatsachen wesentlich mitberücksichtigt werden müssen.

Lipowsky hätte u. E. besser getan, wenn er einfach erklärt hätte, er wolle einen neuen Gottesbeweis aus der Religion der Urvölker als geschichtlicher Tatsache führen. Er hätte die Beweisführung, wie sie eigentlich schon von Schmidt als dem berufensten Kenner des entsprechenden Tatsachenmaterials bis ins einzelne der Öffentlichkeit vorgelegt worden war, nicht dadurch als notwendig hinstellen oder als erwünscht und zeitgemäß begründen müssen, daß er die „früher übliche Form" des Beweises schlechthin als Zirkelschluß ausgab und die neue Fassung als allein „kausalen" Beweis kennzeichnete. Wenn der von Schmidt entworfene Beweis gilt, und wir meinen, daß er gilt, so haben wir jetzt zwei verschiedene Formen des einen „historischen" Gottesbeweises: beide gehen von der gleichen geschichtlichen Tatsache aus, wenn auch unter verschiedener Rücksicht und daher in verschiedener Begrenzung des Ausgangsmaterials. In der Beweisführung sind beide Formen voneinander unabhängig. Sie können darum auch als zwei verschiedene Beweise gekennzeichnet werden. „Kausal" sind beide, denn in beiden Fällen wird die letzte Ursache für einen festgestellten, an sich nicht hinreichend verständlichen Tatsachenbefund gesucht. Den Zirkelschluß umgeht die „früher übliche Form" dadurch, daß sie die festgestellten Tatsachen der Übereinstimmung im Gottesbewußtsein immer nur innerhalb der vorgefundenen Grenzen sieht und auswertet. Das bedeutet zunächst, daß der Begriff des „Höheren Wesens" im Schluß des Beweises sehr weitmaschig bleiben muß und nur durch formell neue Gedankengänge erweitert und vervollständigt werden kann; der Beweis ist also wesentlich ergänzungsbedürftig, sein „Höheres Wesen" ist nicht ohne weiteres identisch mit „Gott". Außerdem, und das ist ebenso wichtig, führt der Beweis nur zu einer großen Wahrscheinlichkeit, nicht zu strenger Gewißheit; die Gründe, die die Vernunft bei den Völkern aller Zeiten zum gleichen Urteil gebracht haben, sind nicht eindeutig als objektiv gültige und zwingende Gründe nachweisbar, so daß im Hinblick auf die Bedingungen und Forderungen des Wahrheitskriteriums im Sinne objektiver Evidenz eine Lücke bleibt.

Der Zirkelschluß soll daher kommen, daß wir dem natürlichen Stre-

ben des Verstandes erst dann folgen können, wenn über dem Verstand ein weiser Schöpfer mit seiner gültigen Vorsehung wacht[36]. Nun, wir verlangen außer dem „natürlichen Streben" die objektive Evidenz, das Sichzeigen der Sache selbst. Wer behaupten wollte, daß auch über dem Sichzeigen der Sache selbst das Walten des weisen Schöpfers mit seiner gütigen Vorsehung als *logische* Voraussetzung sicherer Wahrheitserkenntnis gefordert werden müßte, der triebe sich selbst ad absurdum. Dann ginge jeder sicheren Erkenntnis das Wissen um das Walten Gottes voraus, und dieses selbst wäre dann überhaupt nicht erkennbar, da die diesbezügliche Erkenntnis notwendig ein Zirkelschluß wäre.

* * *

Wir haben also im „historischen" Gottesbeweis einen Beweis, der zwar objektiv und theoretisch nicht viel bietet, aber psychologisch und polemisch nicht zu unterschätzen ist. Entspricht dieser Erkenntnis die Stellung, die dem „historischen" Gottesbeweis in der Fachliteratur in der Regel zugewiesen wird? Kaum. Den Beweis zum Zirkelschluß stempeln oder einfach auf die Liste der ungültigen Beweise setzen, bedeutet ein Verfahren, das der Sache nicht gerecht wird. Es führt zudem zu einer nicht gerechtfertigten Herabminderung des psychologischen und polemischen Wertes des Beweises.

Was ist also zu empfehlen? Das, was in der „Philosophischen Gotteslehre" von *M. Rast* im 1. Kapitel des 1. Teiles angestrebt wird und bereits weithin durchgeführt ist: der „historische" Gottesbeweis wird seiner eigentlichen Beweisform entkleidet und in die Frage nach der spontanen Gotteserkenntnis aufgelöst[37]. So gilt das dem Beweis zugrunde liegende Tatsachenmaterial als Einstimmung in die zulässige Art des Fragens und als Vorbereitung auf die saubere Erfassung der *wissenschaftlichen* Gottesbeweise.

---

[36] Dieser Einwand scheint eine gewisse Berechtigung zu haben gegenüber dem Beweis, wie ihn J. Hontheim in seiner Theodicea (Freiburg 1926) 143 formuliert: Persuasio universalis et constans ... non potest esse falsa ..., id enim involveret essentialem defectum in dispositione rerum et mundi, immo essentialem defectum in ipsa natura mentis humanae (contra principium axiologicum). Hier ist die Frage unvermeidlich, woher wir eine Gewißheit darüber haben, daß das Weltganze wohlgeordnet sein *muß*, wenn wir nicht das Dasein eines weisen Schöpfers voraussetzen.

[37] M. Rast, a.a.O. 16-41. — Ders., Theologia naturalis, Freiburg 1939, 8-18.

Historische Kritik und theologische Exegese der synoptischen Evangelien

Erläutert an Mk 9,1 par.

Von Franz Joseph Schierse S. J.

Wer die Entwicklung der Synoptikerexegese in den letzten hundert Jahren überschaut, dem zeichnen sich, aufs Ganze gesehen, folgende Hauptlinien ab: Vorherrschend war lange Zeit die *literarkritische* Betrachtungsweise der Evangelien, also der Versuch, die synoptische Frage zu lösen. Auch die rein historischen Probleme um eine Chronologie des Lebens Jesu und die Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit erfreuten sich großen Interesses. Eigentlich theologische Gesichtspunkte dagegen waren der Synoptikerexegese meist fremd. Die Auslegung der ersten drei Evangelien blieb historisierend und psychologisierend, auf die genaue Darstellung des tatsächlichen Ablaufs der Ereignisse, ihres Schauplatzes, ihrer Umstände und ihrer Wirkungen bedacht. Den Anstoß zu einer Neuorientierung gab die im Jahre 1901 erschienene Arbeit von *Wilhelm Wrede*, „Das Messiasgeheimnis". Darin behauptete Wrede, das Markusevangelium biete keinen geschichtlichen Aufriß des Wirkens Jesu, sondern Gemeindetheologie, also das Bild Jesu, wie es sich im Glauben der Urgemeinde gestaltet habe. Mit dieser Behauptung war der Synoptikerexegese eine neue, die sog. traditionskritische oder überlieferungsgeschichtliche Aufgabe gestellt. Es galt, die verschiedenen Schichten der Überlieferung zu sondern, entweder durch Aufdeckung schriftlicher Quellen oder durch Analyse der vorliterarischen mündlichen Tradition, um so ein historisches Bild von Jesus zu gewinnen. Dieser Aufgabe haben sich besonders *Johann Weiß* und *Julius Wellhausen* gewidmet, ohne aber zu gesicherten und allgemein anerkannten Ergebnissen zu gelangen[1]. Einen festeren Boden gewann die traditionskritische Betrachtungsweise erst durch die Verbindung mit der formgeschichtlichen Methode. Man darf sich in der Beurteilung dieser Methode nicht irremachen lassen durch den allzu großen historischen Skeptizismus mancher ihrer Vertreter[2]. Die Resultate der formgeschichtlichen Synoptikerexegese, die als gesichert angesprochen werden können, sind, was die Gesamtauffassung

[1] J. Weiß, Das älteste Evangelium, Göttingen 1903; J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905. — Vgl. dazu Feine-Behm, Einleitung in das NT, Leipzig 1950, 21.

[2] Ein abgewogenes Urteil über „Recht und Grenzen der formgeschichtlichen Betrachtungsweise" gibt A. Wikenhauser, Einleitung in das NT, Freiburg 1953, 195-199.

der Evangelien betrifft, folgende: Unsere Evangelien sind nicht aus dem Interesse an einer Biographie Jesu entstanden, die Sammlung des Überlieferungsstoffes entsprach vielmehr den mannigfachen Bedürfnissen der Gemeinden zum Zwecke der Predigt, des Kults, der Apologetik, der disziplinären Ordnung des Gemeindelebens und auch schon zum Zwecke der dogmatischen Festlegung des Glaubensgutes. Dem literarischen Sammlungsprozeß ging die mündliche Überlieferung von Einzelerzählungen und Einzelworten voran, wobei es wohl — nach rabbinischem Muster — schon früh zur Bildung von sachlich oder formal zusammengehörigen Spruchgruppen kam. Nur die Leidensgeschichte ist von Anfang an als zusammenhängende Erzählung ausgestaltet worden, in ihr finden sich die genauesten Zeit- und Ortsangaben, wenn auch diese nicht ausreichen, um ein völlig klares und lückenloses Bild vom Hergang der Ereignisse zu vermitteln. Um so weniger ist es möglich, aus der Anordnung des übrigen Überlieferungsstoffes den genauen Verlauf der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu bestimmen. Der chronologische und geographische Rahmen, in den das Markusevangelium die Taten und Reden des Herrn stellt — und die beiden anderen Synoptiker sind ihm darin gefolgt —, mag wohl im großen und ganzen dem geschichtlichen Verlauf entsprechen, aber er ist doch vom Evangelisten selbst den einzelnen Erzählungsstücken nur wie ein leichter Überwurf angelegt, so daß es sehr oft fraglich bleibt, wann und wo und in welchem Kreis dieses oder jenes Wort gesprochen wurde, dieses oder jenes Wunder sich ereignet hat.

Mit diesen reichlich negativ klingenden Ergebnissen der formgeschichtlichen Methode ist allerdings einer bloß historisierenden Synoptikerexegese das Todesurteil gesprochen. Dafür hat sich aber ein viel fruchtbarerer Weg aufgetan zu einem mehr theologischen und sachlichen Verständnis des Evangeliums. Wenn nämlich bei der Gestaltung und Anordnung des Stoffes bereits theologische Gesichtspunkte mitbestimmend waren, so muß sich die Auslegung gerade darum besonders mühen, will sie den vom Evangelisten beabsichtigten Sinn eines Spruches oder einer Perikope begreifen.

Als Beispiel für die Berechtigung, aber auch für die Problematik einer solchen theologischen Exegese sei das vielumstrittene Wort Mk 9,1 und sein Verhältnis zur Verklärungsgeschichte erörtert. Das Logion ist uns von allen drei Evangelisten im gleichen Zusammenhang überliefert. Es steht am Ende einer Reihe von Sprüchen, die Markus an das Volk und die Jünger, Matthäus an die Jünger allein und Lukas an „alle" gerichtet sein läßt. Daß es sich hier um eine von Markus geschaffene literarische Komposition handelt, die ursprünglich selbständig umlaufende Herrenworte lose miteinander verbindet, geht sowohl aus dem Inhalt der Sprüche hervor

wie aus der Tatsache, daß Matthäus und Lukas die gleichen Logien noch einmal in anderem Zusammenhange bringen[3]. Der Leitgedanke dieser Jünger- oder Volksbelehrung ist offensichtlich der, daß man in der Nachfolge Jesu bereit sein muß zum Leiden, ja zur Hingabe des Lebens. Wer davor zurückscheut und den Glauben verleugnet, der wird auch bei der Parusie vom wiederkommenden Christus verleugnet und verworfen werden. An diesen Ausblick auf die Wiederkunft des Herrn schließt sich nun unser Logion Mk 9,1 par an. Es lautet: „Wahrlich, ich sage euch: es sind einige unter den hier Stehenden, die den Tod nicht kosten werden, bis sie die Gottesherrschaft in Macht gekommen sehen." Bei Matthäus heißt es: „... bis sie den Menschensohn in seiner Königsherrschaft kommen sehen", und bei Lukas: „... bis sie die Gottesherrschaft, die Basileia tou theou, sehen."

Ehe wir auf die Abweichungen in der Formulierung, die für jeden der drei Evangelisten charakteristisch sind, eingehen, sei festgestellt, daß ein unbefangener Leser zu der Auffassung kommen muß, Jesus habe hier einigen seiner Zuhörer verheißen, sie würden die Parusie noch zu ihren Lebzeiten schauen. Von dem allgemeinen Jüngerschicksal des Leidens und Sterbens in der Nachfolge Christi, von dem die vorhergehenden Verse sprachen, gäbe es also bevorzugte Ausnahmen, ein Gedanke, der auch dem 21. Kapitel des Johannesevangeliums zugrunde liegt. Übrigens wissen wir gerade aus diesem Nachtragskapitel sowie aus dem zweiten Petrusbrief und dem ersten Thessalonicherbrief (4,15), daß sich die urchristliche Naherwartung der Parusie an ein Herrenwort klammerte, wonach die Wiederkunft Christi noch vor dem Tode der Apostel, oder wenigstens einiger aus ihrer Mitte, eintreten werde. Für einen Historiker, der sich durch keinerlei dogmatische Bindungen beschwert fühlt, scheint es deshalb keine andere Möglichkeit zu geben, als das Wort unmittelbar auf die Parusie zu beziehen und damit einen offensichtlichen Irrtum Jesu zu konstatieren. Wer in Jesus nicht viel mehr sieht als eine große geschichtliche Persönlichkeit, hat es auch nicht schwer, von ihm zu sagen, daß er eben in den „Formen und Schranken seiner Zeit" denke. Ein schwacher Trost ist, wenn dann hinzugefügt wird, wie bei Johannes Weiss, Das Markusevangelium[4], zu lesen ist, es sei „das Zeichen seines über seine Zeit hinausragenden Wesens, daß man von dieser zeitgeschichtlichen Form ganz absehen könne, ohne daß seine Größe und Bedeutung dadurch beeinträchtigt werde".

[3] Vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Markus, Regensburg 1938, 113.
[4] Göttingen 1906 ([3]1917), 141 f. (153 f.).

Da eine solche Auffassung für den gläubigen Exegeten schwer vollziehbar ist — Knabenbauer nennt die Parusie-Deutung geradezu blasphemisch[5] —, muß man sich wohl oder übel nach anderen Lösungen umsehen. Wer die katholischen Kommentare befragt, stößt dort immer wieder auf die Ansicht, Jesus habe mit diesem Wort einigen seiner Jünger vorausgesagt, sie würden die Zerstörung Jerusalems erleben. Der Gedanke an die Katastrophe vom Jahre 70 taucht zum erstenmal auf beim hl. Chrysostomus, aber in einem anderen Zusammenhänge, nämlich zur Erklärung von Mt 24,34[6]. Dort hat es eine gewisse Berechtigung, unter „dieser Generation, die nicht vergehen wird, bis dies alles geschieht", die Zeitgenossen Jesu zu verstehen, die das Strafgericht über Jerusalem zum Teil noch erleben werden. Auch für den dunklen Spruch über die Zukunft des Liebesjüngers Jo 21,22 muß die Zerstörung Jerusalems schon früh herhalten, wie Theophylakt berichtet[7]. Dagegen findet sich in der langen Auslegungsgeschichte von Mk 9,1 kein einziger Zeuge, der das Wort mit dem Fall der jüdischen Metropole in Verbindung gebracht hätte. Diese Idee ist erst ein typisches Erzeugnis der historisierenden Schrifterklärung des 19. Jahrhunderts[8], und was zu ihrer Begründung gesagt wird, hält einer theologischen Kritik nicht stand. Der Untergang Jerusalems zählt wohl zu den Vorzeichen der Wiederkunft Christi, stellt diese aber nicht wesensbildlich dar. Man kann deshalb nicht einfach von einem „Tag der Parusie des Herrn" sprechen, wie es Bisping[9] tut, oder die Strafgerichte der Geschichte mit Schegg[10] als „Wiederkommen Christi" bezeichnen; sonst gerät man leicht in die Gefahr, christliche Grundvorstellungen rationalistisch zu verflüchtigen. Dann müßten schließlich auch die Massenvernichtungen der Juden in der jüngsten Vergangenheit als „Kommen des Menschensohnes in seiner Königsherrlichkeit" gedeutet werden, was eine offenbare Blasphemie wäre. Im übrigen weist der Wortlaut des Logion in allen drei Fassungen

---

[5] Evangelium secundum Marcum (Curs. Script. Sacr. Sect. III), Paris [2]1907, 230.
[6] PG 58, 649. [7] Enarr. in Evgl Joannis, PG 124, 879.
[8] Gelegentlich wird A. Calmet als Begründer der Ansicht genannt, was aber nicht zutrifft. C. folgt der Väter-Deutung, die das Wort mit der Verklärung in Zusammenhang bringt (Commentaire litéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, Paris 1726, VII 154).
[9] Erklärung des Evgl nach Mt, Münster 1864, 354 f.
[10] Evgl nach Mt, München 1856, 384. — Ähnlich P. Schanz, Commentar über das Evgl des hl. Markus, Freiburg 1881, 285; J. Knabenbauer, Comm. in Evgl sec. Mt, Paris [3]1922, 80-82; F. X. Pölzl - Th. Innitzer, Kommentar zum Evgl des hl. Markus, Graz [3]1935, 213; Kommentar zum Evgl des hl. Matthäus, Graz [4]1932, 298 f. — Von den französischen Autoren sprechen sich für die Zerstörung Jerusalems aus: A. Durand, Evangile selon S. Matthieu (Verb. Sal. I), Paris [10]1927, 319; L. Pirot - A. Clamer, La Sainte Bible IX, Evgl de S. Matth. et de S. Marc, Paris 1946, 225.

auf ein positives christliches Heilsereignis hin. Ob vom Gekommensein der Gottesherrschaft in Kraft, ob vom Kommen des Menschensohnes in seiner Königsherrlichkeit oder einfach vom Schauen der Gottesherrschaft die Rede ist, immer handelt es sich um eine endzeitliche Offenbarung vom neuen Äon her. Gewiß hängen Parusie und Gericht, Untergang des Alten und Kommen des Neuen eng miteinander zusammen, aber unser Trost- und Verheißungswort möchte doch gerade die baldige Schau des eschatologischen Hoffnungsgutes in Aussicht stellen. Ob es aber für einen Juden sehr begehrenswert war, Augenzeuge der Zerstörung seiner geliebten Heiligen Stadt zu werden, über deren unabwendbares Schicksal Jesus selbst bittere Tränen vergossen hat, sei dahingestellt.

Viel ernstzunehmender und theologisch fundierter ist die ekklesiologische Deutung unseres Logions, die zuerst bei Gregor dem Großen begegnet und seitdem viele Anhänger gefunden hat. Man kann sie sogar die heute herrschende nennen, und zwar nicht nur in den neueren katholischen Kommentaren[11], sondern auch bei einer Reihe protestantischer Autoren[12]. Gregor d. Gr. sagt zu unserer Stelle: „Regnum Dei non semper in sacro eloquio venturum regnum dicitur, sed nonnunquam praeses ecclesia vocatur." Er beruft sich dafür auf Mt 13,41, wo von den Ärgernissen im Gottesreich die Rede ist. Dann fährt er fort: „Hoc loco regnum Dei praesens ecclesia vocatur. Et quia nonnulli ex discipulis usque adeo in corpore victuri erant, ut ecclesiam Dei constructam (oder constitutam: der Text ist unsicher) conspicerent, et contra huius mundi gloriam erectam, consolatoria promissione nunc dicitur: (Es folgt das Zitat Mk 9,1.) Videndum regnum promittit in terra, ut hoc ab eis fidelius

[11] M.-J. Lagrange, Evangile selon S. Marc, Paris [4]1929, 227; J. Huby, Evangile selon S. Marc (Verb. Sal. II), Paris [9]1927, 218 f.; J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien (Bibl. Zeitfr. XIII, 1/2), Münster 1929, 23; K. Staab, Das Evgl nach Mt (Echter-Bibel), Würzburg 1951, 93; sehr zurückhaltend äußert sich J. Schmid im Regensburger NT (Das Evgl nach Mk, Regensburg 1938, 113 f.): „Nicht gemeint ist die Wiederkunft Jesu zum Gericht, von welcher der vorhergehende Vers redet, was Jesus nicht bloß einen folgenschweren Irrtum aussprechen, sondern auch sich selbst widersprechen ließe (vgl. Mk 13, 22; Lk 17, 22) ... Näher liegt es deshalb, damit Gottes machtvolles Wirken bei der Ausbreitung des Evangeliums (vgl. Röm 15, 19) zu sehen. Bei Mt 16, 28 scheine dagegen sowohl wegen des Wortlautes wie wegen des engen Zusammenhanges mit dem ausdrücklich von der Parusie sprechenden V. 27 nur die Deutung auf diese möglich zu sein. Trotzdem sei es aber wegen der Stellung, die Jesus als Messias im Gottesreiche innehabe, möglich, den Satz im gleichen Sinne wie Mk 9, 1 zu deuten und das Kommen ‚mit dem Reiche' vom Kommen ‚in Herrlichkeit' zu unterscheiden."

[12] H. B. Swete, The Gospel according to St. Mark, London 1898, 176; A. H. M'Neille, The Gospel acc. to St. Matth., London 1928, 248; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (Krit.-exeg. Komm. über das NT, 1. Abt., 2. Bd.), Göttingen 1937, 172; Th. H. Robinson, The Gospel of Matthew (The Moffat NT Comm.), London [7]1947, 144.

in caelo praesumatur."[13] Es kann nicht geleugnet werden, daß mitunter schon in den Evangelien der Ausdruck „Gottesreich" zur Selbstbezeichnung der christlichen Gemeinde gedient hat. So schwierig die Frage vom exegetischen Standpunkt auch ist, können wir doch ruhig die Transparenz der Ekklesia Christi auf die Königsherrschaft Gottes hin voraussetzen. Wer die Kirche sieht, sieht in gewissem Sinne schon die Βασιλεία τοῦ θεοῦ. Das gleiche gilt von Christus selbst: Wer ihn gesehen hat, hat auch schon den gesehen, der einmal wiederkommen wird; freilich nicht als Wiedergekommenen in Kraft und Herrlichkeit, aber als den, der unfehlbar dazu angekündigt ist. Sobald diese theologische Wesensbeziehung zwischen erster und zweiter Ankunft, zwischen Kirche und Gottesherrschaft klar erkannt ist, schwindet aber sofort die Möglichkeit, dem Logion Mk 9,1 eine allgemein ekklesiologische Deutung zu geben. In dem Augenblick, da es gesprochen wurde, hätten alle Jünger, und nicht nur einige, in Jesus und seiner wachsenden Gemeinde die anbrechende Gottesherrschaft erblicken können. Diese Schwierigkeit hat bereits Gregor d. Gr. gespürt und deshalb einen späteren Zeitpunkt der Erfüllung angezeigt, zu dem die Kirche als festgefügte und sich gegen die Welt behauptende Größe weithin sichtbar war. An die Erscheinungen des Auferstandenen, an Geistsendung und Himmelfahrt zu denken — wie es verschiedene neuere Erklärer getan haben —, verbot die Einschränkung des Wortes auf „einige". Nach diesen grundlegenden Heilsereignissen gibt es aber bis zum Tode des letzten Apostels, und darüber hinaus bis an das Ende der Welt, keinen ekklesiologisch besonders ausgezeichneten Vorgang mehr, von dem man mit größerem Recht als von anderen sagen dürfte: Jetzt und hier ist die Gottesherrschaft gekommen. Wir verstehen, daß Gregor d. Gr. im Hochgefühl seiner kirchlichen und politischen Machtstellung den Zuhörern zurufen konnte: „Ex ipso regno, quod iam videmus in mundo esse sublimatum, speremus regnum, quod in coelo credimus percipiendum" (PL 76,1237). Gewiß lassen sich die Anfänge dieses kirchlichen Selbstbewußtseins schon bis in das Neue Testament hinein zurückverfolgen, und es wäre nicht ausgeschlossen, daß die Formulierung des Logion bei Markus, und noch mehr bei Lukas, auf die Erfüllung des Wortes in der Ekklesia hinweisen will. Aber dann läge bereits in den Evangelien eine bewußte theologische Umdeutung vor, die den Vorzugscharakter der Verheißung für „einige, die hier stehen" aufhebt.

Viel konsequenter ist eine solche ekklesiologische Deutung der

[13] Hom. 32 in evangelia (PL 76, 1236f.); wörtlich zitiert von Beda (PL 92, 80 215) und Walafrid Strabo in der Glossa ordinaria (PL 114, 143 211 279f.).

synoptischen Parusie-Erwartung vollzogen worden im Johannesevangelium. Das Kommen Christi zu seinen Jüngern geht dort auf die gnadenvolle, ständige Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde und in der liebenden Seele (14,18-21), oder es meint das Kommen Christi im Tode des einzelnen (14,3)[14]. Die Stellen, die von einer Wiederkunft des Herrn als einem historischen Ereignis der Zukunft reden, sind äußerst wenige (nur Jo 21,22 und 1 Jo 2,28). Auch vom „Nicht kosten des Todes" spricht das Evangelium im übertragenen Sinne. Es geht nicht um die Bewahrung vor dem leiblichen Tod, sondern um das schon gegenwärtige „ewige Leben"[15]. Und was das „Schauen der Gottesherrschaft" betrifft, von dem die synoptische Verheißung Mk 9,1 redet, so hat der johanneische Christus schon auf Erden den Jüngern seine Herrlichkeit geoffenbart. Während bei den Synoptikern nur einmal die drei bevorzugten Zeugen der Verklärung einer Schau der Δόξα Jesu gewürdigt werden — Lk 9,32 heißt es ausdrücklich: „Als sie aufwachten, sahen sie seine Herrlichkeit" —, gilt im Johannesevangelium allgemein: Vidimus gloriam eius (1,14)[16]. Die eigentlich johanneische Interpretation unseres Logion wäre also in Sprüchen wie Jo 6,50 f.; 8,51 f. zu suchen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn einer mein Wort hält, wird er den Tod nicht kosten in Ewigkeit." Es ist das gleiche mystisch-allegorische, oder richtiger: theologische Verständnis, das später von Origines[17], Ambrosius[18] und Bonaventura[19] aufgenommen

[14] Diese Auffassung von Jo 14, 3, wo man auch an die Parusie denken könnte, ist wohl vorzuziehen; vgl. A. Wikenhauser, Das Evgl nach Johannes, Regensburg 1948, 218.

[15] Jo 8, 52; vgl. 6, 50 f.; 11, 25 f.

[16] Vgl. auch Jo 2, 11; 11, 40; 17, 24. Aus diesen Stellen geht aber hervor, daß ein „Schauen" der Herrlichkeit des irdischen Christus nur im Glauben geschieht. Joh meint also keine besonderen apokalyptischen Vorgänge wie Mk 9, 2 ff., sondern das in der allgemeinen Offenbarung enthüllte Glaubensverständnis von Jesus. Vgl. G. Kittel, Art. δόξα, in: ThWb II 252.

[17] Kommentar zum Mt-Evgl (Op. Originis X, tom. XII, 30 ff.; GSC 40, 136 ff.). Das Logion wird zu einer Prophezeiung für die Vollkommenen, „ut ex eo quod stantes sunt apud verbum, tantum proficiant, ut neque gustent mortem donec videant adventum et gloriam et regnum et eminentiam Verbi Dei" (146).

[18] Expositio Evgl sec. Lucam (CSEL 32, 3: 281-284): „Nemo potest fugere mortem, nisi vita sequatur. Vita tua Christus est; ipse est vita, quae mori nescit. Itaque si volumus mortem non timere, stemus ubi Christus est, ut et de nobis dicat: ‚Vere sunt aliqui hic stantes, qui non gustabunt mortem.'" Es ist nach Ambrosius nicht vom leiblichen Tode, sondern von dem der Seele die Rede. Die Begründung dafür ist im Hinblick auf Jo 21, 22 sehr bemerkenswert: „Quamvis de Enoch et Elia nullam mortem corporis accepimus et de evangelista Joanne Dominus dixerit: ‚Si (vel: sic) eum volo manere, donec venio', tamen quoniam non de uno Joanne hic putamus expressum, sed generale de multis hoc esse praeceptum, non hic mors corporis, sed animae denegatur."

[19] Bonaventura schließt sich in seinem Lukas-Kommentar (ed. Ad Claras Aquas 1895, tom. VII 229 f.) stark an Ambrosius an. Das „non gustare mortem" versteht er mit Berufung auf Joh 8, 52 vom Übergang zum ewigen Leben.

wurde, wenn sie in ihren Kommentaren das synoptische Logion in die Sprache des Johannesevangeliums übersetzen. Sowenig aber die Vergegenwärtigung der Eschatologie im Johannesevangelium eine Leugnung der alten, realistischen und dramatischen Enderwartung sein will[20], so wenig würde es genügen, der Verheißung von Mk 9,1 eine überzeitliche, spiritualisierende Deutung zu geben.

Da wir gerade beim Johannesevangelium sind, muß noch von einem anderen Versuch gesprochen werden, der offenbaren Nichterfüllung unseres Logion — sofern man es auf die Parusie bezieht — den Anstoß zu nehmen. Die auffälligste Parallele zu Mk 9,1 ist bekanntlich der im Nachtragskapitel des Johannesevangeliums berichtete Spruch über die Zukunft des Liebesjüngers. Über den Sinn des Wortes herrscht seit einigen Jahrzehnten in allen Lagern der neutestamentlichen Wissenschaft Übereinstimmung, wenn auch die Gesamtbeurteilung des Abschnittes noch vielfach auseinandergeht[21]. Statt einer absoluten Vorhersage haben wir hier eine bedingte Absage an den die Zukunft seines Mitapostels erfragenden Petrus: „Wenn ich will", sagt der Herr, „daß er bleibe, d. h. nicht sterbe, bis ich komme, was geht das dich an? Du folge mir!" „Tout le monde", schreibt Lagrange in seinem Johanneskommentar[22], „versteht das ‚bis ich komme' von der Parusie." Im Gegensatz zu Mk 9,1 hat es auch keine Schwierigkeit, an die Wiederkunft Christi zu denken, weil die Prophezeiung nur bedingt gegeben ist. Freilich hat auch dieses Wort der Auslegung lange Zeit Kopfzerbrechen bereitet, weil schon früh in die meisten Vulgatahandschriften die Lesart „Sic eum volo manere" statt „si eum volo manere" eingedrungen ist. Dadurch war man gezwungen, ähnlich wie bei Mk 9,1, den Parusie-Gedanken zu eliminieren, wenn man nicht mit einer alten Legende annehmen wollte, Johannes sei überhaupt nicht gestorben, sondern erwarte im Grabe schlafend die Ankunft des Herrn[23]. Nach einer anderen Ver-

[20] Vgl. den Exkurs: „Die johanneische Enderwartung" bei Wikenhauser a.a.O. 227-231.

[21] Es spielt das ganze Problem des Nachtragskapitels — Verfasser, Zeitpunkt, Tendenz — hinein. Fast alle kath. Erklärer halten daran fest, daß Kap. 21 von Johannes selbst oder von seinen Schülern — aber noch zu seinen Lebzeiten — geschrieben wurde. Nach seinem Tode sei die in v. 23 gegebene Korrektur des falsch verstandenen Herrenwortes überflüssig gewesen (?). Vgl. F. Tillmann, Das Johannesevangelium, Bonn [4]1931, 350. — Dagegen bilden in der prot. Exegese aller Richtungen (mit Ausnahme von Th. Zahn) gerade die Verse 22 23 eines der Hauptargumente, um das Nachtragskapitel erst nach dem Tode des Johannes anzusetzen. Die Richtigstellung sei erst nötig geworden, als der Apostel entgegen einer Verheißung Jesu doch gestorben war. (Vgl. F. Büchsel, Das Evgl nach Johannes [NT Deutsch 4], Göttingen [3]1937, 181 ff.) Zum Ganzen — mehr referierend — A. Wikenhauser a.a.O. 286.

[22] M.-J. Lagrange, Evangile selon S. Jean, Paris 1927, 533.

[23] Die Legende geht wohl schon in sehr frühe Zeit zurück und ist aus jenem

sion ist Johannes wie Henoch und Elias vor seinem Tod entrückt worden[24]. Nun weist ja schon das Nachtragskapitel selbst die Anfänge dieser Legende zurück, indem es zweimal ausdrücklich erklärt, Jesus habe nur bedingungsweise von Johannes gesagt, er werde am Leben bleiben bis zur Parusie. Die paränetische Absicht dieser Korrektur ist offensichtlich: Der durch den Tod des Apostels in seiner Parusiehoffnung zweifelnd gewordene Christ erhält wie Petrus die Antwort: Was geht das dich an? Du folge mir nach!" Über Leben und Tod entscheidet der Wille des Herrn.

Alle bisher besprochenen Erklärungen haben unser Logion isoliert betrachtet, ohne auf die Verklärungsgeschichte zu achten, die von den synoptischen Evangelien im unmittelbaren Anschluß an Mk 9,1 par erzählt wird. Für das moderne historisch-kritische Denken scheint es völlig unannehmbar zu sein, daß die Verheißung von Mk 9,1 und die Verklärung Christi sachlich zusammengehören, wie es von der gesamten patristischen Exegese, von Gregor d. Gr. abgesehen, immer wieder dargelegt wurde[25]. Knabenbauer z. B. lehnt die Zusammengehörigkeit von Mk 9,1 und der Verklärung mit der entrüsteten Frage ab: „Quis modum adeo ridiculum loquendi Christo adscribere audeat?"[26] Er gibt dann allerdings selbst Antwort auf seine Frage, indem er — wenn auch unvollständig — die lange Reihe der Väter und namhafter Exegeten aus der Gesellschaft Jesu aufzählt[27]: Chrysosto-

---

angeblich falsch überlieferten Wort entstanden, das Jo 21, 23 richtigstellen will. Von Ambrosius (Serm. 20 in Ps 118: PL 15, 1487) wird sie kurz erwähnt, von Augustinus (Tract. in S. Joannem: PL 35, 1970) ausführlich erzählt: Johannes erwarte im Grabe schlafend die Parusie. Die Erde über dem Grabhügel in Ephesus hebe und senke sich vom Atmen des Schlafenden ... „Huic opinioni supervacaneum existimo reluctari" bemerkt Augustinus dazu, wenn er auch die Geschichte „revera non a levibus hominibus" gehört habe. — Die Frage, ob Johannes wirklich gestorben sei, wird von den Kommentaren bis zum Beginn der Neuzeit immer wieder diskutiert, jedoch meist bejaht.

[24] Verzeichnet bei Theophylakt (PG 124, 879). Eine vermittelnde Ansicht läßt den Apostel wohl gestorben sein, glaubt aber an seine sofortige leibliche Auferweckung (Petrus Damiani, Serm. 64 De S. Joanne Ap. et Ev.: PL 144, 870; erwähnt auch bei Thomas v. Aquin, In Joan. Ev. Expos., ed. Parma, tom. X 644).

[25] Die Väter-Deutung wird in neueren Kommentaren — sofern sie überhaupt noch erwähnt wird — kaum einer Widerlegung mehr wert erachtet, geschweige daß sie einen namhaften Vertreter fände. Als einziger empfiehlt sie mit wenig empfehlenswerter Begründung R. Thibaut, Le sens des paroles du Christ (Mus. Less. — Sect. Théol. n. 36), Paris 1940, 206: „N'est-il pas évident que si, en prononçant ces mots d'un ton mystérieux, Jésus a regardé fixement Pierre, Jacques et Jean, l'allusion à la théophanie prochaine, dont les trois Apôtres auraient le privilège, s'impose absolument?" So „absolut evident" ist das Problem wohl doch nicht. Unbedingt recht dagegen hat Th., wenn er sagt: „La question, nous paraît-il, n'est pas définitivement tranchée" (p. 88).

[26] Evgl sec. Marcum 229. „Lächerlich" erscheint ihm die Beziehung auf die Transfiguration wegen der allzu kurzen Zeitspanne. Tatsächlich liegt hier auch für eine nur historisierende Auslegung wohl die ernsteste Schwierigkeit.

[27] Evgl sec. Matthaeum, 81.

mus[28], Cyrill v. Alexandrien[29], Euthymius[30], Theophylakt[31], Hilarius[32], Hieronymus[33], Maldonat[34], Cornelius a Lapide[35]. Es wären noch zu nennen gewesen: Augustinus[36], Leo d. Große[37]; auch Origines[38] und Ambrosius[39] halten trotz ihrer mehr allegorisch-mystischen Deutung an dem Zusammenhang zwischen Mk 9,1 und der Verklärung fest. Außerdem finden wir die gleiche Erklärung bei den Theologen des Mittelalters: Beda[40], W. Strabo[41], Thomas v. Aquin[42], Bonaventura[43]; allerdings wird bei diesen daneben auch die ekklesiologische Deutung Gregors zur Wahl gestellt. Angesichts dieser Wolke von Zeugen kann man wohl nicht — wie Huby es unbegreiflicherweise tut[44] — von „einigen alten Autoren" sprechen oder behaupten, die Erklärung sei gnostischen Ursprungs[45], weil sie bei dem Gnostiker Theodot zum

---

[28] Hom. in Matth 56 (PG 58, 549 f.): Jesus habe „auch den Blick der Apostel mit Gewißheit erfüllen und ihnen zeigen wollen, was einmal jene Herrlichkeit sei, mit der er wiederkommen werde". Bei einer anderen Gelegenheit nennt Chrys. die Verklärung ein „dunkles Bild der zukünftigen Dinge", da „uns (Jesus) nicht den ganzen Glanz des kommenden Äons gezeigt habe" (Ad Theodorum lapsum I: PG 47, 292). Wobei zu beachten ist, daß εἰκών von Chrys. im Sinne von „Bildwirklichkeit", von „wahrhafter Erscheinung des Gegenstandes selbst" gebraucht wird; vgl. zu Hb 10, 1 (PG 63, 130): αὐτὴ ἡ ἀλήθεια.

[29] Comment. in Mt et Lc (PG 72, 428 652 f.); fast wörtlich wiederholt in Hom. IX in transfig. Dom. (PG 77, 1012 f.).

[30] Comment. in Mt (PG 129, 476).

[31] Enarratio in Evgl Mt (PG 123, 324; 124, 472). [32] PL 9, 1012-1014.

[33] Hieronymus äußert sich nicht unmittelbar zu unserem Logion, aber die Verklärung ist auch ihm eine Parusie-Erscheinung: „Qualis futurus est tempore iudicandi, talis apparuit apostolis" (PL 26, 121).

[34] Commentarii in quattuor evangelistas, ed. Moguntiae 1840, I 479 f.; im Gegensatz zu neueren kath. Autoren (z. B. Lagrange) versteht er das „Regnum Christi" als eschatologische und das „Regnum Dei" als ekklesiologische Größe.

[35] Commentaria in Script. Sacr., Paris [9]1872, XV 378 ff.; für die kurze Zeitspanne zwischen dem Verheißungswort und seiner Erfüllung nach sechs Tagen gibt er den folgenden Grund an: „Niemand solle meinen, das Reich Gottes sei weit entfernt und (sein Kommen) auf viele Jahrhunderte verschoben ..."

[36] Expos. in Ep. ad Gal (PL 35, 2113): Die Transfiguration sei eine „significatio regni sui", da Jesus sechs Tage vorher das Wort Mt 16, 28 gesprochen habe.

[37] Sermo 51 (PL 54, 310). Leo gibt „in regno suo" mit „in regia claritate" wieder, „quam his tribus viris Jesus voluit esse conspicuam".

[38] Vgl. Anm. 17. Or. spricht von einigen, die „besser" bei Jesus stehen und die den Tod nicht kosten, bis sie „das Wort Gottes, das zu den Menschen kommt, sehen" (139). Es sind diejenigen, die ihm, der auf den erhabenen Berg seiner Offenbarung vorausgeht und hinaufsteigt, folgen können (140). Solche werden auch den Tod nicht kosten, wie Petrus, dem die Verheißung gegeben wurde, daß ihn die Pforten der Hölle nicht überwältigen würden, und wie die „Donnersöhne", die aus dem Donner geboren sind (145).

[39] Vgl. Anm. 18. Weil Petrus, Johannes und Jakobus „den Tod nicht gekostet haben", durften sie die „gloria resurrectionis" sehen: „solos enim tres istos post haec fere verba in diebus octo adsumit et duxit in montem".

[40] PL 92, 80 215 (vgl. Anm. 13). [41] PL 114, 143 211 279 f. (vgl. Anm. 13).

[42] In Mt Evgl. Expos., ed. Parma 1861, tom. X 158 f. Thomas nennt die Verklärung ein „signum futurae gloriae".

[43] Vgl. Anm. 19. [44] Evangile selon S. Mc (Verb. Sal. II), Paris [9]1927, p. 218.

[45] Lagrange (Mc 227): „Aucun moderne ne soutient plus l'opinion de Chrys.,

erstenmal literarisch begegnet, nämlich in den „Excerpta ex Theodoto" des Klemens von Alexandrien[46]. Die Stelle bei Theodot macht jedoch nicht den Eindruck, als wolle der Gnostiker etwas Neues vortragen, er scheint nur die damals schon übliche Deutung weiterzugeben.

Nun liegt es uns fern, aus einem „consensus moraliter unanimis Patrum" heraus zu argumentieren, aber eine sachliche und ernsthafte Würdigung der Väter-Ansicht läßt sich für den katholischen Exegeten wohl nicht umgehen. Wir untersuchen also zunächst das inhaltliche Verhältnis zwischen dem Verheißungswort Mk 9,1 und der Verklärung, dann das Problem der zeitlichen Beziehung und schließlich die Frage, ob nicht die Väter-Deutung auch durch das Zeugnis des zweiten Petrusbriefes gestützt werden kann.

Das Logion Mk 9,1 läßt sich inhaltlich in vier Elemente zerlegen: Das Motiv der Auserwählung, das Motiv des „Sehens", das Motiv des Nichtsterbens und das Motiv der Gottesherrschaft. Wenn die Analyse der Verklärungsgeschichte auf die gleichen Motive stoßen sollte, wäre ein Zweifel an der inneren Zusammengehörigkeit nicht mehr möglich.

1. Jesus hat seine Vorhersage auf „einige, die hier stehen" beschränkt. Er hat damit eine Bevorzugung einzelner Jünger ausdrücken wollen, wie sie auch sonst im Evangelium bezeugt ist (Erweckung der Tochter des Jairus, Mk 5,37; Gethsemani, Mk 14,33). Weder die Jerusalem-Hypothese noch die ekklesiologische Deutung Gregors kommen mit dem Auserwählungsmotiv zu Recht. Das Nächstliegende ist es deshalb, an die drei auserwählten Zeugen der Verklärung zu denken, Petrus, Jakobus und Johannes.

2. In allen drei Fassungen des Logion wird den Jüngern ein „Sehen" verheißen. Während andere Prophezeiungen einfach vom Eintritt des zukünftigen Ereignisses sprechen[47], geht es hier um die Schau des Kommenden. Freilich kann „Sehen" gleichbedeutend sein mit

---

Euthym., Theoph. ... (Andere werden nicht genannt!) D'ailleurs cette interpretation vient du gnostique Théodote."

[46] Exc. ex Theod. § 4 bei Clem. Alex. III (GCS 17: 106, 25): "Ἀλλως τε ἐχρῆν κἀκεῖνον πληρωθῆναι τὸν λόγον τοῦ Σωτῆρος ὃν εἶπεν · εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστηκότων οἱ οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐν δόξῃ, εἶδον οὖν καὶ ἐκοιμήθησαν . . . An dieser Notiz fällt folgendes auf: Die Erfüllung des Wortes durch die Schau der Verklärung gilt nicht als die eigentlich erwartete, sondern als eine „auf andere Weise" geschehene. Die ursprüngliche Beziehung des Logion auf die Parusie geht deutlich daraus hervor, daß Theodot vom „Sehen des Menschensohnes in Herrlichkeit" spricht. Noch klarer weist in diese Richtung das metaphorische Verständnis von ἐκοιμήθησαν. Der von Lk 9, 32a berichtete Schlaf der Jünger ist dem Gnostiker ein Sinnbild des Sterbens *nach* geschauter Herrlichkeit, wobei er die lukanische Reihenfolge der Ereignisse umstellt.

[47] „. . . bis alles dies geschieht" (Mk 13, 30 par); „. . . bis ich komme" (Jo 21, 22); aber auch Lk 2, 26: „. . . bis er gesehen habe . . ."

„Erleben", so daß diese Unterscheidung hinfällig wäre[48]. Sehr gut möglich ist es aber auch, daß „Sehen" einen apokalyptischen Vorgang meint, das Vorausschauen des Künftigen in einem besonderen Gesicht. Hierfür besitzen wir in der Schrift und in der außerkanonischen Literatur eine Reihe von Beispielen. Der Grundtypus ist wohl in der Erzählung zu suchen, daß Moses vor seinem Tode das Gelobte Land „mit eigenen Augen" vom Gipfel des Nebo aus sehen durfte (Dt 34,1-4). Im Spätjudentum gilt Abraham als der, dem Gott bei Nacht das „Ende der Zeiten" zeigte (4 Esr 3,14). An diese Tradition knüpft vielleicht auch Jo 8,56 an, wenn von Abraham gesagt wird, er habe den Tag Christi gesehen. Nach der syrischen Baruchapokalypse (4,3) waren Adam, Abraham und Moses die drei Auserwählten, denen Gott das himmlische Jerusalem gezeigt hat. Auf solche Visionen spielt wahrscheinlich auch Hebr 11,13 an, wenn es von den Erzvätern heißt, „sie seien alle im Glauben gestorben, ohne die Verheißung erlangt zu haben; sie hätten aber diese von ferne gesehen und begrüßt", eine Formulierung, die übrigens deutlich die Situation der Urchristenheit nach dem Tode der ersten führenden Generation widerspiegelt. Das klassische Beispiel für diesen apokalyptischen Typus im Neuen Testament ist aber die Verklärungsgeschichte. Mag es sich um einen äußeren Vorgang oder um eine innere Vision gehandelt haben, das optische Element steht außer Frage. Petrus, Jakobus und Johannes haben die Herrlichkeit Christi gesehen, und zwar nicht die des Auferstandenen, sondern die des zur Parusie Wiederkommenden, wie von den Vätern immer betont wird.

3. Die Verheißung des „den Tod nicht Kostens"[49] kann ebenfalls ein Doppeltes bedeuten. Entweder sollen die Bevorzugten überhaupt nicht sterben und als Überlebende in den neuen Äon eingehen, wie es Paulus in 1 Thess 4,15 noch erhoffte; oder aber die Jünger werden erst sterben, nachdem sie die Gottesherrschaft geschaut haben. Im ersten Falle wird der Zeitpunkt der Parusie naturgemäß sehr früh erwartet, sofern man nicht eine Entrückung in Betracht zieht. Bekanntlich hat die Legende wenigstens für Johannes eine solche Lösung der Schwierigkeit vorgetragen. Doch erlaubt der Wortsinn auch die Deutung: Noch vor ihrem Tode werden „einige" die zukünftige Gottesherrschaft schauen, um dann ähnlich wie der greise Simeon

[48] Aus dem Wort (ἕως ἂν) ἴδωσιν allein darf man nicht zu viel folgern. Der Ausdruck „das Reich Gottes sehen" (vgl. Jo 3, 3) ist einfach formelhaft und steht in keinem Gegensatz zur tatsächlichen Erfahrung der Gottesherrschaft. Unsere Argumentation stützt sich deshalb auch mehr auf den Gedanken einer „Vorausschau" oder „Vor-Erfahrung" der Parusie.

[49] Der spätjüdische Ausdruck „den Tod kosten" unterscheidet sich nicht von dem im AT gebräuchlichen „den Tod sehen".

ihr „nunc dimittis" (Lk 2,26—32) sprechen zu können. Allerdings möchte man bei dieser Annahme den Zeitpunkt der verheißenen „Reich-Gottes-Schau" möglichst nahe an den Tod heranrücken, wie es von Stephanus berichtet wird, der vor seinem Martyrium den Himmel offen sah (Apg 7,55). Absolut notwendig ist dies aber nicht. In den Beispielen, die wir vorhin angeführt haben, liegt die Schau des Verheißungsgutes durchaus nicht immer erst kurz vor dem Tod[50]. Man wird eine Vor-Erfüllung von Mk 9,1 deshalb auch in einem früheren Ereignis suchen dürfen, eben in der Verklärungsgeschichte. Das Motiv des Nichtsterbens wird zwar in der Verklärungsperikope nicht ausdrücklich genannt, aber es liegt ihr wesentlich zugrunde. Der Charakter des Außerordentlichen und Wunderbaren liegt doch gerade darin, daß Menschen, ohne sterben zu müssen, die Herrlichkeit Christi schauen. Worauf die Urchristenheit vergeblich gehofft hatte, daß wenigstens einige aus dem Kreise der Jünger noch zu Lebzeiten die Parusie schauen würden, das ist in diesem Zeichenhaften Vorgang Wirklichkeit geworden[51].

4. Als letztes gilt noch zu zeigen, daß die Verklärung tatsächlich eine Vorausdarstellung der Parusie, ein Schauen der Gottesherrschaft gewesen ist. Wenn dieser den Vätern selbstverständliche Gedanke von der neueren Auslegung kaum mehr erwähnt oder abgelehnt wird[52], beruht dies wohl auf einem Mißverständnis gegenüber dem Begriff der Βασιλεία τοῦ θεοῦ. Wir meinen das Übergewicht der räumlich-sachlichen Betrachtungsweise vor der christologisch-personalen. Gottesreich besagt in erster Linie Gottesherrschaft, Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in Christus. An diesem wesentlichen, theologischen Datum haftet das Interesse des synoptischen Berichts. Der zentrale Vorgang bei der Verklärung ist die Prokla-

[50] Bei Abraham ist die Szene des Bundesschlußes „in der Nacht zwischen den Opferhälften" (Gen 15, 17) zu einer Vision der Endzeit umgestaltet worden. Auch Hebr 11, 13 braucht nicht so gedeutet werden, als ob die Erzväter gerade in der Sterbestunde die himmlische Stadt gesehen und begrüßt hätten.

[51] Es widerspricht also nicht ganz der Verheißung, wenn die drei Apostel gestorben sind, ohne das Kommen der Gottesherrschaft erlebt zu haben. Einen Hinweis darauf, daß Petrus und seine Gefährten erst nach dem Erwachen aus dem (Todes-) Schlaf die Parusie schauen werden, könnte in der lukanischen Sonderbemerkung 9, 32 enthalten sein.

[52] Der gewöhnliche Einwand ist, „bei der Verklärung sei doch keine machtvolle Offenbarung des Gottesreiches in Erscheinung getreten", vgl. P. Dausch, Die drei älteren Evangelien, Bonn ^{4}1932, 246; ähnlich J. Höller, Die Verklärung Jesu, Freiburg 1937, 220. — Dagegen setzt sich in der theologisch orientierten protestantischen Auslegung der patristische Gedanke wieder durch. Schon E. Lohmeyer, Die Verklärung Jesu nach dem Mk-Evgl, in: ZntW 21 (1922) 185-215, hatte den eschatologischen Charakter der Perikope herausgestellt. J. Behm spricht im ThWb IV 765 (Art. μεταμορφοῦσθαι) von der „rein eschatologischen Blickrichtung" (Anm. 18) und nennt die Verklärung eine „Vorwegnahme und Verbürgung einer eschatologischen Wirklichkeit".

mation Jesu als Gottessohn und als Verkünder göttlichen Rechts[53]. Eine solche unmittelbar vom Himmel her erfolgende Beglaubigung der Messiaswürde vor den auserwählten Zeugen des Alten und Neuen Bundes steht im ganzen Neuen Testament einzig da[54]. Auch die Ostererscheinungen sind anderer Art[55]. Wir finden dort nirgends die Verwandlung Jesu in eine Lichtgestalt; Jesus verbirgt sich vielmehr in menschlicher Gewöhnlichkeit, so daß die Möglichkeit zum Zweifel bleibt und der Glaube seinen Platz behält. Ebenso fehlt das unmittelbare Eingreifen Gottes in einer Theophanie. Und trotzdem: Ist nicht Jesu Leib durch die Auferstehung erst wirklich verklärt worden? Und gilt nicht der urchristlichen Theologie gerade die Auferweckung als das entscheidende Zeugnis des Vaters für seinen Sohn? Was hat also die Verklärung vor der Auferstehung voraus? Betrachtet man die beiden Ereignisse unter Rücksicht der Seinsweise, dann muß selbstverständlich die Verklärung zurücktreten. Was an Ostern immergültige Tatsache wurde, das geschah auf dem Heiligen Berg nur vorübergehend. Vergleicht man aber die Erkenntnisweise, dann hat die Transfiguration einen einzigartigen Vorzug gegenüber den Ostererscheinungen. Dort muß die theologische Reflexion ergänzen, was das leibliche Auge nicht unmittelbar sieht und was das Ohr des Menschen nicht vernehmen kann. In der Verklärungsszene ist aber den Aposteln das sinnenhafte Erlebnis der zukünftigen Herrlichkeit Christi zuteil geworden. Damit greift die Verklärung über Ostern hinaus auf das letzte, unverhüllte Offenbarwerden des Herrn in der Parusie.

Die inhaltliche Analyse läßt also keinen Zweifel, daß Mk 9,1 und die Verklärung zusammengehören, ja man könnte das Wort direkt als eine Art Überschrift zur Verklärungsperikope bezeichnen, ein literarisches Verfahren, das im Markusevangelium auch an anderer Stelle nachzuweisen ist (2,23—3,6). Die Hauptschwierigkeit gegen diese Verknüpfung bildet aber der allzu kurze zeitliche Abstand zwischen dem Wort und seiner angeblichen Erfüllung durch die Trans-

[53] Höhepunkt ist die Theophanie in der Wolke und die Himmelsstimme. Es handelt sich um den formellen Inthronisationsakt, durch den Christus die Herrschaft vom Vater erhält. Jede Sinndeutung der Transfiguration muß von diesem christologischen Grundgeschehen ausgehen (vgl. Dn 7, 14; Mt 28, 18). — Harald Riesenfeld, Jésus transfiguré, Lund 1947, 265 ff. möchte den Inthronisationsgedanken mit dem jüdischen Laubhüttenfest in Verbindung bringen.

[54] „Es ist im ganzen NT unerhört, daß einem Jünger eine im sinnlich Wahrnehmbaren sich vollziehende Theophanie geschenkt wurde", sagt E. Lohmeyer, Die Verklärung Jesu ... (a.a.O. 201) und sieht darin ein Argument gegen die historische Glaubwürdigkeit der Erzählung.

[55] Als „ursprüngliche Auferstehungsgeschichte" hat die Kritik „diese Legende" längst „erkannt", meint R. Bultmann, Geschichte der synopt. Tradition, Göttingen [2]1931, 278. — Gegen die Gleichsetzung mit den Ostererscheinungen auch Lohmeyer a.a.O. 205.

figuration. „Und nach sechs Tagen" heißt es bei Markus und Matthäus, „es geschah aber ungefähr 8 Tage nach diesen Worten" schreibt Lukas. Ist es denkbar, müssen wir mit Knabenbauer[56] und anderen katholischen Exegeten der neueren Zeit fragen, daß Jesus einigen seiner Jünger die feierliche Zusicherung gegeben hat, sie würden vorher nicht sterben, wenn er sein Wort schon nach sechs Tagen wahrmachen wollte? Auch die Väter haben diese Schwierigkeit gespürt und deshalb ihre Zuflucht zu einer allegorischen Erklärung genommen. Die sechs Tage bedeuten ihnen nach einem alten, weitverbreiteten apokalyptischen Schema die sechstausend Jahre der gegenwärtigen Weltzeit[57]. Dürfen wir aber dem Evangelisten selbst ein solch allegorisches Verständnis seiner Zeitangabe zutrauen? Er hätte dann damit sagen wollen, daß die eigentliche Erfüllung von Mk 9,1 nach Ablauf der Weltzeit, am Ende der Tage zu erwarten sei. Zugunsten dieser Auffassung würde auch sprechen, daß hier die einzige präzise Zeitangabe in den synoptischen Evangelien außerhalb der Leidensgeschichte vorliegt. Und zum Charakter der Verklärungsgeschichte, die ganz vom Geiste der Apokalyptik erfüllt ist, würde eine transparente Bedeutung der Zeitangabe jedenfalls besser passen als die Berechnungen moderner Exegeten, die einen Sechs-Tage-Weg von Caesarea Philippi (Mk 8,29) bis zum Tabor (80 km) annehmen. Zumindest muß man also ernsthaft mit der Möglichkeit rechnen, daß die „sechs Tage" im übertragenen Sinne zu verstehen sind. Während die historisierende Auslegung sich an dem zu kurzen zeitlichen Abstand stößt und deshalb nicht zugeben kann, daß Mk 9,1 und die Transfiguration zusammengehören, gelingt es der theologischen Exegese, die scheinbar unmotivierte Zeitangabe in das Licht urchristlicher Parusie-Erwartungen zu stellen: Die Gottesherrschaft wird kommen nach „sechs Tagen", wenn die der Welt von Gott gesetzte Zeit zu Ende geht — „und jenen Tag und die Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel und auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater" (Mk 13,32); aber ebenso gewiß ist, daß die Gottesherrschaft bald, in Kürze kommen wird wie nach „sechs Tagen" — und wer weiß, ob nicht schon der letzte Tag bevorsteht, „denn der Herr verzieht nicht die Verheißung" (2 Petr 3,9).

Die patristische Auffassung vom Zusammenhang zwischen Mk 9,1

[56] Vgl. Anm. 26.

[57] Den Anhaltspunkt für diese Berechnung bildet das biblische Sechs-Tage-Werk in Verbindung mit Ps 90, 4: „Ein Tag ist vor dem Herrn wie 1000 Jahre und 1000 Jahre wie ein Tag!" (vgl. 2 Petr 3, 8). Den sechs Schöpfungstagen entsprechen also genau sechstausend Jahre der gesamten Weltzeit (Barn 15, 4: „Omnia consummabit Dominus in sex millibus annorum, nam apud illum dies significat mille annos; ähnlich Irenäus adv. haer. V, 28, 3). Eine andere Berechnung zählt den Sabbat als siebten Tag mit und kommt so auf siebentausend Jahre Weltdauer (slawHen. 33, 1f.).

und der Verklärung Jesu findet schließlich eine starke Stütze durch die Argumentation des sog. zweiten Petrusbriefes. Die Schrift, deren pseudepigraphischer Charakter jetzt auch von der neuesten katholischen Auslegung zugestanden wird[58], will hauptsächlich die Frage beantworten, warum die Parusie ausgeblieben ist, nachdem die Väter, d. h. hier die Apostel, gestorben sind. Ihr Tod muß offensichtlich im Widerspruch gestanden haben zu einer Verheißung des Herrn (3,4). Die Antwort, welche der Verfasser gibt, ist nun die gleiche wie die des Markusevangeliums: Durch die Verklärung auf dem „Heiligen Berg" ist das prophetische Wort zuverlässiger geworden, es leuchtet jetzt wie eine Lampe in der Nacht und nährt die Hoffnung auf den kommenden Tag, an dem es seine endgültige Erfüllung finden wird (1,16—19). Obwohl unser synoptisches Logion nicht ausdrücklich zitiert wird, kann doch kein Zweifel sein, daß dieses oder ein ähnliches Herrenwort die Diskussion des Briefes ausgelöst hat[59]. Bemerkenswert ist dabei, daß die ursprüngliche Beziehung des Logion auf die Parusie nicht abgestritten wird und daß der Hinweis auf die Verklärung nur dazu dient, den Anstoß der tatsächlichen Unerfülltheit zu mildern. Deshalb auch die Warnung vor eigenmächtiger Auslegung der Schrift (1,20 f.). Wir haben hier ein klares Anzeichen dafür, wie die christliche Gemeinde einzelne Prophezeiungen, die sich nicht buchstäblich erfüllt haben, gleichsam in Schutz nimmt, ihnen eine Deutung gibt, die zwar den historisch-kritischen Verstand nicht ganz befriedigt, theologisch aber äußerst fruchtbar ist[60].

---

[58] Vgl. J. Chaine, Epîtres Catholiques (Études Bibliques), Paris 1938; J. Michl, Die Katholischen Briefe (Regensburger NT 8), Regensburg 1953, 233 ff. Die entscheidenden Gründe gegen die Echtheit bei Wikenhauser (Einleitung 369 ff.).

[59] Einige Kommentare weisen sogar ausdrücklich auf Mk 9, 1 hin; vgl. H. Windisch, Die kath. Briefe (Handbuch z. NT 15), Tübingen ^{2}1930, 90 101; J. Moffat, The General Epistles (The New Moffat Comm.), London 1928, 185 f., erinnert zu 2 Petr 1, 16 an Mk 9, 1 und vermerkt, daß auch in der synoptischen Tradition Parusieverheißung und Verklärungsperikope unmittelbar aufeinander folgen; Pirot-Clamer, La Sainte Bible, tom. XII, Paris 1946, 487 (vgl. 478, Anm. 1).

[60] Man hat schon öfters die Frage aufgeworfen, warum 2 Petr ausgerechnet auf die Verklärung Bezug nimmt, um die Parusiehoffnung zu stützen, und nicht andere, scheinbar wesentlichere Heilsereignisse nennt als die Auferstehung, Himmelfahrt und Erhöhung (vgl. Höller a.a.O. 227). Darauf ist zu antworten, daß 2 Petr nicht die Parusie als solche, sondern die Glaubwürdigkeit der apostolischen Verkündigung von der nahen Wiederkunft des Herrn beweisen will. (So mit Recht Ch. Bigg, The Epistles of St. Peter and St. Jude [The Int. Crit. Comm.], Edinburgh ^{2}1902, 266.) Es geht schon im Abschnitt 1, 12-21 um die „Verheißung seiner Parusie" (3, 4), wobei „Verheißung" beides besagt: Die Ankündigung durch ein „prophetisches Wort" (1, 19) und die endgültige Verwirklichung am Ende der Tage. Der Brief bezeugt aber, daß es zwischen diesen beiden Stadien noch eine dritte Möglichkeit gibt, die wesensbildliche Vorausdarstellung des Eschaton in dem zeichenhaften Ereignis der Transfiguration. 2 Petr hatte demnach nicht die Wahl, irgendein anderes Heilsereignis anzuführen. Das Wort des Herrn, das ungenannt hinter dem Schreiben steht, konnte allein auf die Verklärung bezogen werden.

Zum Abschluß unserer Untersuchung bleibt freilich noch die Frage: Wenn auch nicht mehr daran zu zweifeln ist, daß schon im Mk-Evgl und später im zweiten Petrusbrief die Verheißung vom „Schauen der Gottesherrschaft" auf die Verklärungsvision bezogen wurde, trifft diese Deutung, die auch von den meisten Schrifterklärern der patristischen Zeit angenommen wird, den nächstliegenden und ursprünglichen Sinn des Herrenwortes? Wir haben gesehen, daß Mk 9,1 eine zweifache Interpretation zuläßt. Das Logion kann vom Schauen (= Erleben) der Parusie verstanden werden, kann aber auch eine Vorschau (= Vision) der Gottesherrschaft meinen. Beide Interpretationen sind in der Urchristenheit bezeugt: Die Naherwartung der Wiederkunft, die man noch zu Lebzeiten einiger Apostel erhoffte, und das Verklärungsereignis als zeichenhafte Vorausdarstellung der Parusie. Die erste Auffassung hatte sich nicht erfüllt, und so war man gezwungen, den überlieferten Parusie-Sprüchen eine andere Deutung zu geben. Das Jo-Evgl zumal hat diese Aufgabe in einer theologisch tiefen und immergültigen Weise geleistet. Sollte es dann aber verwunderlich sein, daß auch die synoptische Überlieferung schon den Versuch gemacht hat, Fragen und Zweifel um Mk 9,1 und ähnliche Worte zu beruhigen? Eine solche Erklärung der Zusammengehörigkeit von Mk 9,1 und der Transfiguration scheint sich aus vielen Gründen eher zu empfehlen als die Annahme, Markus habe nur den historischen Verlauf wiedergeben wollen. Gewiß wäre es am einfachsten, wenn man nachweisen könnte, daß Jesus nichts anderes im Sinne hatte, als einigen seiner Jünger eine Vision zu versprechen, die er ihnen dann schon nach sechs Tagen zuteil werden ließ. Mit dieser Vereinfachung wäre aber weder der Sinn des synoptischen Logion noch die patristische Exegese richtig getroffen. Wo immer man die Verklärungsszene mit Mk 9,1 in Verbindung bringt, weiß man sehr wohl, daß die eigentliche Erfüllung des Wortes erst in der Parusie zu finden ist. Die Verklärung will nur Voranzeige und Garantie für das endgültige Kommen der Gottesherrschaft sein.

So behalten die in die Zukunft weisenden Worte Jesu ihre immerwährende Aktualität. Die volle Verwirklichung des prophetischen Spruches steht noch aus. Wohl gibt es zu allen Zeiten wieder „einige" Auserwählte, denen auf dem Gipfel mystischen Erlebens die Glorie des wiederkommenden Christus gezeigt wird. Immer wieder besteht die erregende Möglichkeit, daß unter uns „einige" sind, welche die Parusie noch erleben werden vor ihrem Tode. Einmal aber, in den letzten Tagen des Menschengeschlechtes, werden tatsächlich „einige" sein, die „den Tod nicht kosten werden, bis sie gesehen haben die Gottesherrschaft, gekommen mit Macht."

Ehescheidung bei Ehebruch

Die theologischen und geschichtlichen Hintergründe der ersten Stellungnahme zum 7. Kanon in der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli 1563)

Von Piet Fransen S. J., Löwen

In der 24. Sitzung des Trienter Konzils bereitet der 7. Kanon den Kirchenrechtlern und Dogmatikern die meisten Schwierigkeiten. Schon einmal hatten wir die Gelegenheit, auf die wichtigsten Deutungsversuche hinzuweisen[1]. Bisher sind diese Versuche mißlungen, weil sie zu wenig auf die eigentlichen Zielsetzungen des Konzils achteten. Im 19. Jahrhundert hatte man die lebendige Fühlung mit dem Konzil verloren: die meisten Dokumente jener Zeit lagen in den Archiven begraben oder waren unvollständig herausgegeben. Die geschichtlichen Verhältnisse hatten sich aber inzwischen geändert, und, was noch bedenklicher ist, sogar die in Trient gebrauchten Wörter hatten mittlerweile eine bestimmtere und mehr technische Bedeutung erhalten[2]. Die historische Perspektive war also beträchtlich verwischt.

Wir werden darnach streben, die Teilnehmer des Konzils zu Wort kommen zu lassen, damit sie so selbst erklären, was sie bezweckten. In einem ersten Artikel soll das Werden des 7. Kanons geschildert werden. Der zweite wird dann einen Einblick in seinen wahren Sinn und seine Tragweite geben.

I. Die ersten Vorbereitungen

Meisterlich hat H. Jedin die wichtigsten Spannungen dargestellt, unter denen diese dritte Zusammenkunft in Trient zu leiden hatte. Deutsche und Franzosen verlangten ein „Reformkonzil", welches dazu noch durch eine neue Einberufung sich

[1] Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare" auf der 24. Sitzung des Trienter Konzils: Schol 25 (1950) 492-495.

[2] Leider sind die sehr gewissenhaften Studien des Bonner Professors A. Lang über die Bedeutung von „haeresis" und „fides" bei den großen Scholastikern und in der Spätscholastik wegen der Kriegsverhältnisse viel zu wenig bekannt geworden: „Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten": DivTh (Fr) 20 (1942) 207-236, 335-346; 21 (1943) 79-97, und „Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik": ebd. 22 (1944) 259-290. Eine genaue Beschreibung des Problems gibt A. Lang in „Der Bedeutungswandel der Begriffe ‚fides' und ‚haeresis' und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient": MünchThZ 4 (1953) 133-146, und in Fundamentaltheologie, II. Band, München 1954, 263-273. Sehr bedeutsam als Illustration zu den Ansichten von Prof. Lang scheint uns auch die ausgedehnte Studie von Valens Heynck O.F.M., „Die Beurteilung der conclusio theologica bei den Franziskaner-Theologen des Trienter Konzils": FranzStud 34 (1952) 146-205. Siehe auch eine weitere Bibliographie, ebd. 147, Anm. 3, und 167, Anm. 54.

von den vorhergehenden Beratungen unterscheiden sollte. Die Spanier versteiften sich mit Philipp II. hartnäckig auf die „Continuatio", d. h. diese dritte Beratung im Jahre 1563 sollte nichts anderes sein als die Weiterführung der vorangehenden dogmatischen Verurteilungen des Protestantismus seit 1546—1547 und 1551. „Um dem Dilemma auszuweichen, verlegte man sich auf die Reform. Das Ergebnis war die Reformvorlage vom 11. März 1562. Sie ging aus dem Ideenkreis der humanistischen Reformbewegung Italiens hervor, deren Haupt auf dem Konzil Seripando war und die ihre besten Männer auf das Konzil gesandt hatte, Beccadelli, Calini, Pavesi, Foscarari u. a. Der erste Artikel der Reformvorlage betraf die Verpflichtung der Bischöfe zur Einhaltung der Residenz in ihren Sprengeln. An ihm schieden sich die Geister."[3] Hiermit war das Konzil in eine Schwierigkeit geraten, in der es monatelang steckenblieb. Die Ankunft der Franzosen unter Führung des Kardinals von Lothringen, Charles de Guise, brachte keine Aufklärung, im Gegenteil! Die Schwierigkeiten betreffs der Residenzpflicht erhoben sich nur desto drohender bei der Behandlung des Weihesakraments. Auf beiden Seiten waren die Verhandlungen zum Stillstand gekommen. Um doch etwas zu tun, fing man einstweilen, übrigens mit sehr wenig Begeisterung, mit der Beratung über das Sakrament der Ehe an, bei der man keine Schwierigkeiten erwartete.

Am 4. Februar 1563 wurden die „errores circa sacramentum matrimonii" den Theologen vorgelegt (siehe unten B, b). Vom 17. bis zum 25. Februar besprachen die Theologen der „secunda classis" unter Führung des Pedro de Soto O.P. die Frage, welche uns nun beschäftigt[4]. Sie hielten sich streng an die Lehre des Konzils von Florenz (siehe unten A, I, b).

Die Diskussionen der Theologen dauerten lange. Die Theologen verwickelten sich meistens in dialektischen Deutungen der Texte bei Matthäus[5]. Als einziger machte Diego de Sara eine Ausnahme in ihrer Deutung[6]. Doch lag die Hauptschwierigkeit im Schwanken der kirchlichen Tradition, sowohl bei den Vätern vor Augustinus und vor dem, was man damals das Concilium Milevitanum nannte[7],

[3] Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils (1562/63), Würzburg 1941, 33. Ders., Ciò che la storia del Concilio si attende della storia ecclesiastica italiana, in: Il Concilio di Trento 2 (1943) 175.

[4] Acta Concilii Tridentini, in: Concilium Tridentinum (Görres-Gesellschaft), t. IX, 380-381; die Beratungen der Konziltheologen ebd. 409-421, und in dem Diarium Gabriele Paleottis, III, 578-584. — Wir zitieren diese Ausgabe der Kürze halber nur mit der Bandzahl IX, III usw.

[5] Die meisten verteidigten die seit Augustinus klassische Deutung von Matth 5, 31 und 19, 9: Trennung von Tisch und Bett. Siehe hierüber A. Ott, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung, Münster 1911, 142-147.

[6] IX, 419-420.

[7] Einen beträchtlichen Teil der Tradition, nämlich die kirchenrechtliche, haben wir behandelt in „Echtscheiding na echtbreuk van een der gehuwden. Het kerkrechterlijk dossier van Trente (1563)": Bijdr 14 (1953) 363-387. Die hauptsächlichste Schwierigkeit bleibt während des ganzen Konzils der berühmte Text des *Ambrosius* (Ambrosiaster): Commentarium in 1 ad Corinthios, super 1 Cor 7, 10-11, aufgenommen in c. 17 C. 32 qu. 7 (Corpus Iuris, Ed. Friedberg, I, 1145, und PL 17, 218). Siehe auch A. Ott a.a.O. 96-98. Siehe auch für Bologna: Ehescheidung im Falle von Ehebruch: Schol 27 (1952) 526-556. In Trient (1563) werden gegen den Kanon noch angeführt Origenes, Epiphanius, Basilius, Theodoretus, Chrysostomus (genauer Opus Imperfectum in Matthaeum: PG 56, 801), Tertullian, Lactantius, Hilarius, Chromatius, Joannes Burchard, Theophylactus und Ivo von Chartres. Auf dem Konzil wurden sie meistens folgenderweise angedeutet: Am-

wie auch nach Augustinus im frühen Kirchenrecht selbst[8]. Pedro de Soto machte sich verdient, indem er nachdrücklich auf diese Entwicklung hinwies[9]. Zum Schluß lautete die Entscheidung bei allen gleich: die Stellung der Kirche, welche die Ehescheidung ablehnt, ist, nach anfänglichem Zögern, schon seit Jahrhunderten im Kirchenrecht festgelegt[10]. Dazu fügten viele die Interpretation der Schriftstellen durch Augustinus, die ihnen unzweideutig zu sein schien[11].

Unmißverständlich hat Luther diese kirchliche Stellung in seinem Buch „De Captivitate Babylonica" angegriffen[12]. Man sah sich also vor einer „haeresis" in der damaligen Bedeutung des Wortes[13]. Also

---

brosius et alii. — Das *Concilium Milevitanum* war eigentlich eine Fiktion des Isidorus Mercator, der in seiner Hispana die Beschlüsse verschiedener afrikanischer Konzile sammelte, u. a. des großen afrikanischen Konzils von 418 gegen die Pelagianer. So dachte man im 16. Jahrh., daß Augustinus diesem Konzil beigewohnt habe und daß Innocentius I. es feierlich guthieß. Siehe hierüber: Bijdr a.a.O. 373-374 und Anm. 59. Nur so erklärt sich die entscheidende Bedeutung, die Trient dem „Milevitanum" gab, wie Columbriensis sagte: (canon) 6 maneat ut iacet cum anathemate, quia hoc decrevit concilium Milevitanum, *quod habet vim Concilii generalis ratione confirmationis*" (IX, 673, 12). Siehe auch bei Bartolomé de los Mártyres, einem bedeutenden Kommissionsglied, in seiner Summa Conciliorum Omnium: „Hic ponuntur epistolae Concilii Carthaginiensis et Concilii Milevitani ... et ipse (Papa Innocentius) respondet illis per epistolam, et confirmat damnationem dictorum errorum, *et confirmat definita in Concilio Milevitano*", in: Venerabilis Servi Dei D. Bartholomaei a Martyribus, archiep. Bracarensis, ex Ordine Fr. Praed., Opera Omnia, nunc primum in unum collecta, ... cura et studio D. Malachiae d'Inguimbert, Tomus I, Romae 1734, 363.

[8] Bijdr a.a.O. 376-386. [9] Ebd. 368-371.

[10] Ebd. 371-376. Nehmen wir z. B. Diego de Sara, der zur Matthäusexegese die eigenartigste Stellung nahm: „His subnectam secundam conclusionem: In dubiis recurrendum est *ad determinationem ecclesiae* ... Tertia conclusio: Aliquando licuit dubitare de hac propositione; ... *et post determinationem ecclesiae* ne tantillum quidem dubitare licet" (IX, 420, 31). Der bekannte Theologe Egidio Foscarari O.P. faßt den Inhalt dieser gelehrten Beratungen sehr gut zusammen: Si disputa nella seconda classe un articolo più importante, *ma però uniformamente quanto alla conclusione:* l'articolo è, che repudiando il marito per cagione d'adulterio la moglie *non può pigliarne una altra.* Questo è quanto alle congregazione ... (Arch. Univ. Greg., Cod. 676, 97[r]).

[11] Soto, III, 578, 7-14, und IX, 409, 2-4, 10 und 31; Democharis, 412, 4; Guerra, 418, 35; Hugonis, 414, 27; Fournier, III, 583, 21. Nur Diego de Sara sagte: Et Augustinus dubitavit, et Ambrosius (IX, 420, 31).

[12] De divortio etiam versatur quaestio, an licitum sit. Ego quidem detestor divortium, ut digamiam malim quam divortium, sed an liceat, ipse non audeo definire. Christus ipse, princeps pastorum, Mat. V dicit: Si quis dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam adulterari. Et qui dimissam duxerit, adulterat. Concedit ergo Christus divortium in causa fornicationis dumtaxat. Quare errare Papam necesse est, quoties divortium facit aliis causis, nec statim se tutum arbitrari debet ullus, qui pontificia illa temeritate verius quam potestate dispensationem obtinuerit (Luthers Werke, Weimar, VI, 1888, 559). In Bologna wies man auch auf das damals sogenannte Epithalamium Luthers hin: Das 7. Kapitel St. Pauli an die Corinther (anno 1523). Vgl. Luthers Werke, XII, 123, 10-15.

[13] Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente: EphThLov 29 (1953) 657-672, besonders 659-660, 665-669. Dasselbe bei A. Lang: Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925, 206-207; DivThom 22 (1944) 275-282; MünchThZ 4 (1953) 134-135, 137-138 und 143-145, worin auf eine noch nicht herausgegebene Bonner Dissertation von H. Flatten, Der Häresieverdacht nach katholischem Kirchenrecht, Bonn 1945, verwiesen ist, ebd. 137.

verfügte man über eine „necessaria quaestio", die es gegen die Auflehnung und den Ungehorsam der Protestanten zu festigen galt[14].

Im März 1563 starben die Konzilienlegaten Ercole Gonzaga und Seripando, die hervorragendsten Vertreter der gemäßigten Richtung in der Leitung des Konzils. Als die Not am größten war und anscheinend jede Hoffnung, das Konzil zu einem befriedigenden Abschluß zu führen, aufgegeben wurde, winkte die Rettung von ganz unerwarteter Seite: Pius IV. sandte den größten Diplomaten, den der Vatikan besaß, den Kardinal Morone, nach Trient[15].

Seit Monaten verlangte Pius IV. nichts sehnlicher als einen möglichst baldigen Abschluß des Konzils, welches ihn mancher episkopalen Tendenzen wegen so stark an das Baseler Konzil erinnerte[16]. Morone söhnte zuerst den Kaiser mit dieser Idee aus[17]. Gemeinschaftlich mit Pius IV. konnte er dann den französischen Flügel in der Person des mächtigen und herrschsüchtigen Kardinals von Lothringen, Charles de Guise, überzeugen[18]. So blieben noch Philipp II. und sein Gesandter beim Konzil, der Graf von Luna. Bis zuletzt widersetzten diese sich allem, was in ihren Augen ein voreiliger Abschluß des Konzils zu sein schien. Auf ihrer Seite stand fast die ganze Gruppe der spanischen Bischöfe, an ihrer Spitze Pedro Guerrero und Martín Pérez de Ayala[19]. Es scheint nicht ausgeschlossen, daß ihre häufige, wiederholte Einmischung in diese Sitzung, welche das Ende des Konzils vorbereiten sollte, auch dem mehr politischen Zweck nachstrebte, dieses Ende zu verzögern. Dies schmälert keineswegs die Bedeutung ihrer theologischen Arbeit für das Zustandekommen der Kanones.

Am 21. Juni wurden 14 Prälaten der „deputatio" oder der Kommission für das Herausarbeiten der Kanones bezeichnet[20]. Diese Kommission bietet in sich selbst schon ein kleines Abbild der verschiedenen Parteien, die einander gegenüberstanden. Die mehr politische Partei der Kaiserlichen wurde vertreten durch Georg Draskovics, Bischof von Fünfkirchen und Gesandter Ferdinands I. für das Königreich Ungarn[21]. Die mehr kurialgesinnten Gesandten vertrat Marcantonio Bobba, Bischof von Aosta und Gesandter des Grafen Emmanuele Filibberto von Savoyen[22]. Wir treffen eine beträchtliche Gruppe der „Zelanti" und Kurialkanonisten an; so

---

[14] Was eine „necessaria quaestio" auf dem Trienter Konzil war, siehe Schol 27 (1952) 541: „Sie war an erster Stelle die Verurteilung einer typischen lutherischen Doktrin." Diese „necessaria quaestio" gehörte in Trient immer zu den „positiones Lutheranorum" (EphThLov a.a.O. 661 und Anm. 7).

[15] H. Jedin, Krisis, 73-74, und G. Constant, La légation de cardinal Morone près l'empereur et le concile de Trente, avril—décembre 1563, Paris 1922, XXII f. — B. Chudoba, Las relationes de las dos cortes Habsburgesas en la tierca asamblea del Concilio Tridentino: Boletín de la Real Academia de Historia 103 (1933) 335-336.

[16] H. Jedin, ebd. 25-97. Am 18. August 1562 schreibt Kard. Francesco Gonzaga seinem Enkel, Ercole Gonzaga: „Però a fin che si fuggano questi mali S. Stà vuole la fine del Concilio sopratutto le cose, piochè li mette conto pei altri rispetti particolari anchora." Siehe G. Drei, La Corrispondenza del Cardinale Ercole Gonzaga, presidente del Concilio di Trento, in: Archivio Storico per le Provincie Parmensi, N. F., 18 (1918) 100 und passim.

[17] H. Jedin, ebd. 73-81, und Pastor, Geschichte der Päpste, VII, 249-250.

[18] H. Jedin, ebd. 81-97; Pastor, VII, 266-270.

[19] H. Jedin, ebd. 112, Anm. 2. [20] IX, 590-591.

[21] Siehe Jedin, ebd. 96, und G. Constant, ebd. XLIX Anm. 3. G. Paleotti behauptet: hic se excusavit (III, 672, 16), was mit seiner Haltung während der Beratungen über die Kanones nicht übereinstimmt; siehe unten Anm. 30.

[22] Er war der Freund und Vertrauensmann Borromeos, Morones und Pius' IV. (G. Constant a.a.O. 207; auch 192, 288 und 293 Anm. 3).

den übereifrigen Augustinus Molignatus, Bischof von Trevico, weiter einen der hauptsächlichsten juristischen Berater des Kardinals Simonetta, Ugo Buoncompagni, Bischof von Viesti, und dessen wohlbekannten Vertrauensmann, Pietro Emilio Verallo, Erzbischof von Rossano und jetzt Bischof von Capaccio[23]. Zur Gruppe gehörte weiter „eines der Häupter der kurialen Prälaten", der Vertrauensmann und geheime Korrespondent der Kurie, Marcantonio Colonna, Erzbischof von Tarento[24]. Zur französischen Gruppe gehörte „der ehemalige Mentor und Vertraute Lothringens", François de Beaucaire, Bischof von Metz, und Pierre du Val, Bischof von Séez[25]. Auch die beiden bedeutenden Anführer der spanischen Partei fehlen nicht: der temperamentvolle Pedro Guerrero, Erzbischof von Granada, und der maßgebende Theologe Bartolomé de los Mártyres, Erzbischof von Braga, beide Dominikaner und Männer von großem Ansehen und Arbeitskraft[26]. Zu ihnen gehörte auch Andrés Cuesta, Bischof von León, der im Laufe der Diskussionen um den 7. Kanon die Führung der strengeren Auffassung übernahm[27]. Die umfangreiche und tätigere italienische Reformpartei vertritt in gewissem Grade der kränkliche, sanfte und fromme Niccoló Sfondrati, Bischof von Cremona[28]. Dazu kamen noch zwei weniger in die Augen fallende Persönlichkeiten der zahlreichen italienischen Vertretung, Giacomo Lomellini, Bischof von Mazzara, und Urbano Vigerio della Rovere, Bischof von Senigallia[29].

[23] Sie gehörten zu der „Simonettagruppe" von Kurialkanonisten, wie H. Jedin schreibt: a.a.O. 31, 34 usw. Von Molignatus sagte Gualterio: „che per voler troppo service": H. Jedin, a.a.O. 138 und auch 54. Ugo Buoncompagni, der spätere Gregor XIII., war mit Castagna und Fachinetti einer der bedeutendsten Kurialkanonisten: Pastor, IX, 10-20, und H. Jedin, ebd. 54, 130. Von Verallo schreibt G. Constant: „C'était un prélat tout dévoué à la Curie et le confident des légats" (ebd. 234 Anm. 9; auch Susta, II, 129; III, 272-273).

[24] Er mußte wie Carlo Visconti und Gualterio durch eine regelmäßige Korrespondenz die Kurie über das, was in Trient geschah, auf dem laufenden halten: H. Jedin, Krisis, 10.

[25] François de Beaucaire (auch Beauquère) war der Vertraute Lothringens (H. Jedin, Krisis, 43 und 53) und ein entschiedener Verfechter des Konziliarismus; ebd. 125 und Anm. 2 und 3; H. Hauser, Les sources de l'histoire de France, XVI^e siècle, Paris 1906-1915, I, 27 und III, 50. — Pierre du Val war Professor am Collège de Navarre gewesen und nahm als Bischof an den Beratungen von Poissy und St-Germain teil. Auch er war ein Freund Lothringens. Er wurde, übrigens grundlos, der Häresie verdächtigt: F. Féret, La Faculté de théologie de Paris, Paris 1900-1910, I, 236, 338, und II, 191-193.

[26] Pedro Guerrero, „una figura gigantesca": C. Gutiérrez, Españoles en Trento, Valladolid, 1951, 946-963. Sein Freund und Mitarbeiter beim Konzil war Bartolomé de los Mártyres, „gleich diesem ein ebenso eifriger Bischof wie tüchtiger Theologe": H. Jedin, Krisis, 129 Anm. 3. Siehe auch C. Gutiérrez a.a.O. 164-172. Er schrieb eine kurze Geschichte dieser letzten Beratung in Trient: Collecta ex gestis Concilii Tridentini, Opera Omnia, a.a.O. II, 423-438. In denselben Band wurden auch aufgenommen die Petitiones, quas Ven. Servus Dei B. a Martyribus in Concilio Tridentino facere intendebat, ebd. 375-420. Leider berührt keines der beiden Dokumente unser Problem. Bartolomé kümmert sich mehr um die heikle Frage der Residenzpflicht und gelegentlich um das Problem der geheimen Ehen.

[27] Ein vierschrötiger, unbeugsamer und gewissensvoller Mann, gleichzeitig ein tüchtiger Theologe: C. Gutiérrez a.a.O. 76-81; Bijdr a.a.O. 365 Anm. 13.

[28] Der spätere Gregor XIV.: Pastor, X, 521-535. Siehe auch L. Castano, Mons. Niccoló Sfondrati, Vescovo di Cremona, al Concilio di Trento (1562/63), Torino 1939.

[29] Giacomo Lomellini aus der bekannten Ligurischen Geschäftsfamilie: Enciclopedia italiana, XXI, 443. Über della Rovere siehe G. van Gulik - C. Eubel, Hierarchia catholica, III, 316.

Obwohl es ein fester Brauch war, daß die Mitglieder der Kommission sich nicht mehr an den Debatten beteiligten[30], nachdem die dogmatischen Texte verfaßt oder verbessert waren, so hat man sich hier an ihn doch nicht gehalten. Besonders Pedro Guerrero konnte nicht schweigen. Mit dem ihm eigenen Ungestüm und Ansehen schritt er wiederholt ein, um „die Kanones zu verteidigen"[31]. Das wirft, zu unserm Vorteil, ein helleres Licht auf die Absichten der Kommission.

Nach einmonatiger Arbeit war der erste Entwurf der „Deputation" fertig. Am 20. Juli 1563 wurde der erste Text der Kanones herausgegeben, und zwar ohne „doctrina" als Einleitung zu den Kanones. Man hielt dies anfänglich für nicht nötig, da die Sache ja nicht schwierig war und die meist wichtigen dogmatischen Lehrpunkte über die Sakramente schon früher festgelegt worden waren[32]. Draskovics hat bei den späteren Auseinandersetzungen noch auf einen andern Grund hingedeutet, der wichtig ist für unsere Interpretation des 7. Kanons. Man wollte nämlich den Zeitverlust vermeiden, der bei dogmatischen Erörterungen über eine noch nicht geklärte theologische Frage unvermeidlich gewesen wäre[33].

Um jeder Wiederholung vorzubeugen und dem Leser einen Einblick in den Verlauf der Diskussionen zu ermöglichen, lassen wir zuerst alle Entwürfe des 7. Kanons in chronologischer Ordnung folgen. Der Deutlichkeit halber werden jedesmal die Verbesserungen des vorigen Kanons im *Kursivdruck* gesetzt.

A. Grundlegende Abfassungen aus früherer Zeit und aus Bologna

I. Grundlage

a. Concilium Milevitanum: cap. 17: Placuit, ut *secundum evangelicam et apostolicam disciplinam* neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito alteri coniungatur, sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur. Quod si contempserint, ad poenitentiam redigantur; in qua causa legem imperialem petendum est promulgari (Mansi, IV, 325; auch in c. 5 C. 32 qu. 7; Corpus Iuris (ed. Friedberg) I, 1141).

b. Concilium Florentinum. Decretum pro Armenis: Tertium indivisibilitatis Matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et Ecclesiae. Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit (Mansi, XXXI, 1059 A).

[30] G. Draskovics sagte am 28. Juli 1563: Duabus de causis existimaveram nihil mihi hodie dicendum: 1° quia *deputati* non solent, cum confecerint negocium, super eo amplius votum ferre; ... Quia tamen alii ante me secus egerunt, et res redacta est in disputationem, dicam breviter quid sentiam ... (III, 696, 19).

[31] Marco Laureo, Bischof von Campagna, der bis zum 10. November die Rolle eines Konzilsekretärs an Stelle Massarellis, der erkrankt war, wahrnahm, schrieb wiederholt von P. Guerrero und anderen: „defendit canonem". Siehe z. B. Anm. 46.

[32] Francesco Nucci, der Sekretär G. Paleottis, schrieb am 22. Juli: „Non se gl'è fatto doctrina inanzi, perchè dicono che è materia assai nota." Cod. Isol. 78 f. 607 in: III, 693 Anm. 2. Muzio Calini, Bischof von Zara, teilte am 23. Juli mit: „... ma perchè non vi si mette innanzi altra dottrina, e questi sono articoli ne'quali anno da nascer pochi dubbj, si spera che saranno risoluti assai facilmente." Baluzi-Mansi, Miscellanea novo ordine digesta, Lucae 1764, t. IV, 324 A—B.

[33] Siehe unten Anm. 70.

II. Besprechungen in Bologna (1547)

a. Zensur der Pariser Theologen: Quartus etiam placet, quamvis in unum coire posset cum quinto et sexto, seu cum illis coniungi, sicut in *Milevitano* factus est canone 17. Qui canon renovari posset, mutata forma in formam huic concilio usitatam, nempe: *Si quis contra Evangelicam et Apostolicam doctrinam dixerit,* etc. (Arch. Vat. Concilio 7 f. 192r).

b. Kanon, wie er durch A. Massarelli abgefaßt und am 9. September den Vätern vorgelegt wurde: canon 3: Si quis dixerit *mulierem* in adulterio lapsam adeo desinere esse uxorem, ut utrique coniugum vel saltem innocenti, qui causam adulterio non dederit, *liceat* novare coniugium (oder: cui velit nubere), neque mechari eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, neque eam quae dimisso adultero alii nupserit: anathema sit (VI, 446, 5 und Anm. g).

c. Kanon, wie er am 18. Oktober den Vätern vorgelegt wurde: canon 3: Si quis dixerit *matrimonii legitime contracti* (oder: inter legitimas personas contracti) *vinculum non esse iure divino indissolubile,* ac proinde ex causa fornicationis *licere* utrique aut alteri coniugum, qui fornicationis causam non dederit, *non solum thori separationem facere,* sed aliud contrahere matrimonium: anathema sit (VI, 537, 9; zu vergleichen mit A, I, b oben).

d. Schriftliche Zensur von Francesco Romeo O.P. am 7. November: Si quis dixerit *consummati matrimonii* vinculum non esse *iure divino indissolubile,* ac proinde ex causa fornicationis *non solum fuisse permissum, sed etiam licitum viventibus coniugibus* cum aliis contrahere: anathema sit.... Addidi quoque *non solum fuisse permissum* ad salvanda concilia et decreta omnia, quae censent propter fornicationem et alias causas posse contrahi nova matrimonia. Salvantur quoque ritus Graecorum et Armenorum et sententie quorumdam Patrum, qui propter dictas causas etc. permissive enim intelliguntur ac per consequens non videntur anathemate feriendi, cum non dicant ea esse licita, sed permissa. ... (Vl, 537, 18 und 537, 27 - 538, 2; auch „Censurae censurarum" des 7. November 577, 40).

B. Verschiedene Abfassungen des Kanons in der ersten Allgemeinen Kongregation (24. bis 31. Juli 1563)

a. Meinung M. Luthers in De Captivitate Babylonica: concedit ergo Christus divortium in causa fornicationis dumtaxat. *Quare errare Papam* necesse est, quoties divortium facit aliis causis. ... (Luthers Werke, Weimar, VI, 559, 24).

b. Error, die 4 Februarii theologis propositus: error 3. *Licere* post repudiatam uxorem causa fornicationis iterum contrahere, vivente priore uxore, erroremque esse, extra illam causam fornicationis divortium facere (IX, 380, 6).

c. Canon die 20 Julii propositus Patribus: canon 6: Si quis dixerit,
(A) propter adulterium alterius coniugum posse matrimonium dissolvi,
(B) et utrique coniungum, vel saltem innocenti, qui causam adulterio non dederit, licere novare coniugium,

(C) neque moechari eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, neque eam, quae dimisso adultero alii nupserit: anathema sit (IX, 640, 11).

d. Martín Pérez de Ayala am 26. Juli: Si quis dixerit *ecclesiam errasse dicentem, non dissolvi matrimonium quoad vinculum* per fornicationem: anathema sit (IX, 657, 4).

e. Egidio Foscarari am 26. Juli: In 6. dicatur, damnari eos, qui dicunt, *ecclesiam non posse id prohibere,* videl. ob fornicationem non ducendam aliam

uxorem (IX, 658, 47; Massarelli hat in Cod. 122: videl. fornicationem, non ducendo usw., ebd. Anm. l).

f. Matteo Priuli am 30. Juli: In 6. sequitur Mutinensem. Sed feriantur anathemate qui dicunt, *ecclesiam errare, quae prohibet* aliam duci propter fornicationem (IX, 675, 27).

g. Censurae Patrum Massarellis: Item damnentur ii, qui dicunt, ecclesiam *non posse id prohibere* (IX, 680, 22).

II. Erste allgemeine Kongregation (20.—31. Juli 1563)

A. Erste Stellungnahme des Konzils

Gewöhnlich denkt man bei einer Besprechung des 7. Kanons gleich an das Einschreiten der venezianischen Gesandten und übersieht dabei, daß das Konzil vor diesem Einschreiten am 11. August in großen Zügen schon die Stellung angenommen hatte, die es in feierlicher Sitzung am 11. Oktober bestätigen sollte. Das war übrigens in gewissem Maße auch in 1546 in Bologna geschehen, wo das Griechenproblem eigentlich nur als Zwischenfall zur Sprache gebracht wurde[34].

Die eigentliche Ursache liegt viel tiefer. Sie ist in der Arbeitsweise des Konzils während dieser Sitzungen über die Sakramente begründet: Man wollte möglichst genau die „positiones Lutheranorum" bestimmen, soweit sie sich von der allgemein angenommenen und gewissen Lehre der Kirche entfernten.

Wir sagten schon früher, daß diese kirchliche Lehre sowohl Glaubenswahrheiten und theologische Folgerungen wie auch allgemein gültige Kirchengesetze umfassen konnte. Alle diese „veritates catholicae" gehören zu dem, was man damals unter „fides" verstand, sowohl wegen ihrer noetischen Opposition zur innerlichen Evidenz der „scientia" wie auch wegen ihrer subjektiven sittlichen Verpflichtung zu Gehorsam und Fügsamkeit[35]. Wer sich dagegen auflehnte und darin die

---

[34] Der Bischof von Naxos: VI, 449, 8-10; von Accia: ebd. 450, 22-23 und Francesco Romeo O. P.: 478, 25. Siehe Censurae, 485, 26 und Schol 27 (1952) 548 und 553-556.

[35] „Glaubensgewiß nennt man oft alle Erkenntnis, deren Geltung zwar keinem Zweifel unterliegt, die aber nicht den obersten Gewißheitsgrad der inneren Evidenz haben, sondern *uneinsichtig, inevident* bleiben. Dann geht es gar nicht um die theologische Beurteilung der übernatürlichen Glaubensgewißheit, sondern um ihre noetische Einstufung innerhalb der ‚genera cognitionis'. Die Zurechnung zum *Glauben in diesem* noetischen Sinn will gar keine theologische Aussage besagen, sondern ist eine logische Kategorie" (vgl. A. Lang, Der Bedeutungswandel der Begriffe „fides" und „haeresis", a.a.O. 135). „Wenn es aber darum ging, die Reichweite des ‚Glaubens' ... abzustecken, so tat man das damals nicht nach dem Kriterium der objektiven Glaubensgewißheit, sondern nach dem Maßstab der *subjektiven Glaubensverpflichtung*, wobei man Glaubenspflicht verstand in dem weiteren Sinn jeder inneren Bindung durch eine konsequente Glaubenshaltung" (ebd. 134). Über den zweideutigen Wortgebrauch bei Melchior Cano und Dominicus Báñez siehe auch A. Lang, DivThom 21 (1943) 92-97, und ders., Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925, 200-205. Siehe auch V. Heynck, Die Beurteilung der conclusio

kirchliche Autorität leugnete, war ein „haereticus" im Sinne dieser Zeit. Auf ihn fiel also das „Anathem" als feierliche Verurteilung der „pertinacia et contumacia"[36]. Die Arbeit der Konzilsväter bestand somit größtenteils darin, den Kanon in solche Worte zu fassen, daß kein anderer durch die Exkommunikation getroffen wurde[37]. Besonders angemessen schien diese Methode in unserer Sitzung, wo von offizieller Seite alles darauf angelegt war, sie zu einem baldigen Ende zu führen, und wo man darum, soweit das möglich war, alle heiklen dogmatischen Fragen vermied. Schon mehrmals kamen wir auf diese dem Trienter Konzil eigene Arbeitsweise zu sprechen. Unsere vorangehenden Artikel finden hier eine neue Bestätigung.

Vom Anfang an führten die „Patres deputati" die Diskussion nach dem Plan, der schon in Bologna angenommen worden war[38]. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß sie bei der Vorbereitung der Kanones die Akten von Massarelli zu Rate zogen. Kanon 6, wie er bei der ersten Kongregation numeriert wurde, wird nur *mit oder ohne Anathem* zur Diskussion vorgelegt.

Sonst hatte ein Kanon ohne Anathem eigentlich nicht viel Sinn. Es war dies gleichbedeutend mit dem Einordnen des Stoffes nicht bei dem, was man Kanones oder die „fidei dogmata" nannte, sondern entweder bei der „doctrina", die als dogmatische Einleitung zu den Kanones gemeint war, oder bei den „decreta Reformationis". Im letzteren Falle wurde daraus *ein Kirchengesetz*, durch ein

theologica bei den Franziskanertheologen des Trienter Konzils, FranzStud 34 (1952). Heynck gibt eine treffende Zusammenfassung von A. Lang, ebd. 168-171, und schließt am Ende seines Artikels: „Während in der nachtridentinischen Zeit, besonders seit Suárez, bei der Erörterung des Problems der conclusio theologica der theologisch-dogmatische Gesichtspunkt vorherrschend ist, betrachtet die Spätscholastik die Frage vornehmlich unter *der noetischen Rücksicht*. Die theologische Bewertung beschränkt sich fast ausschließlich auf die moral-theologische Frage nach *der Verpflichtung einer gläubigen Annahme dieser Schlußfolgerung*. Erst bei J. Gerson wird zum erstenmal die theologisch-dogmatische Problemstellung sichtbar, ohne daß man aber von einer eigentlichen Behandlung des Problems sprechen kann. Bei anderen vortridentinischen Theologen ist sie bisher nicht nachgewiesen worden" (ebd. 202-203).

[36] Réflexions sur l'anathème, a.a.O., 659-660 und 665-666, und Schol 26 (1951) 218-221, wo die Meinung des Martín Pérez de Ayala in seinem Werk: De Divinis, Apostolicis, atque Ecclesiasticis Traditionibus, deque Authoritate ac Vi earum sacrosancta Assertiones seu libri decem (Parisiis 1562), analysiert wird. Siehe auch das sehr interessante Repertorium Inquisitorum Pravitatis Haereticae, in quo omnia, quae ad haeresum cognitionem, ac S. Inquisitionis forum pertinent, continentur, Correctionibus et Annotationibus Quintilliani Mandosii ac Petri Vendrameni decoratum et auctum, Venetiis 1575, 200 f.: „Contumacia", An dicatur haeresis?

[37] Wir führten schon ein beachtenswertes Beispiel in der Besprechung des Kanons über das Recht zum Aufstellen von trennenden Ehehindernissen an: Schol 26 (1951) 191—201.

[38] Am 2. September 1547 berief Kard. de Monte eine besondere Beratung, der er die folgende genaue Frage stellte: „Verum quoad ipsum matrimonium sunt duo articuli, de quibus canones adhuc formati non sunt, cum habere videantur aliquae difficultates; ideo super eis prius audire cupimus sententias patrum, quid eis videlicet videatur, an relinquendi ut non necessariae quaestiones evitentur etiam inter catholicos, *decisioni iuris communis (sunt enim ambo in iure decisi)*, an etiam determinandi sunt cum aliis." VI, 402, 7-14. Siehe Schol 27 (1952) 540-542, und Schlußfolgerung ebd. 555-556.

allgemeines Konzil erlassen oder aufs neue bestätigt. Die Aussagen Carlo Visconti, Muzio Calinis und Verallos deuten darauf hin, daß die zweite Formulierung des Kanons ohne Anathem als ein „decretum" gemeint war[39]. Übrigens war in jenem Augenblick sogar noch keine „doctrina" als Einleitung zu den Kanones vorhergesehen.

Am 20. Juli wurde den Vätern der erste Entwurf der Kanones überreicht (B, c)[40]. Man spürt deutlich, daß die „Patres Deputati" mit den Daten von Bologna gearbeitet haben. Mit Ausnahme einiger begrüßenswerter Verbesserungen ist der Grundtext derselbe, den A. Massarelli am 9. September 1547 bereits vorgelegt hatte (A, II, b). Nur war es jetzt in drei gleichwertige Satzteile verteilt. Wir bezeichnen diese als A, B und C. Doch hat man die Verbesserungen vom 18. Oktober 1547 (A, II, c) berücksichtigt, und zwar vor allem in Satz A: eine deutliche Bekräftigung des Prinzips der *inneren* Unauflöslichkeit der Ehe[41]. Gleichzeitig wird den Anregungen des

[39] Carlo Visconti, der Vertrauensmann der Kurie und der Legaten, hatte schon am 19. Juli vor der Veröffentlichung der Kanones nach Rom geschrieben: Mando a VS. Illustris. l'inchiusa copia de Canoni del Matrimonio, i quali ancora non si non dati fuori, et perchè le parole del sesto son contrarie all'opinione di S. Ambrogio, i Padri deputati per non dannar l'opinione di quel Santo Dottore, si come avverrà, formando i Canoni per Anathema, hanno fatto sopra di ciò un altro *decreto* senza Anathema quale sarà notato in margine i quali si proporrano alla Synodo che in ciò eleggerà quel che parrà più ispediente, et in tanto ... (Baluze-Mansi, III, 483 A). Und Muzio Calini am 26. Juli: Sopra gli altri Canoni non si scuopre controversia alcuna dal sesto in fuori, nel quale si parla de divortij fatti per causa di adulterio, perchè molti Padri vorrebbono che in cambio di *Canone* si facesse un *Decreto*, per il quale si definisse che non fosse lecito dopo questi ‚divortij' (Baluze-Mansi: trascorsi) rinovare con altre persone il matrimonio. Et il *Decreto* piace più che il Canone *per non dannare con escommunicatione e anathema* qualche Padre antico e Dottore moderno, che hanno havuto ‚contraria' (Baluze-Mansi: varia) opinione, e anche per gli Greci, che à questi tempi praticono ne'loro matrimonij altrimente, e in questo parebbe che la presente Synodo ‚si conformasse con' (Baluze-Mansi: riformasse) il concilio Fiorentino, il quale prohibi con un Decreto, e non volse dannare con Canone le nuove nozze in questi casi d'adulterio. Ma altri ‚Padri' (Baluze-Mansi: omisit non reputano che questa sia sufficiente provisione contro gli Eretici moderni, et per stabilire la verità. Für die wichtigsten Texte M. Calinis halten wir uns an die ursprüngliche Handschrift, die manchmal beträchtlich von dem in Baluze-Mansi vorliegenden Text abweicht: ebd. IV, 325, und Arch. Vat. Cod. 69, f. 167^{v}. Zum Schluß schreibt Marco Laureo am 24. Juli in den Akten: Verallus, *qui fuit unus ex deputatis*, dixit, quod in 6 canone non videtur sibi procedendum per viam anathematis, sed *tantum decreti*, ne feriatur Ambrosius (IX, 644, 35).

[40] Der Kanon ohne Anathem oder das „Dekret" ist weder in den Akten noch in der Handschrift von Visconti bewahrt geblieben.

[41] Schon wiederholt haben wir darauf gewiesen, daß gerade dieses Prinzip der „inneren Unauflöslichkeit" der Ehe gegen Luther bekräftigt werden mußte. Wenn nämlich im 16. Jahrh. Erasmus, Kajetan und Catarino für eine weitergehende Deutung der Verse Matth. 5, 32 und 19, 9 eintraten, so bestanden sie doch stets auf dem Recht der Kirche, nur *in gerichtlichem Urteil* die tatsächliche Lösung einer bestimmten Ehe auszusprechen. Luther tat das nie. Vgl. Schol 27 (1952) 532-533. Siehe für Bologna ebd. 536-537, 543, 545 und 550. Dasselbe stellten wir bei den Beratungen in 1563 über die aus dem Kirchenrecht entstehenden Schwierigkeiten fest: Bijdr 14 (1953) 378-379.

Dominikanergenerals Francesco Romeo Rechnung getragen (A, II, d). Zweimal werden nachdrücklich das *„posse dissolvi"* und das *„licere* novare coniugium" betont, wie er es in 1547 geschrieben hatte: „non solum fuisse *permissum,* sed etiam *licitum*". Als Gründe hatte Romeo angegeben: „ad salvanda concilia et decreta omnia" und „salvantur quoque ritus Graecorum et Armenorum et sententias quorumdam patrum" (A, II, d am Ende).

Noch eine letzte Bemerkung! Der Kanon ist ziemlich lang und in drei Perioden verteilt. Satz A enthält das Prinzip der inneren Unauflöslichkeit der Ehe, die Sätze B und C dessen praktische Folgerungen: das Verbot einer zweiten Ehe und die Verurteilung dessen, der doch eine solche eingehen würde. Diese klare Einteilung wird bis zum Ende beibehalten. In glücklicher Weise faßt sie das ganze diesen Punkt betreffende kirchliche Gesetz zusammen, besonders die Lehre von Florenz und die des Milevitanum (A, I, a und b)[42]. Satz C enthält eine deutliche Anspielung auf die Heilige Schrift, wie man es auch in Bologna wollte[43].

Am 24. Juli begannen die allgemeinen Kongregationen der Bischöfe. Alles verlief glatt und ruhig. Sogar die kurz danach so heiß umstrittene Frage der geheimen Ehen brachte noch keine allzu großen Schwierigkeiten[44]. Die Spannung lag bei der Kirchen- und Fürstenreform[45]. Das Ergebnis war dennoch bedeutungsvoll. *Nur 41 Bischöfe nahmen den Kanon mit Anathem an, während 68 ihn in dieser Form ablehnten.* Von diesen verwarfen 15 Bischöfe einfach den Kanon[46], 25 nahmen ihn an, aber „ohne Anathem", oder als „decretum" oder in der „doctrina"[47], und 28 Väter zogen die Kanones in der For-

[42] Bijdr a.a.O. 371-376. [43] Schol 27 (1952) 543 und 548-549.

[44] Muzio Calini: Baluze-Mansi, IV, 325 B; Nuccio: III, 696 Anm. 4.

[45] H. Jedin: Die Konferenz vom 6. Juli ist der Wendepunkt des Konzils (Krisis 90). Auch Pastor, VII, 251-265.

[46] Für das Anathem spricht besonders Quinqueecclesiensis als „deputatus": Nec hic obstat auctoritas Ambrosii, quia iuxta sententiam Vincentii Lerinensis debemus sequi communem sensum patrum, non autem alicuius particularis quantumvis sancti, et in can. apost. 48 *excommunicatur,* qui dimissa uxore aliam duxit (IX, 665, 9; III, 696, 19 und 27 - 697, 1). (Zum canon apostolorum siehe Bijdr. a.a.O. 372.) So auch Legionensis: unus ex deputatis, reddit rationem eorum, quae proposita sunt ... Defenditque 6 canonem pluribus rationibus (IX 665, 20 und 34). Ebenso von den anderen Deputationsgliedern Trivicanus: defendit canonem (677, 11), Tarentinus, 651, 5, und Granatensis, 644, 14. Andere Bischöfe wiesen auf die Schrift: Clugiensis, 655, 41, und Interamnensis: probavit in 6 canone debere poni anathema, et hoc ex dictis Evangelii et Pauli (655, 43). Vor allem waren die Franzosen für die strengere Auffassung: Virdunensis, der die Schwierigkeiten des Ambrosius und des Origenes berücksichtigte (IX, 657, 28); dabei standen ihm zur Seite Parisiensis, 658, 18; Suessionensis, 665, 5, und Corosipitanus: nec mirum, quod in Florentino non adducitur anathema, quia illud concilium nullibi utitur anathemate (672, 28). Noch ein letzter Beweisgrund aus der Tradition bei Columbricensis, siehe oben Anm. 7.

[47] Ohne Anathem: Bracarensis, unus ex deputatis: adhaeret opinioni Cretensis

mulierung Foscararis und de Ayalas vor (vgl. B, d und e). Wieder andere endlich nahmen keine persönliche Stellung ein[48].

Der triftigste Grund für diese ablehnende Haltung war die Ansicht der „Ambrosius et alii", auf die besonders der Bischof von Alife und der Erzbischof von Rossano hinwiesen[49]. Dies wird weiterhin von A. Massarelli in den „Censurae Patrum" bestätigt, die er später nach Abschluß des Konzils mittels seiner persönlichen Aufzeichnungen, der Abschriften der „Vota" und der offiziellen Akten des Marco Laureo verfaßte (B, g)[50]. Der Venezianer Pietro Lando, Erzbischof von Kreta, übernahm die Verteidigung der Griechen, was später auch Massarelli bestätigt[51]. Foscarari trug schließlich noch ein andres Bedenken vor: „Man sollte nicht weiter gehen wollen als das Konzil von Florenz, welches gleichfalls das Anathem wegließ[52]." Dagegen wurde aber angeführt, daß eine Verurteilung ohne Anathem „weder den modernen Ketzern noch der Wahrheit selbst genug Rechnung trägt"[53]. Dies ist, abgesehen von der Korrektur einiger kleiner Einzelheiten[54], der ganze Verlauf der Diskussionen.

A. Vacant weist darauf hin[55], daß man dem Umstand nicht genug Beachtung schenkte, daß — wie allzu augenscheinlich war — *der Kanon in seiner unmittelbaren und strengeren Form von der ersten Allgemeinen Kongregation an vom Konzil abgelehnt wurde, und*

(650, 20), und besonders ein anderes Deputationsglied, Verallo, siehe oben Anm. 39, am Ende. Für eine Aufnahme in die Doktrin: Auriensis, 663, 18, und Niochensis, 671, 36.

[48] Besonders die übrigen Glieder der Deputation: Augustensis: qui se remittit patribus (664, 4); Sagiensis, 654, 35; Vestanus, 667, 13. Metensis, 662, 27-39, und Maraziensis, 664, 10, haben nichts zum 6. Kanon anzumerken.

[49] Numquam enim ecclesia anathemate processit, nisi quod est contrarium communi consensui Catholicorum (675, 15). Haec autem dixi, ut advertant Patres sapientissimi, an canon iste sub anathemate tradendum est, an vero declaranda sit veritas, vel saltem (quod magis placeret) aliqua expositio statim post canonem ad Ambrosii et aliorum dicta sit addenda, ita ut docerentur legentes, et tamen scandalum non patiantur ex tantorum auctorum contradictione (646, 14-17). So auch Guadiscensis, 672, 5-12. Siehe hierüber Bijdr a.a.O. 379-380.

[50] IX, 680, 18-22. Diese „Censurae Patrum" wurden von Massarelli verfaßt und befinden sich in Arch. Vat. Cod. 122, f. 36^{v}. Der Text des M. Laureo steht in Cod. 7. Zum Wert dieser verschiedenen „recensiones" siehe St. Ehses, I, XXI, 27.

[51] Canon 6 non placet, quia ferit Graecos et Ambrosium (IX, 644, 2). So auch Iadrensis (Calini), 645, 13, und typisch, fast modern, bei Massarelli in seinen „Censurae": In 6 non ponatur anathema, ne feriatur Ambrosius et alii, qui contrarium tenent, praesertim Graeci, qui non sunt omnino reiiciendi ab ecclesiastica unione (680, 18-20).

[52] III, 696, 2, was auch M. Calini vorgab, siehe oben Anm. 39. Dem widersprach Corosopitanus (672, 28; siehe oben Anm. 46, am Ende). Über die eigentlichen Tatsachen, wie sie sich in Florenz am Ende des Konzils mit den Griechen abspielten, siehe Bijdr a.a.O. 385-386.

[53] M. Calini oben in Anm. 39, am Ende.

[54] Siehe die hauptsächlichsten Korrektionen: Censurae Patrum von Massarelli: 680, 18-22.

[55] DictThCath I, 499.

zwar hauptsächlich wegen der ungewissen Tradition in der katholischen Kirche selbst. Für die Griechen interessierten sich hauptsächlich die Venezianer.

Andrerseits bestanden viele Väter weiter auf dem Anathem, also auf einer klaren Exkommunikation der „contumacia" der Lutheraner. Wir betonen nachdrücklich, daß es sich wirklich *um eine Exkommunikation handelte.* Muzio Calini und Draskovics, Deputationsglied, wiesen ausdrücklich darauf hin, wie auch alle, die von „ne feriatur Ambrosius" sprachen[56].

Wir werden nun verschiedene Bischöfe in Einzelheiten hören. Jeder von ihnen vertrat eine bestimmte Verbesserung, die alle in dieselbe Richtung gingen. Den Sinn und die Tragweite dieser Änderungsvorschläge werden wir mit voller Gewißheit erst aus dem allgemeinen Zusammenhang ihres „votum" bestimmen können: aus den angeführten Beweisgründen und ähnlichen Verbesserungsvorschlägen für andere Kanones. Massarelli selbst gab später in seinen „Censurae Patrum" eine Übersicht über diese verschiedenen Ansichten (B, g).

B. Die Kanones von Foscarari und Pérez de Ayala

Am 26. Juli sprach der bekannte Theologe Martín Pérez de Ayala, einer der Führer der spanischen Delegation[57]. Sein Grundprinzip ist klar: „canon 6 placet quoad materiam, non autem quoad dispositionem."[58] Was diese Disposition bedeutet, wissen wir schon: die beantragte Verurteilung mit Anathem. „Denn Ambrosius, Basilius der Große, Origenes, Hilarius und Gregorius der Große verstanden die Evangelientexte im Sinne einer echten Ehescheidung (separatio quoad vinculum)."[59] Diese alte Tradition, nach der wenigstens dem Manne eine Entscheidung über Ehescheidung freistand, hat übrigens nach de Ayala einen gewissen Sinn, „quia maioris libertatis est (vir) quam mulier"[60]. Inzwischen aber hatte sich die Kirche unzweideutig im

[56] „per non dannare con escommunicatione e anathema", Calini oben in Anm. 39, und bei Draskovics: „et in can. Apost. 48 *excommunicatur* . . ." oben Anm. 46, am Anfang.

[57] Wie P. Guerrero war er bei den drei Zusammenkünften in Trient. Siehe Gutiérrez, a.a.O. 774-793, Bijdr a.a.O. 365, und Anm. 15 und 16.

[58] IX, 656, 41. Vgl. ebd. 31.

[59] 656, 42 - 657, 4. Marco Laureo hatte weiter noch geschrieben: Non est igitur damnanda ecclesia Graeca, dum erat unita ecclesiae nostrae, was sich auf den canon apostolorum 16 bezieht. Siehe hierüber Bijdr a.a.O. 384-385. Laureo oder Massarelli haben aber später diesen Satzteil wieder durchgestrichen (IX, 657 Anm. a).

[60] 657, 3. Auf diesen Grund stützte er sich, um die ablehnende Haltung des Augustinus als ausschließlich für die Frau gemeint zu deuten. Er setzte aber eine allgemein angenommene Tradition in den ersten Jahrhunderten voraus, deren Urteil, wenigstens soweit es sich um den Mann handelt, von dem kirchlichen Recht seiner Zeit abwich. Daß dem Mann nach den frühen Vätern mehr als der

kanonischen Recht im Sinne dieser jetzigen und strengen Interpretation ausgesprochen. Deshalb sagte er auch: „placet quoad materiam". „Dicatur ergo: Si quis dixerit, ecclesiam errasse dicentem, non dissolvi matrimonium quoad vinculum per fornicationem: anathema sit" (B, d). Deutlichst wird aus dem Zusammenhang bewiesen, daß es sich nur um die innere Unauflöslichkeit handelt, und zwar auf Grund einer allgemein bestehenden kirchlichen Gesetzgebung. „Si quis dixerit ecclesiam *errasse*" bezieht sich doch ungezweifelt auf die „contumacia" der Lutheraner und ihre Weigerung, der Kirche eine gewisse Jurisdiktion in Sachen der Unauflöslichkeit der Ehe zu bewilligen. Daß dies wirklich die einzig richtige Deutung ist, ergibt sich auch aus dem breiteren Zusammenhang. In demselben „votum" schlägt er die gleichen Verbesserungen vor, besonders für den 3. Kanon über die geheimen Ehen[61]. Weiter entnahm Diego Gilberto Nogueras, Bischof von Alife[62], am 30. Juli der Tradition dieselbe Beweisführung. Er führte sie noch weiter aus und schloß sich danach der Korrektur des Bischofs von Segovia an[63]. Ferner verlangte er, daß den Kanones eine „doctrina" vorangehe, „in der kurz erklärt wird, *was göttliches und was menschliches Recht ist*"[64]. Auch seine Verbesserungen zu den andern Kanones gehen in gleiche Richtung[65]. Dasselbe vernehmen wir von Timoteo Justiniani O. P., Bischof von Calamone auf Kreta[66].

Am Abend desselben Tages sprach Egidio Foscarari, Bischof von

Frau erlaubt war, war eine auf dem Konzil ziemlich verbreitete Meinung, die sich ebenfalls auf den Text des Ambrosiaster gründete. So Kajetan und Catarino (Schol 27 [1952] 529) und der „Error", der auf Bologna den Konzilsvätern vorgelegt wurde: *Mulier*, quae alteri viro sui fecit copiam, ... (ebd. 534 und 541), der erste Kanon in Bologna: Si quis dixerit *mulierem* ... (ebd. 546 und oben A, II, b). So sagte Hydruntinus am 24. Juli: In 6. dicatur de viro, non autem de muliere, quia hoc a nullo fuit dubitatum (644, 7). Ähnlich auch Rheginensis 651, 17.

[61] Adduxit novam formam 3. canonis: Si quis sanctam ecclesiam *contempserit* ex eo, quod aliqua circa matrimonia statuit: anathema sit (IX, 656, 40). 7. Kanon: Si quis dixerit, clericos aut religiosos *posse contrahere* ... (657, 8). 11. Kanon: Ponatur ergo *lex* ... (657, 11).

[62] C. Gutiérrez a.a.O. 248-257, und Bijdr a.a.O. 384 Anm. 114.

[63] Canon 6. non placet. Numquam enim ecclesia anathemate processit, nisi quod est contrarium *communi consensui* Catholicorum. Christus mitigat legem latam in Deuteronomio contra adulteras, dicens, eas non esse interficiendas, sed repudiandas. Folgen Origenes, Basilius, Tertullian, Lactantius, Hilarius, Ambrosius und Augustinus. Nec umquam percussi sunt anathemate sic contrahentes. Quare poterit in hoc canone procedi, ut dixerunt Segobiensis et Lucensis (675, 15-24 und 674, 6).

[64] 674, 44.

[65] Geheime Ehen: Dicatur ergo: Si quis dixerit, matrimonia clandestina, *quae ecclesia approbavit* (also nur kirchliches Recht), non esse vera, etc. 8. Kanon: 8. non continet *certam veritatem*, sed dicatur: Si quis dixerit, ecclesiam *non posse approbare* vota religionis (675, 5-9).

[66] In 6. (sequitur) Cretensem et Segobiensem, possetque poni canon Segobiensis, *aut fiat decretum absque anathemate* (659, 17). Er war gebürtig aus Chios, das unter Genuesischer Regierung stand.

Modena. Er war einer der Führer der italienischen humanistischen Reformbewegung. Dazu hatte er an allen Beratungen des Trienter Konzils teilgenommen, zuerst als Theologe und nun als Bischof[67]. Er war also gut vertraut mit der Arbeitsmethode des Konzils. Deshalb ist auch seine Stellung in diesem Augenblick so wichtig, und dies ganz allgemein, und nicht etwa nur für die richtige Bedeutung des 7. Kanons; *denn er bringt eine grundsätzliche Präzision in die ganze Formulierung dieser 24. Sitzung.* Wie schon bemerkt, wurden diese Kanones zunächst nicht eingeleitet durch ein „Proemium", in dem eine bestimmte „Doctrina" dargestellt worden wäre. Dieser Mangel war inzwischen von verschiedenen Vätern bemerkt worden[68]. Andrerseits erhoben immer noch verschiedene Bischöfe[69] — vor allem die Deputation in der Person von Draskovics[70] — Einspruch dagegen, daß diesem Mangel abgeholfen würde, weil so zu viel Zeit in endlosen Auseinandersetzungen verlorenginge.

Foscarari drängte nicht so sehr zu einer „Doctrina" als zu dem, was er „Titulus" nannte. Das erklärte er gleich folgenderweise: „Man muß vorausbemerken, daß die wichtigsten modernen Ketzereien verurteilt werden."[71] Wir betonen mit besonderem Nachdruck, daß die Deputation, die im Juli das Einfügen einer „Doctrina" noch ablehnte, am 7. August den Vorschlag Foscararis gutheißt; es hatte auch ein beträchtlicher Teil der Väter diesen Vorschlag unterschrieben[72].

[67] Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, Lutetiae Parisiorum, II, 1721, 184-186; H. Jedin, Girolamo Seripando, Würzburg 1937.

[68] Nur einige der interessantesten Vorschläge: Card. Madrutius, 643, 20; Aurelianensis, 660, 3; Dertunensis, 671, 1-4; Niochensis, 671, 34; und Aliphanus, 674, 44.

[69] Calvensis, 671, 22 und Anm. l.; Sarzanensis, 673, 28.

[70] Oben in Anm. 30 sahen wir schon, wie Draskovics sich gezwungen sah, als Deputationsglied zu sprechen. Er fährt fort: Duabus de causis existimaveram mihi nihil hodie dicendum: 1° ... 2° ... Quia tamen alii ante me secus egerunt et res redacta est in disputationem, dicam breviter quid sentiam. Primo, cur non sit praeposita doctrina; nempe quia multa ad convincendos haereticos ex sacris scripturis tradita sunt variis monumentis librorum, et deinde quia experti sumus magno malo nostro *ob iacturam temporis,* quot disputationibus nos implicaverint hae doctrinae, et ideo satius abstinere. Poterit tamen praeponi verba de quibus D. Mutinensis (III, 696, 19-27).

[71] Aus den Akten des Marco Laureo wird dies nicht auf den ersten Blick klar. Anscheinend wurde ihm der Wert von Foscararis Vorschlag erst im Verlauf der Kongregation klar bewußt. Später schrieb er darüber: Canonibus praeponatur titulus. Wir gewinnen den Eindruck als habe St. Ehses — oder ist es vielleicht wieder Laureo — diesen Satzteil nicht am rechten Platz in den Text eingefügt. Unmittelbar darauf muß folgen: Dixit, ponendum esse, quod improbentur principales haereses modernae (IX, 658, 45). Wie sich aus G. Paleotti ergibt, dem sonst dieser letzte Vorschlag auch nicht gleich auffiel, muß: Approbat omnes annotationes patrum ..., am Anfang des Votum stehen (III, 695, 24 - 696, 2). Aus der Rückwirkung der Bischöfe aber ergibt sich ganz offensichtlich sowohl der Erfolg wie auch die Bedeutung dieses Vorschlags.

[72] Sacrosancta oecumenica Tridentina synodus etc. *post absolutam* de sex ecclesiae sacramentis sigillatim atque in specie diffinitionem damnatasque plurimae

Der Zweck dieses Proemium ist deutlich. Schon stimmte man darin überein, daß das Konzil so schnell wie möglich zum Abschluß kommen muß. Also wünschte man keine zeitraubenden Reden zum Bestimmen einer „Doctrina", über die unter den Katholiken noch eine Meinungsverschiedenheit selbst in den wichtigsten Punkten bestand (Materie und Form der Sakramente, Spender, beweisführende Texte aus der Hl. Schrift usw.).

Die Hauptsache über die Lehre war ja schon in der 7. Session der Sakramente erledigt. Darum „post absolutam . . .". Es bleibt also noch übrig — „quod reliquum est" —, die hauptsächlichsten ausdrücklichen Häresien betreffs der Lehre vom Sakrament der Ehe zu verurteilen. Dies schlug Foscarari mit großem Beifall vor. Draskovics, als Deputationsglied, drückte seine Zustimmung aus. Am 7. August wurde es in das zweite Schema der Kanones aufgenommen. Schwer könnte eine bessere Bestätigung unserer so oft angeführten Beschreibung der Arbeitsmethode des Konzils zu jener Zeit gefunden werden.

Was nun Foscarari betrifft, so richtete sich, wie M. Laureo und G. Paleotti aufzeichneten, seine Aufmerksamkeit, nach dem Abfassen dieses „Titulus", gleich auf den 6. Kanon: „in 6. dicatur *damnari* eos, qui dicunt *ecclesiam non posse id prohibere*, videl. ob fornicationem non ducendam aliam uxorem" (B, e). Alle seine übrigen Verbesserungen liegen auf derselben Linie[73]. Seine Beweisführung endet mit einer Erörterung der kirchlichen Macht in Eheangelegenheiten, im besonderen der Macht, bestimmte Ehen wegen des *allgemeinen Nutzens* für ungültig zu erklären. Diese Auseinandersetzung bezieht sich unmittelbar auf das Dekret, in dem die geheimen Ehen für ungültig erklärt werden; doch ist deutlich, daß andere Korrektionen in diesem Grundsatz ihren letzten Sinn und ihre entscheidende Bedeutung erhalten[74].

Die „vota" der Bischöfe von Segovia und Modena wurden in den ersten Tagen der 1. Allgemeinen Kongregation der Bischöfe vorgelegt. Die Zahl der Bischöfe, welche beitraten, war noch relativ gering. Nur für den von Foscarari vorgeschlagenen Titulus stimmten mehrere. Und doch hat dieser Kanon den Endsieg davongetragen. Am 30. Juli hat Mateo Priuli, der junge venezianische Bischof von Città Nuova d'Istria, die beiden Vorschläge Foscararis und de Ayalas zu einer Einheit zusammengeschmolzen und so gleichzeitig einer Ein-

haereses et falsa dogmata, quae humani generis hoste suggerente *hac nostra tempestate* in ecclesiam irrepserant: *quod reliquum est*, illos etiam *praecipuos ac insigniores* errores atque haereses exterminare intendens, quae circa matrimonii sacramentum a satanae ministris *his nostris temporibus* suscitatae aut inventae sunt, haec diffinit ac statuit (IX, 682, 1-6).

[73] 659, 1-6. [74] IX, 659, 8-11, und III, 696, 10-15.

mengung der venezianischen Gesandten den Weg geöffnet (B. f)[75]. Daraus ergibt sich unmittelbar, daß diese für die Abfassung des 7. Kanons nicht eigentlich ausschlaggebend war.

C. Die venezianische Dazwischenkunft

Das Einschreiten der venezianischen Gesandten ist ein Zwischenfall, der in seinem geschichtlichen Zusammenhang gesehen werden muß.

Die Venezianer waren, wie die Engländer in ihren Kolonien, hauptsächlich Handelsleute. Dazu kommt, daß ihr Gebiet, besonders seit dem Fall von Konstantinopel, immer stärker von den Türken bedroht wurde. In den Ländern, wo die orthodoxen Christen in der Mehrzahl waren, entstand daraus eine sehr geschmeidige, politisch-religiöse Verwaltung, die stets von Zeit- und Ortsumständen abhängig blieb[76]. Diese religiöse Politik war hauptsächlich von Innocentius III. beim Entstehen des fränkischen Kaiserreichs in Konstantinopel eingeführt worden[77]. Die Venezianer ihrerseits übernahmen sie; ihrer unmittelbaren Erreichbarkeit und Notwendigkeit wegen gewannen aber die politischen Zwecke schnell die Oberhand über die kirchlichen. Vor allem brauchte Venedig Ruhe und Friede für seinen Handel. Das forderte eine sehr biegsame Toleranz[78]. Darum ließ man den Griechen die Freiheit, ihren „ritus" zu behalten, ein in jenen Zeiten sehr verschwommener Begriff, wodurch diese Toleranz erst ermöglicht wurde.

Der Kanon über Ehescheidung brachte eine gefährliche Bestimmtheit in diese Undeutlichkeit. Vor allem das Anathem, das wirklich auf eine Exkommunikation hinwies, brachte die zerbrechliche und

[75] 675, 27. Vgl. die spätere Interpretation Massarellis (B, g).

[76] S. Vailhé, Constantinople (Église de), DictThCath III, 1911, 1455-1457, mit guter Bibliographie. Noch besser sind die Artikel von G. Hofmann: Wie stand es mit der Frage der Kircheneinheit auf Kreta im XV. Jahrhundert?: OrChrPer 10 (1944) 91-115, und L'Oriente nel Concilio di Trento: Studia Missionalia, edita a Fac. Miss. Univ. Pont. Gregorianae, Romae, II, 1946, 33-53, besonders 40-47.

[77] W. Norden, Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903, 181-238, besonders: I: Toleranz in bezug auf Glauben und Ritus, 183-187, und II: Der Gehorsamseid, 187-197, und Allgemeine Würdigung der päpstlichen Unionspolitik, 606-615. S. Vailhé a.a.O. 1384-1387.

[78] „Obwohl die griechischen Bistümer beseitigt wurden, ließ die venezianische Regierung Erzpriester (Protopapas) bestehen, die über die griechischen Geistlichen, die griechische Liturgie und sonstige Belange gebieten konnten, jedoch nur in einer allerdings sehr milden Abhängigkeit von den lateinischen Bischöfen. Die weltliche Politik legte dem griechisch-orthodoxen Bekenntnis keine weiteren Hindernisse in den Weg; ja sie gestattete, daß die griechischen Kandidaten des Heiligtums sich außer Landes begeben konnten, um sich von griechisch-orthodoxen Bischöfen weihen zu lassen; nur hatten sie vorher die Genehmigung (litterae dimissoriales) der lateinischen Oberhirten einzuholen. Durch diese Maßregeln gewann die venezianische Regierung die sonderbare Überzeugung, daß die Griechen Kretas nur im Ritus von der katholischen Kirche sich unterschieden; bestärkt wurde sie durch den von ihr selber eingeführten und tatsächlich ohne Schwierigkeit von den Griechen bestätigten Brauch, dreimal im Jahr dem Papst und dem Erzbischof von Kreta die sogenannten Laudes feierlich zu singen." G. Hofmann, Wie stand es, a.a.O. 92, und Studia Missionalia a.a.O. 46-47. Nach G. Hofmann war diese Politik den römischen Christen ziemlich nachteilig und der Einheit nicht sehr förderlich. Einer der wichtigsten Mißstände war, daß die lateinischen Bischöfe und auch Priester mehr in Venedig als in ihrem Bistum residierten: Wie stand es, a.a.O. 93-94 und 100-104.

euphoristische „Kircheneinheit" in Gefahr. Dies ist deutlich im Text der venetianischen Stellungnahme vor dem Konzil spürbar, in der zugleich daran erinnert wird, daß Rom diesen „ritus" bisher noch nie verurteilt hatte. Dabei dachte man besonders an das Konzil von Florenz[79].

Daraus haben nun Perrone, und nach ihm eine ganze Reihe Handbücher, einen Unterschied herausgelesen, dessen sie sich bei ihrer Deutung dieses Kanons zu bedienen wußten. Sie unterschieden nämlich zwischen einer „Lehre" der Griechen, in welcher diese tatsächlich die unbedingte Unauflöslichkeit der Ehe verteidigten, und einer verwerflichen „Praxis", die sich inzwischen eingeschlichen hätte[80]. Diese Deutung entspricht aber nicht ganz den Tatsachen[81]. Nicht einmal konnten wir bei den Bischöfen eine Erwähnung dieses Unterschieds antreffen, es sei denn als „fides" und „ritus Graecorum", was man aber nicht völlig gleichstellen kann mit „doctrina" und „praxis". Wir haben zugleich den Eindruck, daß die Konzilsväter im allgemeinen — die wenigen aus dem Osten kommenden Venezianer nicht ausgenommen — der eigentlichen griechischen Lage verhältnismäßig unwissend gegenüberstanden, wie dies im Westen ja leider nur allzu häufig der Fall war. Selten stießen wir auf eine Bemerkung, welche eine tiefere und genauere Einsicht zu erkennen gäbe.

---

[79] Notum est, Graecorum ecclesiam, etsi aliqua ex parte a Romana dissentiat, non tamen adeo deploratam esse, ut non possimus de illa nobis melius polliceri, praesertim cum in locis praedictis aliisque ditioni nostrae subiectis, *licet suo ritu vivant, obediunt tamen* praesulibus ecclesiasticis a Sede Apostolica assumptis ... Exploratum quidem est, consuevisse Graecos fornicariam uxorem dimittere et aliam ducere, sequendo (ut dicunt) antiquissimum ritum suorum patrum; nec in aliquo concilio oecumenico fuerunt ob hoc condemnati aut aliquo anathemate percussi, quamvis ritus ipse fuisset Romanae et catholicae ecclesiae semper notissimus (IX, 686, 12-22).

[80] Perrone a.a.O. III, cap. 4, 389-405. Es ist auffallend, daß G. Hofmann, der Perrone seine Deutung des 7. Kanons entnimmt, auch dessen Unterschied anzunehmen scheint zwischen „l'errore di Lutero e Calvino" und „la consuetudine o l'errore pratico dei Greci dissidenti": Studia Missionalia a.a.O. 47. Siehe Denzinger-Rahners Fußnote in Enchiridion Symbolorum, Freiburg 1952, 341 Anm. 1: „Haec forma damnationis electa est, ne Graeci offenderentur, qui scilicet contrariam *praxim* sequebantur, quamvis *doctrinam* oppositam Ecclesiae Latinae non damnarent." Auf jeden Fall müßte dies mit Hinsicht auf die vielseitige Situation im venezianischen Imperium genauer umschrieben werden, als es gewöhnlich in den Handbüchern geschieht. Der *Logik*fehler, der sich hinter Perrones Beweisführung verbirgt und der in diesem Fall häufig begangen wird, besteht darin, daß man übersieht, daß eine als solche anerkannte doktrinäre Ausnahme, gerade als Ausnahme, die Hauptregel nicht schwächt, sondern befestigt. So ist die Unbefleckte Empfängnis, als solche, die Bestätigung unser aller Sündigkeit. Nie wird ein Katholik denken, daß das Privilegium Paulinum et Petrinum irgendwie am Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe etwas ändern könnte. So konnten, *logisch gesehen wenigstens*, die Griechen wirklich die Lehre der Unauflöslichkeit der Ehe verteidigen und doch gleichzeitig annehmen, auch als „Lehre", daß Christus oder die Kirche hierzu einige Ausnahmen bestimmt hätten.

[81] Nik. Milasch, Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche, Mostar 1905², IV, 3. Kap., V, 629-641; Jos. Zhisman, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, 107-124 und 729-783. Nicht nur hatten die Griechen aus dem römischen Recht und den Vätern noch andere Ehetrennungsgründe übernommen, welche die venezianischen Gesandten nicht erwähnen, sondern die Ehescheidung gründete sich meistens auf die Schrift und die Kirchenväter. Es handelt sich um eine echte Lehre und nicht nur um einen „errore pratico".

Wir müssen die Sache anders anfassen. Wie war diesem Problem gegenüber die konkrete Haltung der Konzilsväter? So lautet die einzige wirklich fruchtbare Formulierung der Frage. Es schien ihnen deutlich, daß Lutheraner und Griechen in der Praxis ungefähr in derselben Weise verfuhren. Auch kannten sie die orthodoxe Lehre doch genügend, um zu wissen, daß auch die „Lehre" dieselbe war, soweit sie sich auf die Schrift und einigermaßen auch auf die Kirchenväter gründete[82]. Wo lag denn eigentlich der Unterschied? Die Griechen blieben, wenigstens in den Gebieten unter venezianischer und also lateinischer Verwaltung, in Gehorsam der sehr unbestimmt umschriebenen Jurisdiktionsgewalt der lateinischen Bischöfe unterworfen. Stets haben sie die Autorität Roms anerkannt, wie verschwommen diese Anerkennung auch gewesen sein mag. Alle andern Unterschiede könnten dann unter dem Begriff „ritus Graecorum" gesammelt werden[83]. Die Lutheraner aber kannten diese Unterwerfung nicht. Der Unterschied lag also nicht zwischen „doctrina" und „praxis", sondern ist zwischen „Gehorsam" und „contumacia" zu suchen. Bei den Lutheranern wurde die echte „contumacia" gefunden, die Empörung gegen die kirchliche Autorität, welche das Wesenskennzeichen der eigentlichen Häresie ist. Ja sie gehen sogar so weit, zu behaupten, daß Rom die Grenzen seiner Macht überschritt, tyrannisch auftrat und sich eine Urteilsmacht in Sachen der Ehe anmaß, die mit dem Willen Christi im Widerspruch stand.

Auf diesen feinen Unterschied stützte sich der Vorschlag der Venezianer, den Kanon zu „mildern"[84]. Um dies zu erreichen, mußte notwendigerweise der Weg des Kompromisses eingeschlagen werden, wie wir ja schon mehrmals andeuteten: es gilt die Jurisdiktionsgewalt Roms zu verteidigen gegen die aufständische „contumacia" der „modernen Ketzer". Dazu paßt ausgezeichnet die Formel „si quis

---

[82] Siehe die Texte aus Schrift und Konzilien, wie die Kommentare von Balsamon, Zonaras und M. Blastares bei Zhismann a.a.O. 107-115. Der Humanist G. Bovio, Bischof von Ostuni, macht übrigens eine sehr kluge Bemerkung: Hic enim ritus Graecorum non incepit tempore schismatis nec tempore haeresum, ob quas damnantur, sed quando Graeci erant uniti cum Sede Apostolica (IX, 723, 42). Vgl. auch den Bischof von Segovia oben Anm. 59.

[83] Siehe zur Geschichte des Wortes „ritus Graecorum" einige Andeutungen bei E. Hermann, De „ritu" in iure canonico: Orientalia Christiana 32 (1933) 96-158, besonders 96-101. Der Inhalt des Wortes „ritus" wurde erst von Pius IX. in „Non sine gravissimo" am 24. Februar 1870 scharf abgegrenzt.

[84] Verum cum aliqua sint in 7. Canone de matrimonio qui circumfertur, quae (nisi aliquo *moderantur* pacto) possent non modicum scandalum in orientali ecclesia et praecipue nostris in regnis et insulis ... excitare, non solum in praeiudicium tranquillitatis publicae, sed et catholicae ecclesiae: ...; und weiter: Quarum nostrarum partium esse cognoscimus, petere et instare omni meliori modo quo possumus, a vobis, Sanctmi Patres, ut verba illis canonis ita *moderentur*, ut Graecis (sub anathemate praesertim) non fiat praeiudicium (IX, 686, 7 und 22).

dixerit ecclesiam errare" mit der ganz besonderen Bedeutung, die wir dem Wort „errare" gaben[85].

Schon im Juli muß dieses Problem den Stoff für private Beratungen geliefert haben; wenigstens bei denen der venezianischen Bischöfe, wahrscheinlich in Fühlung mit den Gesandten der Dogenstadt[86]. Kennzeichnend ist, daß Muzio Calini, selbst

---

[85] Schol 26 (1951) 217-221. Die Gesandten führten noch einen anderen Grund vor, der aber von den Legaten abgelehnt und darum nicht in die Akten aufgenommen wurde. Der weggelassene Text ist nicht mehr zu finden. Muzio Calini schreibt aber am 12. August: Oltre accio, perchè hieri alcuni de Padri, credo l'arcivescovo di Candida (Pietro Lando), parlando sopra il settimo canone, haveva detto, che i Greci non dovevano essere condennati, senza udir le loro ragioni, essendo stato conveniente che prima si chiamassero et invitassero (Arch. Vat. Cod. 178[v] und Baluze-Mansi, IV, 328 A). So auch Ficlerus, in Le Plat, VII, 2, 385: siehe unten Anm. 91. Visconti erzählt, was dann geschah: Gli Oratori Veneti ... nella petitione, che diedero, dissero, che li Greci non erano stati chiamati al Concilio, e li Sgg. Legati la passarono facendola proporre senza contradirle, tuttavia perchè alcuni Padri ancora ne loro voti hanno replicato il medesimo, l'Arcivescovo di Praga questa mattina volse defendere la parte che toccava a Sgg. Legati dicendo, che non si doveva dir questo, perchè i Greci erano stati chiamati al concilio da Sua Santità, onde a questo soggiunse il Sig. Cardinal Varmiense (St. Hosius, der zweite Kardinallegat und Vizepräsident des Konzils), che sapeva come Sua Santità haveva mandato dal Duca di Moscovia, ma che non gli constava, che fossero stati chiamati altri, e dopo pranso i Sgg. Legati ordinarono al Secretario, che levasse quelle parole, „non fuerint", della petitione degli altri Ambasciatori sodetti: Baluze-Mansi, III, 488 B, und IX, 698, 27. G. Hofmann handelt hierüber: L'Oriente nel Concilio di Trento, a.a.O. 40-43.

[86] Die Gesandten waren Nicolò da Ponte und Matteo Dandolo, begleitet von ihrem Sekretär Antonio Milledone, der ein Tagebuch über Trient hinterließ. Siehe hierüber A. Baschet, Journal du Concile de Trente, rédigé par un secrétaire présent aux sessions de 1562 à 1563, Paris 1870. Dort findet sich in Appendix II, 213-244, ein Sommaire des dépêches des Ambassadeurs Vénitiens au Concile, worin es sich im besonderen um die französische Politik und die Person des Kardinals von Lothringen handelt. Sehr aufschlußreich sind auch von demselben: Les Archives de Venise. Histoire de la chancellerie secrète, Paris 1870. Gegebenenfalls kann man auch folgende Werke zu Rate ziehen: Souvenir d'une Mission, Les Archives de la Sérénissime République de Venise, Paris-Venise 1857, und: La Diplomatie Vénitienne ... d'après les rapports des Ambassadeurs Vénitiens, Paris 1872. Um genauer über die Tätigkeit der Gesandten unterrichtet zu werden, müßte man nach Baschets Meinung folgende Werke befragen: die Registri segreti des Senats, die Dispacci segreti und communi der Gesandten und schließlich die Relazione der Gesandten an den Senat am Ende ihrer Mission. Jedenfalls hatte Kardinal Pallavicini eine Abschrift der Relazione des N. da Ponte nach Abschluß des Konzils: Istoria del Concilio di Trento, XXIV, IX, 11, Roma 1657, II, 1033 bis 1034. Sie wurde bisher noch nicht aufgefunden. Vergeblich suchten wir weiter nach Spuren dieses Zwischenfalls in Trient bei E. Albéri, Le relazioni degli ambasciatori Veneti al Senato durante il secolo decimosesto, Ser. II, t. IV, Firenze 1858, B. Cecchetti, La reppublica di Venezia e la corte di Roma nei rapporti della religione, t. II, Documenti, Venezia 1874, J. Fiedler, Relationes venetianischer Botschafter über Deutschland und Österreich im sechzehnten Jahrh., Fontes Rerum Austriacarum, t. II, XXX, Diplomataria et Acta, Wien 1870, und A. Segarizzi, Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato, Bari 1912. In 1574 und 1577 haben zwei große Feuersbrünste die Cancellaria segreta im Dogenpalast heimgesucht. Siehe hierüber A. Baschet, Journal du Concile, 12-13, 16-17, 19, 22 und 23-24, wie auch Histoire de la Chancellerie secrète, 161-165. Sehr wahrscheinlich haben die Gesandten *aus eigener Initiative* gehandelt oder, was noch wahrscheinlicher ist, in gemeinsamer Arbeit mit den Bischöfen der griechischen Inseln, wobei

Venezianer, uns die zahlreichen Andeutungen über diesen Kanon in dem sehr interessanten Briefwechsel mit seinem Herrn und Gönner, dem Kardinal Luigi Cornaro, hinterließ; dieser war einer der bedeutendsten Vertreter Venedigs bei der päpstlichen Kurie[87]. Muzio Calini war es auch, der, vor allen andern tridentinischen Korrespondenten der Kurie, Cornaro über die Vorschläge der Gesandten unterrichtete[88].

So kommen wir zum Abschluß. Mehrere Bischöfe aus den Gebieten Venedigs und Genuas nahmen den 6. Kanon nicht an. Doch wird nirgendwo deutlich, daß sie den Inhalt des Kanons verwarfen. Es handelte sich um eine politisch-religiöse Frage von rein praktischer Art. Ihre griechischen Untertanen dürfen nicht beunruhigt werden, das ist die politische Seite der Sache. Ihre religiöse Stellung forderte, daß die schwankende, typisch italienische Form der Kircheneinheit nicht gefährdet werde. Diese vorläufige, stark kirchenrechtliche, man

---

Pietro Lando, wie aus seiner Einmischung ersichtlich ist, wohl eine besondere Rolle spielte.

[87] Muzio Calini, aus der Umgegend von Brescia gebürtig, ein persönlicher Freund des Verlegers Paolo Manuzio, Vertrauter und Mitarbeiter des Kardinals Luigi Cornaro, dessen Generalvikar er 1554 in Zara wurde; 1555 folgte er ihm als Erzbischof dort nach. Er besuchte auch Cypern und Malta. Siehe L. Castano, Mons. Muzio Calini, Arcivoscovo di Zara al Concilio di Trento, 1561-1563, in: Il Concilio die Trento 2 (1943) 123-138; vgl. auch sein Urteil über diese interessante Briefsammlung: E proprio in ciò sta il valore del suo epistolario tridentino: oggetivo, apassionato, periodico, libero delle reticenze e dagli eufemismi dei dispacci diplomatici, e degli talvolta astiosi degli informatori segreti. Opera in somma, di volunteroso e capace cronista (ebd. 130).

[88] Schon am 9. August (Baluze-Mansi schreibt am 19. August, IV, 327B), also vor dem offiziellen Zusammentreffen der Gesandten, kann er über alles seinem Gewährsmann in Rom Auskunft erteilen; dies geschah in einem Brief, der für die richtige Deutung des 7. Kanons sehr wichtig ist: Quanto ai Canoni del Matrimonio oltra la materia de'clandestini, che haveva anchora delle difficultà, dubito che nascano nuove controversie per causa del settimo Canone; conciosia che questi Prelati, che hanno le Chiese in Grecia non vogliono consentire, che siano anatematizati i loro Greci, li quali secondo l'uso della Chiesa Orientale hanno libertà di lasciar le mogli per causa di adulterio e contrahere nuovo matrimonio: nè ‚per questo' (Baluze-Mansi: questi) furono excommunicati nel Concilio Fiorentino, nè dè poi ‚la Chiesa li' (Baluze-Mansi: gli) ha separati da lei. Onde si dice che i Clariss. Oratori di Vinetia protestaranno per una Scrittura che non s'habbia pregiudizio in questo ai loro sudditi Greci. Oltre acciò sono state raccolte molte autorità e testimonij, parte di Santi Dottori, parte di Concilii, per li quali si vede che anticamente la Chiesa permetteva in caso di adulterio ‚la dissolutione del Matrimonio' (Baluze-Mansi omisit). E però quelli che favoriscono à questa opinione vorebbono che fusse fatto un Canone in una così fatta forma: Si quis dixerit, Ecclesiam Catholicam in eo errare, quod ‚non' (Baluze-Mansi omisit) permittit Matrimonia propter causam fornicationis dissolvi: anathema sit. Ma all'incontro perchè ‚pare' (Baluze-Mansi: piace) che sia pericolosissima (Baluze-Mansi: particolarissima) cosa il deffinire che questa sia prohibitione fatta solamente dalla Chiesa, penso certo, che duraremo fatica a uscire di questo intrico, et la bontà di Dio non mancherà d'illuminarci del modo che debbiamo tenere per stabilire meglio la verità Catholica: Arch. Vat. Cod 69, 175^{r-v}; Baluze-Mansi, IV, 327B. Carlo Visconti, der geheime Korrespondent der Kurie, weiß davon noch nichts. Baluze-Mansi, III, 487A-B und 488A. Es scheint also wohl, daß das Einschreiten der venezianischen Gesandten zwischen den verschiedenen Mitgliedern der venezianischen Partei besprochen wurde.

könnte fast sagen ausschließlich „in foro externo" gehaltene, Einheit soll ja die vollständige Glaubenseinheit vorbereiten[89]. Darum kam es darauf an, das Anathem — der ganzen Diskussion nach eine wirkliche Exkommunikation —, das diese kirchenrechtliche Einheit vernichten würde, entweder zu entfernen oder doch so zu formulieren, daß es nur die Lutheraner traf, die „modernen Häretiker", um derentwillen das Konzil berufen worden war. So wie die Venezianer sich ausdrückten, handelte es sich wirklich um ein Kompromiß[90]. Kardinal Stanislaus Hosius, der damals als Vizepräsident die Stelle Morones einnahm, hat dies auch im Namen der Legaten und also des Konzils bestätigt[91].

Muzio Calini sagte dann auch aus, es schiene manchen gefährlich, zu „bestimmen, daß das Verbot", die eigene Ehe wegen eines Ehebruchs als gelöst anzusehen und also eine andere einzugehen, „nur von der Kirche eingeführt wurde"[92].

Der dafür angegebene Grund war, wie schon gesagt, der alte Brauch der Griechen. Immer wird betont, daß dieser Brauch wenigstens indirekt von der lateinischen Kirche anerkannt wurde. Noch nie, „obwohl dieser Brauch in Rom allbekannt war", habe ein Konzil

---

[89] Siehe oben Anm. 84. Pietro Lando, Primas von Kreta, behauptete dasselbe am 11. August (IX, 688, 26): Caveri etiam oportere, et S. Synodi pietati regulariter convenire, ut cum eis non legum asperitate, sed bonitate potius agatur, qui non adeo firmi sunt et constantes in fide et obedientia sedis apostolicae, ut etiamnum timendum sit, eos omnino defecturos, si hujusmodi illis occasio deficiendi praeberetur: non esse conquassatum calamum confringendum, sed potius lenitate et mansuetudine confirmandum. J. B. Ficlerus, a.a.O., 385.

[90] ... Posset itaque nostro iudicio fieri, ut sancta synodus haberet intentum, et Serenissimo Dominio nostro esset satisfactum, reformando canonem in hunc qui sequitur modum ... (IX, 686, 24-27). Siehe also oben Anm. 84.

[91] J. B. Ficlerus erzählt den ganzen Vorfall: Archiepiscopus Candianus (Pietro Lando) praeter annotata in reliquis canonibus, quoad septimum ajebat, non convenire, ut Graeci, cum sint absentes, hoc modo damnentur a synodo, cum etiam in jure civili hoc observatum sit, judicem damnativam sententiam non nisi parte citata proferre. Praesertim in rebus ad religionem pertinentibus, cum hic de salute animarum agatur, et hoc eo maxime cum Graecis observandum esse, cum ipsi sequantur institutum illud, quod a patribus fuit acceptum, dein Romanae ecclesiae consuetudine permissum, custodiant. Quod autem ecclesia Romana permiserit id, hinc perspici posse, quod in Concilio Florentino non damnati fuerint, cum tamen res haec in consultationem venerit: et praeterquam quod haec permissio rem non omnino improbandam aut anathemate feriendam satis aperte demonstrabat. Caveri etiam ... (Siehe oben Anm. 89). Tunc Hosius cardinalis, qui absente Morone vices primi praesidentis gerebat, cum censeret res facile ex huiusmodi disputationibus longius quam aequum est protrahi, vel ad dignitatem concilii, vel ad rerum ipsarum prosecutionem et incrementum, vix archiepiscopi absoluta oratione, dixit: concilia ad hoc congregari, ut si quae ab haereticis asserta sunt ad fidem nostram labefactandam, illa diluantur et condemnentur: cum autem *praecipua haec sit haereticorum nostri temporis sententia* (er will also nicht, daß das heikle und verwickelte Problem der Stellung der Griechen erörtert werde), concilii partes esse *ad hanc tollendam* remedia illa adhibere, quae sibi magis opportuna videantur (Le Plat, VII, 2, 385).

[92] Siehe oben Anm. 88 mit dem Originaltext: che sia pericolosissima cosa il deffinire che questa sia prohibitione fatta solamente dalla Chiesa, ...

diesen „ritus" verurteilt. Obwohl nun diese Behauptung etwas nuanciert werden muß für das Konzil von Florenz, das mehrmals angeführt wird[93], so bleibt doch eine bemerkenswerte Tatsache, daß dieser wichtige Unterschied in der Auffassung über die Unauflöslichkeit der Ehe nie zu den „klassischen" Streitpunkten zwischen Rom und Konstantinopel gehörte, wie z. B. das Filioque, die ungesäuerten Brote, das Fegfeuer und der Primat Roms[94].

Die Venezianer versuchten noch einen andern Grund anzuführen, welcher dem Konzil endlose juridische Auseinandersetzungen verursacht haben würde: Man darf keinen Menschen verurteilen, der nicht die Möglichkeit zur Selbstverteidigung hatte. Die Griechen waren nun nie zur Teilnahme am Konzil eingeladen worden. Die Gesandten nahmen aber diesen Grund nicht an, einerseits um Zeitverlust zu verhindern, andererseits weil dieser Grund nicht ganz gerechtfertigt war[95].

Schließlich war es noch ein anderer Grund, den die venezianischen Gesandten schnell am Ende ihrer schriftlichen Intervention hinzufügten: die Aussprachen der früheren Konzilien und der Väter[96]. Damit steht in engem Zusammenhang, daß dieser Brauch bei den Griechen schon vor dem Schisma bestand, als sie noch in Einheit mit Rom lebten[97]. Daher wies Muzio Calini auf die Tatsache hin, daß die Bi-

---

[93] Zu Florenz siehe Bijdr a.a.O. 385-386. Dieser Grund wurde von den venezianischen Gesandten angeführt: siehe oben Anm. 79. Ebenso Muzio Calini, Anm. 88; Foscarari, III, 696, 2, und Pietro Lando bei Ficlerus, Anm. 91.

[94] M. Jugie erkennt diese Schwierigkeit deutlich: Etiam *ante schisma consummatum*, imo ante Photium, perfecta consensio inter utramque Ecclesiam occidentalem scilicet et orientalem desiderabatur, praesertim quod attinet ad vinculi coniugalis indissolubilitatem. Et sane mirandum omnino, quod de quaestione adeo gravi, ad fidem pariter et ad morum christianam integritatem spectante, altum per tot saecula servatum fuerit silentium, dum de quibusdam aliis discrepantiis futilibus in re mere liturgica vel disciplinari toties tamque acriter disceptatum est: Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium t. III, Paris 1930, 440-443. Doch behauptet er, daß auf dem Konzil von Lyon, „praxis graeca tacite profligebatur in professione Fidei Michaeli Paleologo imposita". Siehe Denzinger n. 465: „Soluto vero legitimo matrimonio per mortem alterius, secundas et tertias deinde nuptias successive licitas esse dicit...", wo er wieder den klassischen Logikfehler begeht, zu denken, daß durch die Bekräftigung des Prinzips der Unauflöslichkeit der Ehe notwendigerweise, sogar einschließlich und „tacite", auch eine authentische Ausnahme betroffen werde, oder doch wenigstens eine Ausnahme, die man als von Christus gutgeheißen annahm. Auch die Griechen schicken immer das Prinzip der unbedingten Unauflöslichkeit der Ehe voraus. Die andern Gründe zur Ehescheidung, welche die Kanonisten später erdachten, werden gleichfalls meistens noch dargestellt als kirchenrechtliche, manchmal von den Vätern gutgeheißene Erweiterungen der beiden ausschlaggebenden Gründe zur Trennung der Ehe: des Todes und des Ehebruches. Siehe Milasch a.a.O., 629-639, und Zhishmann a.a.O., 107 und 729-739.

[95] Siehe oben Anm. 85 und 91.

[96] Quod et fieri posse (nempe: verba canonis moderare) non dubitamus, non solum sine iactura ecclesiae catholicae, sed et forsan cum plurimorum doctorum veneratione (IX, 686, 24). Siehe auch Muzio Calini, Anm. 88.

[97] Segobiensis: oben Anm. 59, und Ostunensis: oben Anm. 82.

schöfe eifrig nach Aussagen der Kirche suchten, die abweichend von dem wären, was im Kanon formuliert und verurteilt wurde[98].

Das ist schließlich der Punkt, der für das ganze Konzil von besonderer Bedeutung war. Die eigentliche Lage des venezianischen Imperiums und des dortigen lateinischen Episkopats scheint für viele nur Nebensache gewesen zu sein. *Worauf es wirklich ankam, war, daß man die früheren Konzile und Väter, darunter besonders Ambrosius, nicht verurteilen wollte.* Damit griffen die Bischöfe eine Frage auf, in der leider noch zu wenig geschehen war und welche der eigentliche Auftrag der Konzilstheologen gewesen wäre: das Studium der Tradition. Während des Monats August war dann auch die ganze Anstrengung der Bischöfe, die früher Theologen gewesen waren, auf das Studium und die Prüfung der Aussagen der kirchlichen Tradition gerichtet. Die merkwürdigste Bekehrung ist wohl die des Pedro Guerrero. Im Juli sagte Laureo noch von ihm: „defendit 6. canonem." Vom August bis zum 10. November strebte er mit allen Kräften danach, daß der Kanon *ohne Anathem* aufgenommen werde, „weil damit die Meinung vieler Heiliger verurteilt wurde"[99].

Das Konzil ging seinem Ende entgegen. Die Zeit drängte. Der Papst und die Legaten wollten daher lange Diskussionen über das Sakrament der Ehe vermeiden. Bezeichnend ist, daß man immer wieder dogmatische und theologische Fragen ausschaltete. Nach dem Vorschlag von Foscarari wurde der Gegenstand der 24. Sitzung endgültig im mehr praktischen Sinn bestimmt. Es sollte eine Reihe von deutlichen Verurteilungen der Hauptirrtümer über die Ehelehre Luthers vorgelegt werden. Nach dem Sprachgebrauch der Zeit handelte es sich um häretische Sätze, d. h. um Lehren, die unter die allgemeine Kirchenlehre fielen. Der Mittelpunkt dieser Wahrheiten war das Recht der Kirche über die Ehe und ihre Jurisdiktion, die ihr von Christus gegeben war. Man beschäftigte sich daher nicht nur mit der Frage, ob eine Wahrheit geoffenbart war oder nicht. Um den Sinn des 7. Kanon zu bestimmen, ist es daher wichtig, zu sehen, wie das Drängen der Zeit, der vom Konzil beabsichtigte Zweck, die Lehren Luthers und die Natur der kirchlichen Überlieferung über die Ehescheidung, schon vor dem Eingreifen Venedigs, das Konzil dahin führte, den Kanon im Sinn einer Verteidigung des kirchlichen Rechtes der Westkirche aufzustellen: ecclesia non errat prohibendo ... Das werden wir auch für die folgenden Verhandlungen noch zeigen.

---

[98] Siehe oben Anm. 88.

[99] IX, 644, 14; 688, 50; 780, 51; 899, 15; 959, 20: Est in primo voto suo! d. h. „sine anathemate".

Besprechungen

Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Das Zeitalter der großen Bildner und Bildungssysteme.* Drittes Buch, zweiter Teil. gr. 8° (462 S.) Berlin 1947, de Gruyter. 20.— DM.

Die Ausgabe dieses wertvollen Bandes ist durch ihr Erscheinen in der ersten Nachkriegszeit vielfach weniger beachtet worden. Sein Inhalt wird daher auch heute noch das Interesse der Leser der Zeitschrift erwecken. Es wird damit zugleich eine nachträgliche Bitte des Verlags gern erfüllt.

Wenn *Platos* Erziehungs- und Staatsidee (1-104; 255-344) in Umkehrung des Protagoreischen Satzes auf dem Gesetze, daß Gott Maß aller Dinge ist (321), beruht, dann gibt Plato damit seinem Humanismus nicht nur ein theologisches Zentrum (321, 344), sondern dieses Ideal von der Formung des Menschen bedeutet gleichzeitig einen Wendepunkt in der Geschichte griechischer Paideia (93). An die Stelle der von den Dichtern verherrlichten menschlichen Idealbilder der Arete wird das „göttliche Gute als das Paradigma schlechthin" (10) gestellt. Die „Verähnlichung mit Gott" (Theait. 176 B) ist der prägnanteste Ausdruck platonischer Paideia, die letzthin nichts anderes besagt „als die Wandlung und Läuterung der Seele zur Schau des höchsten Wesens" (18). Diese seelische Umkehrung ist weder ein vereinzelter Erlebnisakt noch eine plötzliche Erleuchtung (25), sondern ein von menschlichem Bemühen getragener langjähriger innerer Umwandlungsprozeß (42), dem die Dialektik (35-47) das wissenschaftliche Rüstzeug, zur Idee des Guten vorzustoßen, vermittelt. Somit wird nicht die Zeit, sondern die „Ewigkeit" (100; vgl. 99-104: Paideia und Eschatologie) zum Rahmen der Paideia. Für den Menschen, als Bürger zweier Welten (89), ist der Tod Übergang zur „ewigen vita contemplativa" (45). Mit diesem für Platos Paideia charakteristischen Jenseitsaspekt ist noch ein anderer entscheidender Unterschied zur Polisethik ausgesprochen, da die Unsterblichkeit des Namens durch die „Ewigkeit der Seele" (101) abgelöst wird. Von nun an beansprucht die Philosophie den Primat in der Erziehung und nicht wie früher die Poesie (90-98), der Plato den Vorwurf macht, sie stachele die Leidenschaften auf und „wende sich nicht an den besten Teil der Seele" (95). Aus der Kritik an der bisherigen Rhetorik (255-270) erwächst ihm ein neues Ideal dieser Kunst und die Erkenntnis ihres Wertes für die Paideia, wenn sich „die Ausdrucksfähigkeit mit dem Wissen der Wahrheit" verbindet (265). Der platonische Humanismus mit seiner neuen Bewertung des Menschen macht endlich Platos Lehre von den Staatsformen zu einer „Pathologie der menschlichen Persönlichkeit" (51). Der Geist der Verfassung ist nichts anders als „das Ethos des Menschentypus, der sich die ihm gemäße Staatsform von innen her geschaffen hat" (51; Pol. 544 D). Die äußere Erscheinungsform des Staates ist also nur das Sichtbarwerden des „Staates in uns" (79-90). Staatslehre wird somit zur Lehre vom Menschen (51). Da also richtiges Staatsethos in der gesunden Seelenstruktur des Individuums gründet, muß die Seele von frühester Kindheit an behandelt werden, wie es Plato in den Gesetzen (289-344) in wachsender Rücksichtnahme auf die Erfahrung darlegt. Die von Kindheit an einsetzende Erziehung zum vollkommenen Bürger zielt ab auf die „Verwurzelung der bewußten rationalen Schicht der Paideia in die vorrationale, unbewußte oder halbbewußte Schicht des seelischen Lebens" (301). In den „Gesetzen" mit ihren ebenfalls „theozentrischen Grundgedanken" (333) geht Plato den umgekehrten Weg als im „Staat" (1-99), der allen Nachdruck der Paideia auf die höchste Stufe legt (301). Wenn Plato durch die Gesetzgebung dem Paideiagedanken zum Siege verhelfen will (293), dann wird der Philosoph als Gesetzgeber zum Bildner der Seele (308).

Während also Plato Bildung und Kultur auf dem Wissen um den höchsten Wert gründete (106) und das Innere des Menschen der Schwerpunkt der Erneuerung bildete (112,124), sah sein Gegner *Isokrates* (105-225) Paideia, die er ebenfalls als Lebensfrage des griechischen Volkes erkannte, in einer allgemeinen praktischen Bildung (109), wie sie der antike Redner verkörperte. Rhetorik war ihm kein indifferentes formales Werkzeug (131), sondern sie besaß eine ethische

Zielsetzung mit unmittelbar praktischer Anwendung (112). Dieses Bildungsideal vom Logos als kulturschaffender Macht lebte aus der Überzeugung, daß die Sprache als sinnerfüllte Rede auf alle menschlichen Angelegenheiten bezogen (212, 213), alle Kräfte, die menschliche Gemeinschaft zusammenhalten, in sich schlösse (224). Für Isokrates gab es kein Wissen im Sinne Platos (218), sondern nur eine Sophia, deren „Wesen darin bestand, das für den Menschen Beste auf Grund bloßer Meinung (Doxa) zu treffen" (219). Der gesunde Menschenverstand war ihm letzte Instanz des Urteils (220). Während platonische Paideia die Idee des Guten als Maß aller Dinge hinstellte, hielt Isokrates an der Idee des persönlichen Vorbildes fest (163, 182). Plato stellte die Herrscherbildung auf die Grundlage der Kenntnis des höchsten Wertes (164), Isokrates dagegen auf die des historischen Wissens (165-167). Durch Formung der Seele wollte Plato sein Ziel erreichen (177), Isokrates durch Wiederherstellung der Verfassung vergangener Jahrhunderte (176). Damit wurde „der Staat autoritativ zum äußeren Träger der Erziehungsaufgabe" (177).

Im bewußten Gegensatz zur sophistischen Bildungsbewegung des „gekünstelten Wortes" (254), die ihren Höhepunkt in Isokrates fand, lieferte *Xenophon* (226-254) vom Standpunkte „festbegründeter Bürgerlichkeit und Verständlichkeit" (226) auch einen Beitrag zur Diskussion der Paideia. Den Leiden der Demokratie seiner Zeit, als deren Quelle er den „übertriebenen Selbstbehauptungstrieb des einzelnen, der keine Pflichten, sondern nur Rechte des Bürgers zu kennen schien" (240), erkannte, glaubte er als Heilmittel sein Bildungsideal, die „Verbindung kriegerischer und landwirtschaftlicher Tüchtigkeit und Pflichtauffassung" (247), anbieten zu können. Dieses Erziehungsideal war das Ergebnis persönlicher Erfahrung. Einmal ward ihm zum Schicksal „die romantische Gestalt des persischen Rebellenprinzen" (227), welche ihn erkennen ließ, daß „wahre Mannestugend und vornehme Sinnesart und Haltung nicht das Vorrecht der griechischen Rasse als solcher seien" (231). Daß ein Grieche sich für die Gestalt des Kyros erwärmte, war nicht allein ein Ausdruck des Wandels der Zeit, sondern „rückte zugleich die Möglichkeit einer Befruchtung der persisch-orientalischen Kultur durch die griechische zum erstenmal als Problem in den Vordergrund, indem sie auf die Paideia des persischen Adels als kulturpolitischen Faktors hinwies" (232). Mit der aus eigener Tätigkeit gewonnenen Erkenntnis vom erzieherischen Wert des Berufes des Landmannes, von dem im „Oikonomikos" die Rede ist, wurde nicht nur der selbständige Wert der ländlichen Welt bewußt, sondern gleichzeitig wurde so deutlich, daß der Polis nicht mehr die Führung in der Paideia oblag.

Der sinkende Polisstaat mit seiner letzten gewaltigen Anstrengung zur Rettung seiner Existenz fand in den Reden des *Demosthenes* (345-374) seinen literarischen Ausdruck. Obwohl er nach dem Vorbilde Solons der Gegenwartsgeneration alle politische Verantwortung zusprach (362) und sie durch den Stachel der Erinnerung an Athens vergangene Größe zum höchsten Einsatz antrieb, konnte er den Polisstaat, dessen geschichtliche Lebensformen sich ausgelebt hatten (373), nicht mehr retten. Der vergebliche Widerstand gegen die neuaufbrechenden Zeitmächte war Ausdruck des „überpersönlichen Gesetzes der zähen Beharrung eines Volkes in der einmal von ihm geprägten Lebensform" (347).

J., der klassische Philologe und Humanist (vgl. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953, 9), darf für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, der Altertumswissenschaft durch Neuinterpretation der Quellen einen fruchtbaren Auftrieb geschenkt zu haben. So hat er das Bewußtsein von der geistigen Sendung der Antike wieder verlebendigt. Ihre Werte und Erkenntnisse bleiben uns keine rein historischen mehr, sondern ihre Anliegen berühren auch uns heute unmittelbar und rechtfertigen damit die Auseinandersetzung mit dem geistigen Erbe der Antike. Vor allem aber weist er der Altphilologie den Weg, aus der formalen Erstarrung herauszukommen, in die sie durch ein den Naturwissenschaften entlehntes falsches Wissenschaftsideal hineingeriet. Deshalb verlor sie den Bezug zum lebendigen Menschen und seinen vielfaltigen Lebensformen, die doch allein Träger der Werte sind. Daß mit Recht ähnliches auch für die Philosophie gilt, erwähnt J. a.a.O. 17.

Die gleiche wissenschaftliche Anerkennung gebührt auch dem gerade in *3. Aufl.*

erschienenen 1. Bd. der Paideia, der sich einmal mit der Bildung der griechischen Frühzeit (23-303), dann mit der Höhe und Krisis des attischen Geistes (307-513) auseinandersetzt. K. Ennen S. J.

González Alvarez, A., *Introducción a la metafísica.* gr. 8° (393 S.) Mendoza 1951, Universidad Nacional de Cuyo.

Das umfangreiche Werk ist ausschließlich den grundlegenden Fragen nach Begriff, Möglichkeit, Methode und Quellen der Metaphysik gewidmet. Der weitaus größte *1. Teil* (9-200) behandelt geschichtlich und systematisch den *Begriff der Metaphysik.* Im Kap. über die geschichtliche Entwicklung des Begriffs der Metaphysik sind den einzelnen Abschnitten gut ausgewählte Texte von den Vorsokratikern bis Kant in spanischer Übersetzung beigegeben, ähnlich in der systematischen Darlegung Texte scholastischer Autoren. Das Wesen der Metaphysik sucht G. zuerst durch eine vorläufige Bestimmung des Zugangs zu ihr zu klären. Er wendet sich hier vor allem gegen alle Richtungen, die den Zugang zur Metaphysik in der Intuition sehen. Ockham habe der modernen Philosophie diesen Irrweg gewiesen; vor allem im Rationalismus, der eine übersinnliche Intuition als Ausgangspunkt annahm, sei er immer wieder versucht worden. In diesem Zusammhang lehnt G. auch die Redeweise Maritains ab, der von einer „abstraktiven Intuition" spricht (104). (Der wirklich nicht sehr glückliche Ausdruck findet sich übrigens schon früher bei Garrigou-Lagrange, Dieu, ^{3}1920, 107.) Ausgangspunkt der Metaphysik kann nur die viel mißkannte Abstraktion sein. G. kennzeichnet die Abstraktion, durch die das Seiende als Seiendes erreicht wird, schon hier genauer als den dritten Grad der formalen Abstraktion. Materialobjekt der Metaphysik ist „jedes Seiende, dessen Existenz hinreichend gesichert ist" (133), wobei mit „Existenz" offenbar „wirkliche oder mögliche Existenz" (134) gemeint ist; entsprechend dieser Bestimmung des Materialobjektes rechnet G. mit der Möglichkeit, daß sich der Bereich der Metaphysik mit dem Fortschritt der Wissenschaft erweitert. Formalobjekt der Metaphysik ist das Seiende „als Seiendes"; dadurch unterscheidet sich die Metaphysik von der Naturphilosophie, die G. im Gegensatz zu Descoqs und andern scholastischen Autoren nicht als „besondere Metaphysik" gelten lassen will (84), von der Logik und von der Theologie.

Im 3. Kap. wendet sich der Verf. den Teilgebieten der Metaphysik zu und erörtert die Frage, wie in der Verschiedenheit der Teile die Einheit der Metaphysik gewahrt bleibe. Da das Seiende als solches den eigentlichen Gegenstand der Metaphysik bildet, ist die Ontologie der erste Teil der Metaphysik. Gott ist als Ursache des Seins der endlichen Seienden Gegenstand der Metaphysik; darum ist die „natürliche Theologie" deren zweiter wesentlicher Teil. Eingehend behandelt G. sodann die Frage, ob auch die Lehre von den geschaffenen Geistwesen, d. h. von der menschlichen Geistseele und den geschaffenen reinen Geistern, zur Metaphysik gehöre. Diese Frage verneint er. Die menschliche Geistseele ist wesentlich Form des Leibes; darum abstrahiert ihr Begriff nicht völlig von der Materie. Zur Erkenntnis geschaffener reiner Geister fehlt der Philosophie jeder sichere Zugang; in der natürlichen Ordnung finden wir keine Wirkung, die mit Gewißheit auf geschaffene Geister als ihre Ursache zurückgeführt werden könnte; philosophische Konstruktionen aber, die sich im Bereich der bloßen Möglichkeit bewegen, scheinen dem Verf. wenig vertrauenswürdig (174). Dagegen erkennt G. die Erkenntniskritik als dritten Teil der Metaphysik an. Schon die Alten schrieben die Aufgabe, die Prinzipien gegen ihre Leugner zu verteidigen, der Metaphysik zu. Entscheidend aber ist, daß der Gegenstand auch der Erkenntniskritik das Seiende als solches ist, nämlich insofern es sich im Geist des Menschen darstellt. Die Erkenntniskritik kann allerdings nach G. nicht Grundlage der Metaphysik sein. Die vulgäre Begründung, die er im Anschluß an Maritain dafür gibt (es sei absurd, anzunehmen, die erste Bewegung eines Wagens sei die Rückkehr auf seine eigenen Spuren), vergißt, daß eine gleichzeitige Rückkehr zu sich selbst jedem geistigen Akt wesentlich ist. Selbstverständlich kann man nicht auf den eigenen Akt reflektieren, wenn keiner da ist; aber dieser Akt braucht

keineswegs eine der systematischen Ontologie angehörende Erkenntnis zu sein und erst recht nicht eine vollständige Ontologie, die in diesem Fall zunächst ohne kritische Rechtfertigung ihrer Grundlagen aufgebaut werden müßte. Glücklicher ist wohl eine andere Formulierung des Verf., nach der die kritische Rechtfertigung mit jedem Schritt der Ontologie verbunden werden kann (193). Da nun aber die kritische Besinnung vorzüglich die Grundlagen betrifft, nach deren Sicherung der systematische Ausbau der Metaphysik ohne neuere thematische Untersuchungen kritischer Art vonstatten gehen kann, dürfte es im ganzen doch richtiger sein, die Erkenntniskritik als den grundlegenden Teil der Metaphysik zu betrachten. — Die nicht nur generische, sondern spezifische Einheit der Metaphysik sieht G. dadurch gewährleistet, daß alle drei Teile der Metaphysik durch den gleichen Grad der Immaterialität gekennzeichnet sind (196).

Der *2. Teil* (203-255) behandelt die *Möglichkeit der Metaphysik*. Die Begründung arbeitet hier wohl mit zu viel systematischen Voraussetzungen. Da wir das Objekt der Metaphysik tatsächlich erfassen, kann die Möglichkeit dieser Erfassung nicht bezweifelt werden (231). In diesem Zusammenhang wirft G. Kant vor, er leugne in der transzendentalen Dialektik die Erkennbarkeit des metaphysischen Objektes, obwohl er von ihm spreche und daher voraussetze, daß er es erkannt habe. Der „Widerspruch" löst sich für Kant natürlich durch die einfache Unterscheidung zwischen (möglichem) „Denken" und (unmöglichem) „Erkennen" des metaphysischen Gegenstandes. — In der Frage, wie Metaphysik möglich ist, lehnt G. den „kartesianischen" Ausgang von der Ichgewißheit ab, weil wir nicht uns selbst erkennen können, ohne zuvor etwas anderes zu erkennen. (Auch hier wird dadurch eine nicht zu rechtfertigende Vereinfachung der Problematik erreicht, daß die verschiedensten Formen der Erfassung eines Objektes auf den Generalnenner „Erkenntnis" gebracht werden, ohne daß die wesentlichen Unterschiede beachtet werden.) Ausgangspunkt kann nur die „quidditas rei sensibilis" sein. Von ihr ausgehend, führt die dritte Stufe der formalen Abstraktion zum Gegenstand der Metaphysik; gut wird dabei bemerkt, daß die dritte Abstraktionsstufe nicht den Durchgang durch die zweite, mathematische Stufe erfordert. Die metaphysische Abstraktion gibt nach G. zuerst „die Washeit des Sinnendinges, abstrahiert von jeder Materie", die dann mit dem prädikamentalen Seienden gleichgesetzt wird (252). Erst ein weiterer Schritt, dessen Eigenart unklar bleibt, führt zum analogen oder transzendentalen Seienden.

Der *3. Teil* über die *Methode der Metaphysik* (259-303) bringt im 1. Kap. über die Methode der Forschung nicht mehr viel Neues; tatsächlich ist die Methodenfrage schon im 2., zum Teil sogar schon im 1. Teil, behandelt worden. Das 2. Kap. über die Methode des Unterrichtes enttäuscht insofern etwas, als es sich zu sehr im Rahmen einer allgemeinen Didaktik hält und die besonderen Schwierigkeiten gerade der Metaphysik nicht in dem Maße berücksichtigt, wie man erwarten würde. — Im *4. Kap.* über die *Quellen der Metaphysik* (307-373) ist das Wertvollste die sehr reichhaltige Bibliographie (331-367).

Die Bedeutung des Werkes liegt darin, daß es die in der thomistischen Überlieferung enthaltenen Elemente zur Theorie der Metaphysik systematisch zusammenfaßt. Es drängt sich freilich die Frage auf, ob die thomistische Tradition nicht gegenüber der Weite des hl. Thomas selbst systematisch eingeengt ist. Es mag vielleicht einfacher und geradliniger erscheinen, all unsere geistige Erkenntnis ausschließlich auf die Erfassung der „quidditas rei sensibilis" zurückzuführen, aber wird durch diese überaristotelische Vereinfachung nicht das augustinische Erbe, das bei Thomas ebenfalls weiterlebt, und, was schlimmer ist, die Vielgestaltigkeit und der Reichtum der menschlichen Erkenntniswirklichkeit ungebührlich verkürzt? Gewiß haben wir keine geistige Intuition unserer Seelensubstanz, aber die Erfahrung unserer geistigen Akte, die uns in der Reflexion gegeben ist, läßt sich inhaltlich nicht auf die Washeiten der Sinnendinge zurückführen und ist doch für den Aufbau der Metaphysik von entscheidender Bedeutung. Eine vollständige Theorie der Metaphysik kann von dem Beitrag der inneren Erfahrung nicht absehen. Wenn das vielleicht für das Seiende als solches nicht ohne weiteres klar ist, so kann es jedenfalls bezüglich der Wahrheit des Seienden nicht übersehen werden.

Damit hängt etwas anderes zusammen. Gewiß hat der Verf. recht, daß er die menschliche Geistseele als Seele und die geschaffenen reinen Geister als solche aus dem Bereich der Metaphysik ausschließt; ein Traktat „De angelis" gehört nur in die Theologie. Etwas anderes aber ist die Lehre vom Geist überhaupt und seinem Verhältnis zum Sein und auch die Lehre vom geschaffenen Geist im allgemeinen. Beides gehört u. E. in den Gesamtrahmen der Metaphysik hinein; eine andere Frage ist es allerdings, ob es als besonderer Teil der Metaphysik erscheinen muß.

Ein anderer Punkt, in dem die Ausführungen des Verf. zum Weiterdenken anregen, ist seine Auffassung von der formalen Abstraktion. Mit Recht betont G. die Bedeutung gerade der formalen Abstraktion für die Metaphysik; aber ihre Abgrenzung gegen die „totale" Abstraktion (250) befriedigt nicht ganz. Als Ergebnis des dritten Grades der formalen Abstraktion erscheint bei G. der Begriff des Seienden (ente) als solchen. Inwiefern dieser Begriff aber die Seinsweise des konkreten, aus Subjekt und Sein metaphysisch zusammengesetzten Seienden transzendieren kann, wird nicht geklärt. Das Entscheidende der formalen Abstraktion, wodurch sie den Zugang zur Metaphysik eröffnet, ist u. E. gerade der Umstand, daß sie die „Form" des Seins vom „Subjekt", in dem sie begrenzt und vervielfältigt ist, abhebt. Fehlt dieses Abheben des Seins vom Seienden, so ist die Einsicht, daß eine Bestimmung dem Seienden *als Seiendem* — und nicht bloß als Seiendem dieser oder jener Art oder Gattung — zukommt, nicht möglich. Dadurch dürfte auch der Unterschied des Seienden als solchen von der quidditas rei sensibilis deutlicher werden. Wie immer man diese „quidditas" auffassen mag, solange sie das bleibt, was ihr Name besagt, kann sie schwerlich von jeder Beziehung zur Materie absehen und daher auch nicht mit dem prädikamentalen Seienden gleichgesetzt werden, da dieses auch die geistigen Geschöpfe umfaßt.

In diesen und anderen Punkten weist das Werk jedenfalls auf oft zu wenig beachtete Probleme hin, bringt neue Gesichtspunkte zu ihrer Lösung und regt auch da, wo man seinen Lösungen nicht ohne weiteres zustimmen kann, zu weiterem Nachdenken an.

Jos. de Vries S. J.

Grayeff, F., *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants.* Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft. 8° (XXIII u. 226 S.) Hamburg 1951, Meiner. 8.40 DM; geb. 9.80 DM.

Wie die Vorbemerkung des Buches sagt, liegt ihm eine doppelte Absicht zugrunde: erstens die theoretische Philosophie Kants als widerspruchslose Einheit zu erklären und zweitens die Gesetze des systembauenden kantischen Denkens als die Prinzipien logischer Einheit überhaupt zu erweisen. Der Verf., der 1938 aus Deutschland emigrierte und seit 1939 als Dozent in Dunedin (Neuseeland) wirkt, geht von der Tatsache aus, daß man oft an der inneren Einheit der Kantischen Philosophie gezweifelt hat (Schopenhauer, Kuno Fischer). Die Verschiedenheit der philosophischen Entwicklung, die von Kant ausgeht, glaubte man nur durch eine Antithetik in Kant selbst erklären zu können. In einer längeren Anmerkung geht der Verf. auf die von Adickes, Vaihinger und N. Kemp Smith vertretene Theorie ein, nach der Kant die „Kritik der reinen Vernunft" eilig aus einer Reihe älterer Artikel und Notizen zusammengestellt habe und diese daher voll von Dunkelheiten und Widersprüchen sei. Dies will der Verf. für die grundlegenden Teile der „Kritik der reinen Vernunft", insbesondere die transzendentale Analytik (A 1-130 und vielleicht auch A 148-226) nicht zulassen. Alles übrige aber sei nicht viel mehr als Erläuterung und Anwendung. Die transzendentale Dialektik stamme allerdings aus früheren Niederschriften. Gegenüber den vielfältigen Widersprüchen jedoch, die man in Kant zu finden glaubte, verteidigt der Verf., angeregt durch N. J. Patton, die vollkommene Einheit der theoretischen Philosophie Kants.

Den Gesichtspunkt seiner Interpretation sucht G. deshalb nicht im Historischen oder Persönlichen oder im äußerlichen Vergleich mit einer als feststehend geltenden Lehre, sondern in der logischen Einheit des Werkes, sofern es auf gewisse Fragen eine einheitliche Antwort geben will. Damit wird vorausgesetzt, daß es

möglich sei, die letzte Folgerung des Werkes als einen Zentralbegriff, gewisse andere Begriffe aber als vermittelnde Begriffe zu beschreiben. Die Interpretation aber geschieht so, daß die expliziten Begriffe des Werkes im Lichte dieser letzten Schlußfolgerung gesehen werden und diese daher als überall impliziter Begriff aufgefaßt wird. So läßt sich das Werk zugleich von seinen Fragen und seiner letzten Schlußfolgerung her rekonstruieren, ohne es zuvor im einzelnen analysiert zu haben.

Als solche letzte Schlußfolgerung, die als implizierter Begriff überall sichtbar gemacht werden muß, betrachtet G. den Satz von der synthetischen Einheit der Apperzeption. Das Ziel der Interpretation ist es, diesen Begriff und eine endliche Anzahl vermittelnder Begriffe aufzudecken. Nur die logische Struktur des Werkes im Sinne des zusammenhängenden Denkens überhaupt gilt es darzustellen. Natürlich beschränkt sich diese Interpretation auf die lehrenden Sätze, ohne Berücksichtigung der Abschweifungen und didaktisch-rhetorischen Erläuterungen.

Die Grundhypothese der vorgelegten Interpretation lautet: Zeit und Raum sind Medien, die, unbestimmt gegeben, durch den synthetischen Akt des Verstandes kategorisch bestimmt werden, und zwar als Dauer, Gleichzeitigkeit und geordnete Folge, als teilbare, meßbare räumliche Einheit; ihrerseits aber (als so bestimmter Raum und Zeit) bestimmen sie die den Sinnen gegebene Materie. Anders gefaßt: Das Denken bringt nach Kant mittels der Zeit und des Raumes die Erscheinungswirklichkeit hervor, während das wahre Sein uns für immer unbekannt bleibt.

Zum äußeren Aufbau des Kommentars sei noch bemerkt: er umfaßt Kants Einleitung, die transzendentale Ästhetik, die metaphysische und transzendentale Deduktion der Kategorien, den Abschnitt über die Phänomena und Noumena, worauf noch eine kurze Zusammenfassung der theoretischen Philosophie Kants folgt. Es wird dabei der Text der beiden ersten Auflagen berücksichtigt, die G. der Sache nach für übereinstimmend hält. Von jedem Abschnitt des Textes gibt der Kommentar zunächst eine kurze, sich weitgehend vom Wortlaut des Kantischen Textes unabhängig haltende kurze Darstellung, worauf dann eine ausführlichere Erklärung des Textes folgt. Auf ein Register glaubte der Verf. verzichten zu können, da die Kantischen Ausdrücke stets an der dem Texte entsprechenden Stelle erklärt seien und so jedes andere Register zu Kant auch für diesen Kommentar gebraucht werden könne. Jeder Versuch der Benützung aber zeigt, wie mißlich das ist, da der Kommentar nur die Paragrapheneinteilung Kants angibt, nicht aber durchgängig auch die Seitenzahlen der beiden Erstausgaben.

Bemerkenswert ist die geistige Kraft, mit der der Verf. die weitläufigen und verwickelten Gedankengänge Kants sehr wesentlich zusammenzufassen versteht. Meist hat man sonst bei Kommentaren das unangenehme Gefühl, daß ihre Verfasser sich um die eigene Verantwortung, eine Deutung und Erklärung zu geben, an schwierigen Stellen dadurch herumdrücken, daß sie nur noch einmal den Kantischen Text wiederholen. Von dieser unfruchtbaren Methode rückt dieser Kommentar lobenswerterweise ab. Der zentrale Gesichtspunkt Kants ist gut getroffen, so daß man auch bei vielen Einzelerklärungen sicheren Boden unter den Füßen hat. Es gelingt dem Verf. ferner, viele vermeintliche Widersprüche Kants als nichtig zu entlarven.

An manchen Stellen bleiben allerdings Fragen und Bedenken. So wenn G. die Erscheinung als empfundene Mannigfaltigkeit durch den Verstand kategorisch gestaltet sein läßt (29), wodurch Erscheinung und Objekt ineins fallen. Oder wenn er die Scheidung zwischen Subjekt und Objekt durch die zugrundeliegende Raumvorstellung ermöglicht sein läßt (32). Oder wenn er es als eine Leistung Kants rühmt, den Unterschied zwischen Begriff und Urteil zum Verschwinden gebracht zu haben (86). Maréchal hat gezeigt, daß gerade dies der Hauptfehler der transzendentalen Analytik Kants ist. Oder wenn die nicht-notwendigen, besonderen (d. h. nicht nur durch die Kategorien garantierten) Naturgesetze als solche bezeichnet werden, die sich einmal als irrtümlich herausstellen können (197; vgl. auch 164). Die Bestimmung der kürzesten Linie als derjenigen, die die kleinste Anzahl von Punkten enthält, ist anfechtbar, da auf jeder Linie zwischen zwei noch so benachbarten Punkten beliebig viele andere bestimmt werden können.

In seinem Exkurs über Kants Reform der Logik (10 ff.) stellt G. Kants Logik

der Erscheinungswirklichkeit der „traditionellen Logik" des Seins gegenüber. Diese suche im Denken die Wirklichkeit nachzuahmen. Der Begriff (= Substanz) wird als letzte Einheit verstanden, zu der „Inhärenzien" hinzugefügt werden können. Was ist hier und an anderen Stellen (z. B. 25, 42 f., 79, 157) „traditionelle Logik" und „traditionelle Lehre"? Ist damit der Rationalismus des 17. und 18. Jahrh. oder die klassische Scholastik gemeint? Beide sind keineswegs identisch. Auf den Rationalismus trifft die obengenannte Kennzeichnung zu, auf die Scholastik nicht. Sie weiß vielmehr sehr gut, daß die Strukturverschiedenheiten des Begriffs mit der Struktur des Seienden selbst nicht identisch zu sein brauchen; daß insbesondere Hinzufügungen zum Begriff der Sache keineswegs ohne weiteres Seinsbestimmungen (Akzidentien) der Substanz sind.

Die Hauptfrage bleibt noch zu beantworten, ob es dem Verf. gelungen ist, die theoretische Philosophie Kants als widerspruchslos und ihre Gesetze als Prinzipien logischer Einheit überhaupt zu erweisen. Beides ist nicht identisch. Denn die logische Einheit eines Systems, sein Charakter als Hypothese (215), genügt noch nicht, um seine Wahrheit zu beweisen.

Gehen wir zuerst auf das Problem der Widerspruchslosigkeit ein. Wie mir scheint, konnte der Verf. zeigen, daß der Kern der Theorie Kants, soweit sie unser Gegenstandsbewußtsein, ich möchte sagen, der ersten Stufe — G. sagt: der Naturwissenschaft (143) — betrifft, widerspruchsfrei ist. Etwas anderes aber ist es, ob sie sich auch widerspruchlos in einen weiteren Rahmen der Betrachtung einfügen läßt, ohne den Kants Theorie entweder nicht möglich ist (was entscheidend gegen sie sprechen würde) oder ohne den sie doch nicht mit Erkenntnissen anderer Art verschmelzbar ist. Auf letzteres macht der Verf. an einigen Stellen selbst aufmerksam (166-168). Ersteres beachtet er nicht genug. Das hängt mit seiner Interpretationsmethode zusammen, die zwar bei richtig getroffenem Gesichtspunkt sehr geeignet ist, alles synthetisierbare Material des Textes wie aus einem Guß darzustellen, das nicht verwendbare Material jedoch notwendig als unerheblich unterbewertet.

Auf diese Weise werden u. U. wertvolle Einsichten Kants, die sich nicht in das System einordnen lassen und gerade wegen ihrer Widersprüchlichkeit für dessen positive Überwindung bedeutungsvoll sein können, vernachlässigt. Vielleicht muß man einen doppelten Kant unterscheiden, einen des strengen Systems, den uns der Verf. dargestellt hat, und einen, der noch imstande war, auch außerhalb seines Systems zu denken. Ist aber damit nicht schon die Einheit des Kantischen Systems als zu eng erwiesen für die Einheit des logischen Denkens überhaupt? Oder will man bestreiten, daß Kant, wenn er über die Grenzen seines Systems hinaus dachte, überhaupt noch logisch dachte?

Unter diesem Gesichtspunkt ist es ein Mangel des Kommentars, daß er keinen Blick für die Bedeutung der transzendentalen Dialektik Kants hat. Sie ist ihm bloße Anwendung und Erweiterung der in der transzendentalen Deduktion enthaltenen Grundlehre (125), während sie doch nach der Vorrede zur zweiten Auflage ein von der transzendentalen Analytik unabhängiger Prüfstein der Richtigkeit der transzendentalen Deduktion sein sollte.

Das, worin der Kommentar wie auch zuerst der Kantische Text selbst unbefriedigend ist, bezieht sich auf die Punkte, die (als unerkennbar) nicht zum Kantischen System gehören und doch dessen notwendige Voraussetzungen sind (gleichsam als die Lager einer Welle, die sich selbst nicht bewegen, aber die Stütze aller anderen Bewegung sind); das sind die Dinge (an sich, oder wie immer man sie nennen mag), die unsere Sinne rühren (jenes Etwas, was da erscheint, dessen Leugnung Kant selbst [B 26-27] absurd nennt) und das Ich der reinen Spontaneität.

In diesen Zusammenhang gehört das rätselhafte Verhältnis der besonderen Naturgesetze zu den Kategorien. Diese besonderen Gesetze können nicht aus den Kategorien abgeleitet werden, müssen ihnen aber gemäß sein (185). Da sie nur durch Beobachtung zu entdecken sind, müssen sie letztlich im Gegebenen oder jenem Etwas, was da erscheint, gründen. Den Kategorien aber können sie nur gemäß sein, wenn sie Modi der Kategorien sind. Ist das aber der Fall, so müssen auch die Kategorien eine konstitutive Bedeutung für jenes Etwas haben und können für seine Erkennbarkeit nicht ohne Bedeutung sein. Auf diese Weise wäre — ent-

gegen den Behauptungen des Kommentars (204) — die Logik der Erscheinungen mit der Erkennbarkeit des wahren Seins (das hier unmittelbarer Grund des Erscheinens ist) vereinbar. Allerdings dürfte dann das wahre Sein (das Ding an sich) nicht ohne weiteres mit der absoluten Wirklichkeit schlechthin oder der absoluten Einheit gleichgesetzt werden (vgl. 205).

Gut arbeitet der Verf. den notwendigen Zusammenhang zwischen Selbstbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein heraus. Er kennt auch das ursprüngliche Bewußtsein der Identität unseres Ich als einer Spontaneität (59), sieht aber nicht die Probleme und Lösungsmöglichkeiten, die hierin für eine Erfassung absoluter Wahrheit (im Sinne eines dicere id quod est) liegen. Ohne Zweifel ist die Vorstellung meines bloß denkenden Ich nicht ursprünglich, sondern abgeleitet, und hat die synthetische Organisation meines Bewußtseins zur Voraussetzung (142). Daraus folgt aber keineswegs, daß das denkende Ich selbst nur ein Derivat der Synthesis des Bewußtseins ist. Die Einheit des Selbstbewußtseins wäre unmöglich, wenn sie nur ein unselbständiges Moment der Synthesis des Gegenstandsbewußtseins wäre. Zwischen dem Ich als absoluter, selbstschöpferischer Wirklichkeit und dem Ich der bloßen Erscheinung in der Zeit (176) gibt es ein Mittleres, das an beiden Anteil hat. In etwa sieht das auch Kant und der Verf. (179-182).

Wir kommen zur zweiten Hauptfrage: Haben sich die Gesetze der theoretischen Philosophie Kants als die Prinzipien der logischen Einheit überhaupt erwiesen? Ist alle Logik bloß Logik der Konstruktion von Erscheinungen oder Logik der Klärung, die analysiert, was in die Synthesis eingegangen ist? (87) Der Verf. sieht gewisse Grenzen der Logik Kants (87 Anm.). Entscheidend aber ist, daß das Wissen um die Logik der Konstruktion einen Standpunkt voraussetzt, der nicht Ergebnis oder Teil der Konstruktion ist. Das Denken des gültigen konstruktiven Denkens kann nicht selbst wieder konstruktiv sein. Es geht hier „nur" um die Grundlage, auf der Kant sein Gebäude errichtet (164). Der Rahmen der theoretischen Philosophie Kants ist die Wirklichkeit selbst, nicht etwa bloß die konstruierte Erscheinungswirklichkeit. Oder wie soll man folgende Sätze des Kommentars anders verstehen: „Wenn man nicht annimmt, daß unser konstruktives Denken sich auf die Erscheinungswirklichkeit und nur auf diese bezieht, so leugnen wir alle Wirklichkeit, und indem wir alle Wirklichkeit leugnen, ob wir die Wirklichkeit nun Gott oder Noumenon nennen, handeln wir absurd. Denn wir zerstören damit die Grundlage nicht nur allen Denkens, sondern allen menschlichen Strebens" (207).

Das konstruktive Denken bezieht sich auf die Erscheinungswirklichkeit. Aber bezieht es sich damit nicht auch, wenn auch auf andere, nicht abbildende Weise, auf die Wirklichkeit selbst? Gibt es nicht auch hier ein Mittleres zwischen dem bloßen, unverbindlichen Denken eines Dinges an sich und seinem Erkennen durch begriffliche Konstruktion in einem Medium der Anschauung? Der Kommentar fährt jedoch fort: „Und doch darf man nicht annehmen, daß wir irgend das Ding an sich durch die Erscheinung oder die Erscheinung durch das Ding an sich erkennen können. Denn obwohl alle Erscheinungen, uns selbst eingeschlossen, von einer absoluten Quelle der Realität abhängen, so ist doch unsere Erkenntnis der Erscheinungen (der Natur wie des Ichs) von der Erkenntnis des Dings an sich völlig unabhängig. Kurz, das Ding an sich ist absolute Wirklichkeit; diese aber ist ganz und gar von der Erscheinungswirklichkeit geschieden" (207).

Hier drängt sich die Frage auf: Wenn alle Erscheinungen von einer absoluten Quelle der Realität abhängen, wieso ist dann diese absolute Wirklichkeit ganz und gar von der Erscheinungswirklichkeit geschieden? Man kann und muß darauf antworten: weil sie absolut ist. Daraus folgt aber nicht, daß auch die Erscheinungswirklichkeit der absoluten Wirklichkeit gegenüber absolut ist. Sonst würde sie nicht von jener abhängen. Wenn sie aber von jener abhängt und als relativ auf jene zurückweist, dann kann ich mittels der Erscheinungswirklichkeit auch um jene wissen. Gewiß, unsere Erkenntnis der Erscheinungen (z. B. die Naturwissenschaft) setzt nicht die Erkenntnis des Dinges an sich (im Sinne des Kommentars: der absoluten Realität oder Gottes) voraus. Aber jene ist so beschaffen, daß sie zwar ohne die Erkenntnis des Dinges an sich, nicht aber ohne das Ding an sich

selbst möglich wäre (siehe Kommentar 207), weshalb das Ding an sich aus jener gefolgert werden kann.

Von absoluter Wirklichkeit zu sprechen, selbst wenn sie nicht weiter erkennbar sein soll, ist unmöglich, wenn der Satz vom Widerspruch keine transzendente Geltung hat. Nach dem Kommentar deutet aber Kant an, daß selbst der Satz vom Widerspruch nur eine menschliche Voraussetzung alles Denkens sei (18 f.). Dies widerspricht nicht nur B 189, sondern der ganzen transzendentalen Dialektik, was insbesondere an Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises zu ersehen ist (B 623). Daß eine Synthese aus reinen Begriffen nicht mit dem Widerspruchsprinzip vereinbar ist (weshalb der Kommentar dessen Notwendigkeit in Frage stellt), ist nur dann der Fall, wenn die univoke Begriffssphäre als die letzte angesehen wird, was sich gerade durch das Widerspruchsprinzip verbietet (vgl. dazu meine Abhandlung „Philosophisch-ontologische Grundlagen der Logistik": Schol 27 [1952] 368-381). Hier wie anderswo (42 f.) scheint der Verf. übrigens den kontradiktorischen mit dem konträren Gegensatz zu verwechseln.

Angesichts der erhobenen Kritik sei jedoch betont, daß diese mehr in Kant selbst als im Kommentar ihre Veranlassung hat. Der Kommentar ist ein recht brauchbares Werkzeug der Kantinterpretation. Leider entspricht die äußere Ausstattung nicht seinem inneren Wert. Die Handhabung des Buches ist so schwierig, daß man beide Hände dazu braucht, um es geöffnet zu halten, was bei einem Kommentar, der da und dort aufgeschlagen werden soll, besonders mißlich ist.

W. Brugger S. J.

Dolch, H., *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlagen zum Zwecke einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme.* gr. 8° (XII u. 240 S.) Freiburg 1954, Herder. 11.80 DM.

Dieses Buch — eine Münstersche theologische Habilitationsschrift — ist inhaltgefüllt, wissenschaftlich ernst durchdacht, zeit- und situationsnahe. Und dies nicht bloß in seinem eigentlichen Thema, sondern auch in den vielen — wie selbstverständlich — eingestreuten Sätzen, die vom unmittelbaren und engeren Buchthema aus innerlich weiterweisen in Erkenntnistheorie und Metaphysik. In der naturphilosophischen, naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Denkarbeit, in ihrer Ober- und Unterströmung wirken echte, klar erwogene erkenntnistheoretische und metaphysische Einsichten. Die geistige „Ur-intention" des Verf. ist nicht perspektivisch eingeengt („desintegriert"), weder von vornherein, noch in der Einzeldurchführung. Darum geht der Leser erwartungsvoll den Weg mit und schaut am Ziel unenttäuscht, ja reich beschenkt, auf Mühe und Führung zurück.

„Ist das naturwissenschaftliche Forschen der Neuzeit seinem Ursprung und Gehalt nach Frucht christlichen Weltverständnisses oder Kampf dagegen?" So lautet das Thema der öffentlichen Antrittsvorlesung des Verf. (am 14. 5. 1954). Auf diese Frage steht im vorliegenden Buch im wesentlichen schon die Antwort: „Das innere Anliegen neuzeitlicher Naturwissenschaft ist keineswegs der formelle Aufstand gegen die Herrschaft Gottes (bzw. deren Verkündigung durch die Kirche) — auch nicht die Bereitstellung der Waffen für diesen Aufstand" (229). Im Gegenteil: Das tiefste Anliegen der Naturwissenschaft ist im christlichen Raum entstanden; und zwar nicht nur zufällig und rein tatsächlich, vielmehr erkennen und anerkennen die Begründer der neuzeitlichen Physik die gottgegebene Königsstellung und -aufgabe des Menschen (99). Die Frage ist aber, *wie* der Mensch seine Königsaufgabe im einzelnen erkenne und ausführe. Gewiß denkt *Thomas von Aquin* — infolge der Zusammensicht von causa formalis und finalis — „viel synthetischer, zusammenfassender (und damit auch komplexer) als die Begründer der neuzeitlichen Physik" (202), als insbesondere *Descartes, F. Bacon* und *Newton,* deren Aussage über Kausalität eingehend positiv dargelegt und mit der ebenfalls eindringend positiv entwickelten Kausallehre des hl. Thomas verglichen wird. Gewiß hat ferner Thomas in seiner unvergänglichen Lehre von den vier Ursachen den inneren und äußeren Ursprung und Zweck (das Ziel) der Weltordnung erklärt. Aber damit allein kann nicht *alles* Geschehen in der Welt verstanden werden. Es

ist auch zu fragen: Welches ist die *Gesetzlichkeit* in den wechselseitigen Beziehungen und Einwirkungen der Dinge?

Gerade hier nun, an dieser Lücke, setzt die neuzeitliche Physik ein. Diese will ihrem Herkommen und ursprünglichen Ziel nach eine durch die Sache geforderte *Ergänzung* in verstärktem Methodenbewußtsein durchführen. Im Fortgang der Geschichte aber erliegt sie immer eindeutiger der Versuchung der Verselbständigung. Sie klammert zunächst alles, was über das *Seiende als solches* und über *Substanz* gesagt werden müßte, aus, verliert es aber in der Weiterentwicklung zunehmend aus dem Blickfeld und betrachtet schließlich ihre, die empirisch-induktive, Erforschung der Dinge als die ausschließlich wissenschaftlich gültige. Damit wird sie eine „privative Ontologie in der Weise des Vergessens der Frag-würdigkeit des Seienden" (195). Während nach Thomas alle Wesens- und Beziehungsgesetzlichkeit in der *Substanz* gründet, während also nach dieser und ihrer Existenz an erster Stelle und in systematischer Ordnung gefragt werden muß, ist der neuzeitlichen Physik diese Frage entglitten. Darin sieht der Verf. mit Recht den entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Physiken. Die neuzeitliche Physik leistet eine notwendige und höchstwichtige Arbeit, löst diese aber in wachsender Tragik von ihrer Grundlage und kann darum ihren eigenen Sinn nicht mehr verstehen.

Das Buch ist nicht auf unnützes Klagen und lähmenden Pessimismus gestimmt. Es mußte nicht zu dem erlittenen Substanzverlust kommen; dazu daß die theologisch-philosophische Lehre von der Gegenwart des Schöpfers in jedem Geschöpf aus dem Blick kam, daß der gottgegebene Auftrag, Ziel-, Weihe- und Dienstcharakter der Geschöpfe von der Betrachtung ferngehalten wurde. Ja der Verf. ist der begründeten Auffassung, daß das der modernen Physik zugrunde liegende Seinsverständnis, im tiefsten gesehen, dem des hl. Thomas viel ähnlicher sei als dem neuzeitlichen. „Die modernen Aussagen sind nicht nur Endphasen neuzeitlichen Denkens, sie sind auch Anbeginn zu dessen Überwindung." Allen Säkularisierungsbestrebungen ist die Paradoxie eigentümlich, ihr innerstes Anliegen und letztes Ziel aus dem Auge zu verlieren (228 ff.).

Der Verf. hat sich bei der Abfassung der Schrift mit gutem Grund eine wichtige *Beschränkung* auferlegt. Er weiß und deutet es in vielen Hinweisen an, daß die Naturphilosophie des hl. Thomas auf sehr tiefen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Fundamenten ruht, die bei Descartes, Bacon und Newton nicht mehr in ihrer Weite und inneren Verklammerung gesehen sind. Diese Grundfragen sollen in einer späteren Arbeit behandelt werden. Das vorliegende Buch und die frühere, vielbeachtete Schrift „Theologie und Physik" (Freiburg 1951) legen den Wunsch nahe, daß der Verf. das in Aussicht gestellte spätere Werk im gleichen Sinne durchführe. Diesem ist in Rück- und Weiterführung der Grundgedanken scholastischer Philosophie vor allem die letztentscheidende Aufgabe gestellt, den wahren, ursprünglichen Sinn und Gehalt des *Seienden*, seiner *inneren Gründe* und seiner *transzendentalen Vollkommenheiten* in der Diskussion mit der neuzeitlichen Philosophie, an erster Stelle mit der Transzendentalphilosophie, zur Geltung zu bringen; in innerem Zusammenhang hiermit selbstverständlich dann auch *Kausalität*, und zwar Kausalität in ihrem *ursprünglichen Sinn* und ihren *möglichen Formen*, in ihrem inneren Verhältnis zu *ratio*, zu ratio als *Grund* und *Norm* des Seins und des Erkennens, zu ratio als *Sinngehalt* des Seins und des Erkennens.

Das hier angezeigte Buch verdient ein ernstes Studium von Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftlern, von den Anhängern der scholastischen und der neuzeitlichen Philosophie. Ihnen allen wird es wichtige und dankenswerte Anregung geben. Es will und kann sie einander näherführen.

C. Nink S. J.

Anschütz, G., *Psychologie. Grundlagen, Ergebnisse und Probleme der Forschung.* gr. 8° (XVIII u. 586 S.) Hamburg 1953, Meiner. 42.— DM.

Die Absicht des Verf. ist, eine Gesamtdarstellung der Psychologie, ihrer Grundlagen, Ergebnisse und Probleme zu geben. Selbst nicht einer bestimmten Schule folgend, strebt der Verf. eine Zusammenfassung alles dessen an, was an bereits

gesicherten Ergebnissen oder doch bedeutsamen Ansätzen der Forschung bis in die Gegenwart herein vorliegt. In einem *1. Teil* „Grundlagen der Forschung" wird zunächst die Psychologie bezeichnet als „Wissenschaft von der Einheit aller phänomenal gegebenen und als real erschlossenen Tatbestände, die den Gesamtbereich der Inhalte des einzelnen menschlichen Ichs, einer Vielheit von solchen und schließlich alles Lebendigen bilden" (4). Nach einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Psychologie seit dem Altertum werden sodann die Methoden, Wege und Richtungen der psychologischen Forschung dargestellt. Neben den allgemein üblichen Titeln der Einteilung der Sachgebiete werden je ein eigener Abschnitt der „Pharmakopsychologie" und der „Geo- und Kosmopsychologie" gewidmet. In relativ größter Ausführlichkeit wird die Ganzheits- und Gestaltpsychologie dargestellt. Der *2. Teil* soll die Hauptergebnisse der Psychologie bringen. Die sachliche Einteilung ist die übliche der klassischen experimentellen Psychologie: Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen; Gedächtnis, Assoziation, Phantasie; Gefühl, Affekt, Stimmung; Reflex, Reaktion, Instinkt, Trieb, Wille; Aufmerksamkeit, Denken, Intelligenz. Das Problem der Synästhesien wird in besonderer Ausführlichkeit behandelt. In einem *3. Teil* berichtet der Verf. über „Spezielle Probleme und Randgebiete": Konstitution und Charakter; abnorme psychische Verfassungen und Funktionen; Bewußtsein und Seelenbegriff. Das nach Hauptteilen und Abschnitten untergeteilte Literaturverzeichnis stellt eine eigentliche Bibliographie der psychologischen Forschung dar und umfaßt 56 Seiten mit kleingedrucktem Text.

Bei einem ersten Durchblättern des Buches meint man, ein umfassendes Handbuch vor sich zu haben, das wohl keine Frage der wissenschaftlichen Seelenlehre unberücksichtigt läßt. Bei näherem Zusehen freilich wird man gewahr, daß die Behandlung der einzelnen Fragen sehr unterschiedlichen Wertes ist. Nicht als ob man bei einem solchen Werk über das heute kaum mehr zu übersehende Gebiet der Psychologie eine immer bis ins einzelne gehende Berichterstattung erwarten würde: auch das in wenigen Sätzen Gesagte bleibt leider mehr als einmal im Vordergründigen stehen und mutet hier und dort wie ein verbindender Text zu den reichen Literaturangaben an, der aber gerade das Entscheidende außer acht läßt. So bringt der kleine Absatz über Religionspsychologie nur ganz allgemein gehaltene Sätze (121 f.), während so spezielle Randfragen der Psychologie wie das seelische Erscheinungsbild des Meskalinrausches oder die psychischen Veränderungen durch Verabreichung von Keimdrüsenhormonen relativ ausführlich behandelt werden (103 ff.). Von der Parapsychologie heißt es, sie umfasse „alles, was sonst als ‚metaphysisch, paranormal, transnormal' usw. bezeichnet wird und nicht ‚natürlich' erklärbar sein soll" (122). Das Problem der Astrologie wird im Abschnitt über „Abnorme psychische Verfassungen und Funktionen" besprochen (475 f.). Fragen der Kinder- und Jugendpsychologie werden unter dem Titel „Entwicklungs- (Kinder-, Völker- und Tier-) Psychologie" lediglich im 1. (methodischen) Teil berührt (65 ff.). Bei der Psychologie des Willens wird die Frage der Freiheit gänzlich unzureichend erörtert. Der Verf. meint: „Die Indeterministen schalten zwar den Verstand nicht aus. Sie sind aber entweder religiös orientiert oder sie können sich mit einem Vorherbestimmtsein nicht abfinden. Oft sind sie anlagemäßig kaum zu einer analytischen und kausalen Denkweise fähig und verweisen auf ‚Gefühl', ‚Gemüt' und ‚Gewissen'. Hierher gehört auch das Argument, daß das Bewußtsein der ‚Verantwortung' einen ‚Sinn' haben müsse" (336). Daß freilich bei der Erhellung der Willensfreiheit eine Berufung auf die Unsicherheitsrelation Heisenbergs unzulässig ist, gibt man dem Verf. gerne zu. Sehr verschwommen sind dann auch die Darlegungen über Intelligenz, Denken und Begriffsbildung. Die Unanschaulichkeit des Denkens könne „weniger in der Buchstäblichkeit dieses Begriffes liegen als in der Tatsache einer Unübersehbarkeit und Undefinierbarkeit alles dessen, was im Hinter- und Untergrunde des Bewußtseins noch als natürliche Begleitung und ‚Kommentar' vorhanden ist und von dorther den gesamten Prozeß unterstützt" (359). „Am Gesamtbestand der Intelligenz" sieht der Verf. als bedeutsamsten Faktor die „Lebens- oder Vitalenergie des einzelnen Menschen ... zumal alle Intelligenz in erster Linie der Erhaltung, dem Aufbau und der Weiterentwicklung des Individuums dient" (378). Beim Begriff „Person" und „Persönlichkeit" wird richtig die Einmaligkeit und Unvertauschbar-

keit, die Selbständigkeit und Verantwortlichkeit herausgestellt (398). Jedoch wird dann abschließend festgestellt: „Nicht der passive Glaube an eine Prä- oder Postexistenz, an ein besseres oder schlechteres Jenseits, nicht die Aussicht auf Belohnung oder Strafe haben Wollen und Handeln zu lenken, sondern allein das Bewußtsein der Pflicht sich selbst und der Gemeinschaft gegenüber" (400). In jedem Falle aber läßt einen A. im Stich, wo philosophische und metaphypsische Fragen angeschnitten werden. Solche Fragen lehnt er zwar keineswegs ab; sie gehören aber in den Bereich der „religiös-mystischen Ideen" (14), die zwar nach dem Verf. nicht jeder Berechtigung entbehren, aber wissenschaftlich unverbindlich sind. In der Hochzeit einer Metaphysik habe man mit diesem Begriff „die Behandlung alles nicht mehr Erkenn- und Nachweisbaren, alle über innere und äußere Erfahrung hinausgreifenden Annahmen, Hypothesen, Vermutungen und glaubensmäßigen Einstellungen" zusammengefaßt (351). „Metaphysischen Lehren begegnen wir (heute, so meint der Verf.) hauptsächlich nur noch da, wo aus konfessionell-weltanschaulichen, okkult-mystischen oder theosophisch-anthroposophischen Motiven heraus das Dogma von einem selbständigen Seelenwesen aufrechterhalten wird" (486).

Diese und ähnliche Schiefheiten mindern den Wert des großangelegten Werkes so sehr, daß man sich kaum denken kann, daß ein Studierender, der sich orientieren will, von der Lektüre des Buches — aufs Ganze gesehen — die rechte Frucht haben wird. Wer aber im Gebiete der Psychologie zu Hause ist, kann aus diesem Handbuch natürlich viel Brauchbares herausholen.

G. Trapp

A Catholic Commentary on Holy Scripture. *Editorial Committee: B. Orchard, E. F. Sutcliffe S. J., R. C. Fuller, R. Russell. With a Foreword by the Cardinal Archbishop of Westminster.* 4° (XVI u. 1312 S.) London1953, Nelson & Sons. sh. 84.—.

Der Plan zu diesem großzügigen Werk entstand auf der Tagung der Catholic Biblical Association in Cambridge 1942. Er wurde dann von 40 katholischen Fachgelehrten, zumeist aus dem englischen Sprachraum, in neunjähriger Gemeinschaftsarbeit einer Verwirklichung zugeführt, zu der man Herausgeber wie Mitarbeiter ehrlich beglückwünschen darf. Dieser einbändige Gesamtkommentar zum AT und NT (die in Arbeit befindliche spanische Übersetzung erscheint übrigens in sieben Bänden!) ist nicht nur in seiner äußeren Gestalt ein respektables Werk, sondern ebensosehr durch die Fülle und Qualität seines Inhaltes. Tatsächlich ist in diesem einen Band eine kleine bibelwissenschaftliche Bibliothek zusammengedrängt.

Das ist schon rein technisch nur möglich durch rigorose Raumausnützung. Das ganze Buch ist in sehr klarer Petit gesetzt, jede Seite hat zwei Textspalten, die nur einen kleinen Rand freilassen. Erfreulicherweise ist der Text reichlich in kurze Abschnitte gegliedert und jedes neue Thema durch deutlich hervortretende Titelworte im Fettdruck markiert, so daß das ganze Druckbild doch nicht ermüdend oder entmutigend wirkt. Doch schon diese äußere Aufmachung zeigt, daß das Werk nicht für kursorische Lesung gedacht ist, sondern zum Nachschlagen und als Hilfe für eingehendes Studium. Darum konnte auch zur weiteren Raumersparung in den Kommentaren darauf verzichtet werden, den Bibeltext selbst abzudrucken; es wird die geläufigste englische Bibelübersetzung (Douay Version) vorausgesetzt, und nur notwendige Korrekturen zu diesem von der Vulgata hergeleiteten Text werden von den Kommentatoren vermerkt.

Außer den eigentlichen Kommentaren enthält das Buch reiche Einleitungen in dreifacher Staffelung. Zunächst eine allgemeine Einleitung in die Heilige Schrift (1-126), sodann eine Einleitung in das AT (127-163) und das NT (724-850), und schließlich zu jedem Buch eine eigene Einleitung, die nicht nur die üblichen Fragen nach Verfasser, Datierung, Disposition und Textüberlieferung behandelt, sondern zumeist auch auf besondere Probleme des Buches und seinen theologischen Gehalt eingeht. Die Textkommentierung ist im AT meist recht knapp, im NT etwas ausführlicher (dem AT sind rund 600 Seiten, dem NT 480 Seiten des Buches zugewiesen); aber sie ist überall doch durchaus mehr als bloße Fußnoten zum

Text. Sie legt besonderen Wert auf genaue Disponierung des Inhaltes, gibt präzise Erläuterungen (meistens wenigstens) zu unklaren Stellen und recht beachtliche Exkurse zu wichtigen Texten und Einzelproblemen.

Doch das besonders Originale und Wertvolle des Buches liegt in den Einleitungsartikeln. Denn hier werden nicht nur die üblichen für eine Gesamtkenntnis der Bibel nützlichen wissenschaftlichen Daten literarischer und historischer Art geboten, sondern auch die grundsätzlicheren Fragen behandelt, ohne die ein glaubensgerechtes Erfassen und selbständiges fruchtbares Studium der Hl. Schrift nicht möglich ist. Es können hier nur stichwortartig die wichtigeren Themen genannt werden, die man dargestellt findet. Die Allgemeine Einleitung spricht in 18 Artikeln über Kirche und Bibel, Kanon, Textüberlieferung und Übersetzungen, literarische Arten, Inspiration und Irrtumslosigkeit, Schriftsinne, höhere Kritik, Dokumente der Bibelkommission, Geographie Palästinas, Geschichte Israels, Archäologie, Wunder in der Bibel usw. Die Einleitung zum AT behandelt Bedeutung des AT, Religion Israels, Völker des Alten Orients, Chronologie des AT; dazu kommen noch vier Artikel Pentateuchfrage, Geschichtsbücher, Prophetisches Schrifttum, Weisheitsliteratur, die den jeweiligen Buchgruppen des AT vorangestellt sind. In ähnlicher Vollständigkeit werden die literarischen und historischen Fragen zum NT behandelt; dazu noch zusammenfassende Beiträge, wie ‚Person und Lehre Christi' und ‚Das Leben des hl. Paulus', sowie Einzelstudien über die ‚Brüder des Herrn' und die ‚Ntl Lehre von der Wiederkunft Christi'. Jedem Artikel ist stets eine weiterführende auswählende Bibliographie vorangestellt. Aus diesen einfachen Angaben ist schon ersichtlich, daß man hier nicht nur einen Kommentar, sondern ein knappes, aber umfassendes Handbuch der ganzen Bibelwissenschaft vor sich hat. Das vielfältige darin verarbeitete Material ist in einem erstaunlichen Index von 80 Seiten zu je drei Druckspalten (1209-1289) sehr gut erschlossen. Darin sind alle irgendwie bedeutenden Stichworte sorgfältig weiter aufgeschlüsselt (zu „Abraham" etwa findet man 33 Untergliederungen), und die Stellenangaben sind dadurch besonders präzis, daß nicht auf Seiten, sondern auf die Randnummern verwiesen wird, die einheitlich das ganze Buch durchziehen und selbst wieder durch Buchstaben untergegliedert sind. So wird man zumeist höchstens auf ein bestimmtes Drittel oder Viertel einer Textspalte verwiesen. Geschickt gehandhabt, kann dieser Index ebenso ein kleines Bibellexikon wie einen Abriß biblischer Theologie ersetzen. Zu den 12 Landkarten, die sich am Ende des Buches befinden, gibt es einen eigenen Namenindex.

Es kann darauf verzichtet werden, zu einzelnen in dem Werk vorgetragenen Ansichten Stellung zu nehmen. Es mag eine allgemeine Charakteristik genügen. Das Werk ist für weitere Kreise bestimmt. Doch kann man es nicht populär nennen, eher neigt es zu straffer Wissenschaftlichkeit. Die einzelnen Bearbeiter zeigen sich in der von ihnen behandelten Materie durchweg voll auf dem laufenden und vereinfachen die Fragen nicht. Gewiß, es gibt Beiträge, die wenigstens dem Rezensenten nicht ganz up to date erschienen, aber durchwegs ist das Niveau voll konvenient, und manches ist in Inhalt und Form meisterhaft, wie etwa der Artikel „Higher Criticism of the Bible" von PP. Dyson und Mackenzie, in dem der Kenner ebensoviel zwischen den Zeilen lesen kann, als ausgesprochen ist. Die Gesamttendenz ist, katholische biblische Tradition und modernste Forschungsergebnisse zu verbinden, wie es der Titel des Buches andeutet, der keineswegs besagt, daß den hier vorgelegten Auffassungen offizielle Autorität zukomme, als wenn hier *die* katholische Ansicht zu finden wäre. Diese Tendenz bedingt einen in gewisser Hinsicht referierenden und zusammenfassenden Charakter. Es tritt kaum jemals die Absicht hervor, neue eigene Resultate oder Lösungsvorschläge zu propagieren; allzu unsichere oder extreme Ansichten sind offenbar bewußt vermieden. Dagegen werden verschiedene Haltungen zu diskutablen Fragen durchaus spürbar, wie etwa in der Pentateuchfrage zwischen der Introduction to the Pentateuch (Sutcliffe) und den separat beigefügten beachtlichen „some recent catholic viewpoints on the Pentateuchal Question" (Dyson), wo man im abschließenden Passus den erfreulichen Satz liest: „The progress of critical studies has clearly shown that certain conclusions of the new criticism, removed from all compromise with rationalistic evolution, can, without danger and even with profit, be incorporated

into Catholic science" (176). Damit ist in bewundernswerter Klarheit die geistige Haltung des ganzen Werkes zum Ausdruck gebracht.

J. Haspecker S. J.

Gallus, T., S. J., *Interpretatio mariologica protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis. Pars I: Aetas aurea exegeseos catholicae a Concilio Tridentino (1545) usque ad annum 1660.* gr. 8° (XV u. 286 S.) Roma 1953, Edizioni di Storia e Letteratura. L. 3000.—.

Unger, D. J., O. F. M. Cap., *The First Gospel: Gen 3,15* (Franciscan Institute Publications, Theol. Ser. 3) 8° (362 S.) New York 1954, The Franciscan Institute St. Bonaventure.

Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap., *El Protoevangelio (Gen 3,15) a la luz de la Bula „Ineffabilis" y de la „Munificentissimus":* Estudios Franciscanos 55 (1954) 15-52.

Gallus hat sich die Aufgabe gestellt, die Geschichte der mariologischen Deutung von Gen 3, 15 in der nachpatristischen Zeit bis zur Definierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens 1854 an Hand zahlreicher, dem Wortlaut angeführter Texte zu verfolgen. Er knüpft dabei bewußt an das Werk von Fr. Drewniak an, der das Schrifttum der Väter unter dieser Rücksicht durchgesehen hat. In einem früheren Bande hat er schon die Zeugnisse vom Schluß der Väterzeit bis zum Konzil von Trient gesammelt (vgl. Schol 24 [1949] 581-585). Der vorliegende Band umfaßt die Zeit vom Tridentinum bis zum Erscheinen der „Biblia maxima versionum" des Johann de La Haye 1660, die der Verf. in zwei Abschnitte untergliedert: die Zeit bis zum Erscheinen der Klementinischen Vulgata und die darauf folgende Zeit bis 1660. Als Quellen werden nicht die liturgischen und homiletischen, sondern ausschließlich die exegetischen und theologischen bzw. mariologischen Werke herangezogen.

So kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß die Schriftausgaben in dem ersten Abschnitt zwar im Text meistens die Lesart: *„ipsa* conteret caput tuum (Gen 3, 15) haben, aber am Rande doch die andere Lesart *„ipse"* oder *„ipsum"* vermerken, und daß fast die Hälfte der von ihm geprüften katholischen Autoren, nämlich 17, mit den 10 nichtkatholischen Gen 3, 15 *nur* christologisch deuten, während die anderen 21 *auch* einen mariologischen Sinn darin finden wollen, und zwar zum größten Teil (14 Autoren, darunter der hl. Petrus Kanisius) nicht auf Grund der Lesart „ipsa", sondern wegen Gen 3, 15 a, insofern sie in der Frau, die auf Veranlassung Gottes mit dem Teufel in Feindschaft stehen wird, Maria in ihrer Unbeflekten Empfängnis sehen. Der hl. Kanisius folgert so: Nach Gen 3, 15 a steht die Frau in *derselben* Feindschaft mit dem Teufel wie ihr Same, d. h. Christus. Das kann aber nicht von Eva, sondern nur von Maria gelten, von deren Einwilligung Gott den Sieg Christi abhängig gemacht hat (24 f.). Diesen Grund hält auch G. tatsächlich für besonders beweiskräftig, während er zugibt, daß sowohl Kanisius wie andere die Autorität der Väter und Scholastiker bezüglich der Lesart „ipsa" fälschlich überbewertet haben: „De argumentatione Patrum et Scholasticorum iudicandum est iuxta axioma: Auctoritas tantum valet, quantum probat; sed in quaestione philologica auctoritates adductae nihil probant" (33). Das gilt nach ihm auch, wenn Kanisius unter Berufung auf Fachgelehrte in dem Artikel von hâ'ischâh einen Hinweis sehen möchte, daß es sich um jene ganz einzigartige Frau handelt (24), während die nächstliegende Erklärung ist, daß der Artikel nur auf die vorher genannte Frau, d. h. auf Eva, zurückweist. Sicher gilt diese Überbewertung der Väter und Scholastiker auch nach G. von der Klementinischen Ausgabe der Vulgata, die aus diesem Grunde die Lesart „ipsa" beibehalten hat, von der man dann in der Folgezeit wegen eines Mißverständnisses der vom Tridentinum erklärten Authentizität der Vulgata nicht mehr abzugehen wagte.

Der Verf. meint aber, daß 83 von den 103 katholischen Autoren, die sich von den 114 von ihm aus der Zeit von 1592 bis 1660 überprüften für die mariologische Bedeutung von Gen 3, 15 aussprechen, nicht auf Grund der Lesart „ipsa", sondern, wie Kanisius, durch Gen 3, 15a dazu gekommen sind, während

fast alle 114 katholischen Autoren wie die 22 nichtkatholischen in dem Samen des Weibes vor allem Christus sehen. Es bleibt jedoch sehr auffällig, daß die Zahl derer, welche die mariologische Deutung vertreten, in dem Zeitraum nach der Veröffentlichung der Klementinischen Vulgata verhältnismäßig ungleich höher ist als in der vorhergehenden Periode. Das dürfte aber doch durch die Lesart „ipsa" in Verbindung mit dem Dekret des Tridentinums über die Authentizität der Vulgata, das nicht eine literarkritische, sondern nur eine dogmatische Authentizität im Auge hat, zu erklären sein. Dabei sei noch bemerkt, daß der Verf. auch diejenigen zu den Vertretern der mariologischen Deutung von Gen 3,15 rechnet, die nur sagen, Christus, der Sohn der Jungfrau Maria, werde dem Teufel den Kopf zertreten, obgleich es doch mindestens zweifelhaft bleibt, ob sie damit sagen wollen, die Jungfrau Maria sei die Frau des Protoevangeliums. Außerdem hat das Ergebnis nur relativen Wert, d. h. es gibt nur Aufschluß über die vom Verf. geprüften Zeugen, nicht aber absolut über die Gesamtzahl der Autoren, die Gen 3, 15 behandelt haben; denn es ist möglich, daß der Verf. gerade solche Autoren bevorzugt hat, bei denen sich eine mariologische Deutung findet.

Aber auf jeden Fall müssen wir ihm für diese Sammlung der Texte dankbar sein. Jedenfalls steht eindeutig fest, daß man auch in dieser Periode in dem Samen des Weibes, der dem Teufel den Kopf zertreten sollte, wenn nicht ausschließlich, so doch wenigstens auch und vor allem Christus gesehen hat, selbst wenn man mit der Vulgata die Lesart „ipsa" angenommen hat; denn auch in diesem Falle blieb man sich immer bewußt, daß Maria nur durch Christus, den sie als Jungfrau geboren hat, den Teufel überwinden konnte.

Auch Unger will an Hand der Überlieferung zeigen, daß wir Gen 3,15 im christologischen und mariologischen Sinne zu verstehen haben, und zwar glaubt er, aus den kirchlichen Verlautbarungen (Bulle „Immensae bonitatis" Pauls V., Enzyklika „Ubi primum" Pius' IX., Bulle „Ineffabilis Deus" Pius' IX., Enzyklika „Augustissimae Virginis" Leos XIII., Enzyklika „Ad diem illum" Pius' X., Bulle „Munificentissimus Deus" Pius' XII. und einigen anderen Dokumenten) sowie aus den Zeugnissen der Väter und aus dem Text selber nicht nur schließen zu können, daß Gen 3,15 auch von Christus und Maria die Rede ist, sondern daß sie vom heiligen Schriftsteller *ausschließlich* im *eigentlichen Wortsinn* gemeint sind, d. h. daß unter dem Samen *nur* Christus und unter dem Weib *nur* Maria zu verstehen ist (37 222 f. 235).

Doch dürfte es ihm trotz aller Bemühungen nicht gelungen sein, den Beweis für den 2. Teil seiner These zu erbringen. Man wird auf Grund der neueren kirchlichen Verlautbarungen gerne zugeben, daß sich ein christologischer und mariologischer Sinn vom Protoevangelium nicht ausschließen läßt, aber selbst hier wird vom Verf. doch zu viel behauptet, wenn er sagt, daß das kirchliche Lehramt sich dabei auf die *Mehrheit* oder gar auf das einmütige *Zeugnis* der Überlieferung stütze, wie vom Lehramt selbst anerkannt werde (89). Das läßt sich nach dem geschichtlichen Befund der Arbeiten von Drewniak und Gallus sowie nach den vom Verf. selbst gebrachten Zeugnissen nicht halten, ganz abgesehen davon, daß Pius XII. in seiner Enzyklika „Fulgens corona" nur von „non pauci" Kirchenvätern und Kirchenlehrern spricht, die Maria im Protoevangelium erwähnt sehen. Es ist auch nicht so, wie U. behauptet, daß Gallus gegen Drewniak dargetan habe, daß es sich doch um einen „consensus Patrum" in dieser Frage handle (47), wenn er auch noch den einen oder anderen Zeugen mehr für die mariologische Deutung glaubte anführen zu können. Ja selbst für den Zeitraum vom Tridentinum bis 1660 (siehe das soeben besprochene Werk) muß Gallus zugeben, daß ein vollständiger „consensus" bezüglich der mariologischen Deutung nicht besteht, während er in bezug auf die christologische Deutung praktisch vorhanden ist. Erst recht hat U. den Beweis nicht erbracht, daß es sich Gen 3,15 *ausschließlich* im *Wortsinn* um Christus und Maria handelt. Es sei hier nur das Wort von A. Miller O.S.B. angeführt, der zur Zeit Sekretär der Bibelkommission ist: „Auf der anderen Seite muß eine ernste, wissenschaftliche Exegese entschieden dagegen protestieren, Eva überhaupt aus der Szene auszuschließen wie auch das „semen mulieris" ausschließlich individuell zu deuten" (Ant 25 [1950] 429).

Nach alledem kann man die These des Verf. in der von ihm gestellten Form nicht als bewiesen ansehen. U. hat vor allem das Verdienst, das Material für die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Protoevangeliums übersichtlich zusammengestellt zu haben, wenn er sich dabei auch zum Teil mit den Arbeiten von Drewniak und Gallus überschneidet. Damit hat er dem Leser die Möglichkeit gegeben, sich auf Grund dieses Materials ein selbständiges Urteil zu bilden. Sehr wertvoll ist auch die nach Jahren geordnete reichhaltige Bibliographie zu der ganzen Frage von 1840—1952.

Eher dürfte der Ordensbruder des Verf., Felipe de Fuenterrabía, in der Deutung von Gen 3, 15 im Lichte der kirchlichen Verlautbarungen das Richtige getroffen haben. In einer Doppelnummer der „Estudios Franciscanos", die der Jahrhundertfeier der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens gewidmet ist, untersucht er, was die beiden Bullen „Ineffabilis Deus" und „Munificentissimus Deus" sowie die Enzyklika „Fulgens corona" über den Sinn von Gen 3, 15 zu sagen haben. Auf Grund einer sorgfältigen Analyse dieser kirchlichen Dokumente kommt er zu folgendem Ergebnis: In der Bulle „Ineffabilis Deus" behauptet Pius IX. nicht die einmütige Übereinstimmung der Väter bezüglich der mariologischen Erklärung von Gen 3, 15. Bei der Vorbereitung dieser Bulle war niemals die Rede davon, daß die Väter in der mariologischen Deutung des Textes übereinstimmen. Im Gegenteil war man sich wohl bewußt, daß sich bei Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor dem Großen diese Erklärung nicht findet. Im übrigen sind es dieselben Väter, die Gen 3, 15 mariologisch erklären und Maria auch sonst in so manchen Typen und Bildern des AT sehen. Der Verf. verweist dabei auf den Artikel von A. Bea S. J., Maria Santissima nel Protovangelio (Gen 3, 15): Marianum 15 (1953) 3, wo dieser zugibt, daß der Papst tatsächlich nicht von einer Übereinstimmung der Väter und Kirchenschriftsteller rede und daß es die Aufgabe der theologischen Wissenschaft sei, die Fragestellung bei den Vätern und späteren Theologen zu untersuchen (41 ff.).

In der Enzyklika „Fulgens corona" wird nach F. vor allem betont, daß die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens in der Schrift, und zwar im Protoevangelium und im Gruß des Engels „gratia plena", eine Grundlage hat, ohne die Tragweite dieser Grundlage näher zu bestimmen. Dabei läßt der Papst die Lesart der Vulgata „ipsa" ganz außer acht. Er legt den Nachdruck auf die ununterbrochene Dauer der Feindschaft Mariens mit dem Satan und beruft sich dafür nicht auf das einmütige Zeugnis der Überlieferung, sondern auf die Ansicht „nicht weniger" (non pauci) aus den heiligen Vätern und Kirchenlehrern und sehr vieler (plurimi) anerkannter Exegeten. F. betont, daß der Papst nicht sage, Gen 3, 15 könne unabhängig von der Überlieferung als Grundlage dienen, sondern sein Vorgehen lasse vielmehr auf die gegenteilige Auffassung schließen. Andererseits hieße es doch, die Grundlage zu sehr zu verkleinern, wollte man in Gen 3, 15 nur eine „Gelegenheit" sehen, bei der die Väter die Feindschaften Mariens darlegten, und darum sei es zu wenig, Gen 3, 15 nur im angewandten Sinne von Maria zu verstehen. Im Sinne von „Fulgens corona" und „Ineffabilis Deus" sei aber der Charakter der „Grundlage" hinreichend gewahrt, wenn man sage, daß sich aus dem Protoevangelium und den Aussagen der Väter nicht ein durchschlagender Beweis für die Unbefleckte Empfängnis Mariens erbringen lasse, sondern daß es sich nur um einen Analogieschluß handle. Dafür berufe sich der Heilige Vater zwar nicht auf eine „einmütige, wohl aber auf eine ununterbrochene Überlieferung (43 ff.).

Bei der Frage, wie weit es sich nach dieser Enzyklika um eine Deutung des Schrifttextes von Gen 3,15 handelt, weist der Verf. darauf hin, daß das Wort „referunt" zwar häufig nur von einem angewandten Sinne gebraucht werde, daß aber hier im Zusammenhang mehr gemeint sein müsse; denn wenn auch die beständige (obgleich nicht einmütige) Überlieferung der Kirche nicht zu einer bestimmten von den verschiedenen vorgelegten Erklärungen verpflichte, komme man doch an der allgemeinen Annahme irgendeines wirklichen mariologischen Sinnes nicht vorbei, ohne daß näher bestimmt wäre, ob es sich um den Wortsinn oder um den typischen Sinn oder den volleren Sinn handle (45).

Den Beweisgang der Bulle „Munificentissimus Deus" faßt F. folgendermaßen

zusammen: Seit dem 2. Jahrhundert findet sich die traditionelle Auffassung, daß Maria als neue Eva mit Christus beim Erlösungswerk verbunden war. Dazu kommt die Auffassung der Schrift von dem Endsieg des „Weibessamens", mit dem der Kampf gegen den Teufel seinen Abschluß findet. Dieser Sieg Christi — denn Christus ist mit dem Weibessamen irgendwie identisch — über den Teufel ist nach paulinischer Auffassung ein Sieg über die Sünde und den Tod. Aus der Analogie mit der Auferstehung Christi, einem wesentlichen Teil dieses Sieges, schließt nun die Bulle auf den Sieg Mariens über die Sünde und den Tod, d. h. auf ihre Verherrlichung (49).

Der Verf. macht darauf aufmerksam, daß es sich hier nicht um eine strenge Schlußfolgerung, sondern um einen Analogieschluß oder Konvenienzbeweis handelt, der von der Annahme ausgeht, daß Maria als zweite Eva dem zweiten Adam zur Seite gegeben ist. Das genüge aber, daß der Papst sagen könne: „Haec omnia Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris tamquam ultimo fundamento nituntur, quae quidem almam Dei Matrem nobis veluti ante oculos proponunt divino Filio suo coniunctissimam eiusque semper participantem sortem" (51). Dabei beruft sich der Papst in diesem Zusammenhang für die enge Verbindung Mariens mit Christus ausschließlich auf das NT, so daß er nach F. offenbar diese Stellen des NT als die letzte Grundlage aus der Schrift im Auge hat (ebd.). Aber weder im NT noch im AT finde sich die Auffassung von Maria als der neuen Eva *unabhängig* von der Überlieferung. Erst die Väter hätten die im NT offenkundige innige Verbindung zwischen Jesus und Maria auf den im Protoevangelium angekündigten Sieg des Messias angewandt. Daraus folgt aber nicht, daß es sich nach F. nur um einen angewandten Sinn handelt, sondern er stellt selbst die Frage, ob man hier nicht mit vollem Recht vom „vollen Sinn" des Protoevangeliums sprechen könne, der auf Grund der Verbindung von wörtlicher historischer Texterklärung mit der patristischen Auslegung, welche die Texte im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung liest, zur Geltung kommt. Mit dieser Annahme dürfte der Verf. wohl dem Sinn der Bulle gerecht geworden sein.

Außer dem hier besprochenen Beitrag enthält das Doppelheft der „Estudios Franciscanos noch eine Reihe weiterer wertvoller Beiträge zur Mariologie, die hier kurz vermerkt seien: Carlos de Villapadierna O. F. M. Cap., Der Gruß des Engels und Elisabeths (Lk 1,28 42) im Lichte von „Ineffabilis" und „Munificentissimus Deus" (53-72); — Bernardo Aperribay, O. F. M. Cap., Die „redemptio praeservativa" und die Bulle „Ineffabilis" (73-97); — Crisóstomo de Pamplona O. F. M. Cap., Von der Unbefleckten Empfängnis zur leiblichen Aufnahme in den Himmel (99-170); — Andrés de Palma de Mallorca O. F. M. Cap., Die Unbefleckte Empfängnis in der Schule des seligen Ramón Lull (171-194); — Pedro de Alcántara O. F. M., Die Erlösung Mariens und die Verdienste Christi (195-253); — Rainerio de Nava O. F. M. Cap., Die Erlösung Mariens nach P. Montalban (255-279).

B. Brinkmann S. J.

Lang, A., *Fundamentaltheologie. Bd. I.: Die Sendung Christi. Bd. II.: Der Auftrag der Kirche.* 8° (XII u. 264 S.; XVI u. 334 S.). München 1954, Hueber. 7.80; geb. 9.80 DM; 8.80; geb. 10.80 DM.

Es bedarf keiner langen Auseinandersetzung, daß die Veröffentlichung eines fundamentaltheologischen Werkes einem dringenden Bedürfnis entgegenkommt. Abgesehen von dem Werk von B. Brinktrine ist unseres Wissens in den letzten 15 Jahren im deutschen Raum keine Fundamentaltheologie mehr erschienen. Mochte in den Jahren vor dem Kriege eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber den apologetischen Fragestellungen zu beobachten gewesen sein, so ist diese, weitgehend ressentimentgeladene Uninteressiertheit längst überwunden. Es ist zwar katholischerseits keine „Apologie der Apologetik" geschrieben worden (vgl. das gleichnamige Buch von K. Aland, Berlin 1948). Aber dafür haben die Tatsachen selbst um so gebieterischer eine Wiederaufnahme und Weiterführung der fundamentaltheologischen Forschungen und Veröffentlichungen erzwungen. Es sei

nur an die durch die Diskussion um die Assumptadefinition unabweisbar gewordene Klärung so elementarer Begriffe wie Dogma, Tradition, Lehramt, Dogmenfortschritt u. dergl. erinnert. Desgleichen zwingen so weitgreifende theologische Bewegungen wie die von R. Bultmann geführte „Theologie der Entmythologisierung" oder gewisse neomodernistische Tendenzen in bestimmten katholischen Kreisen zu einer immer neuen Rückbesinnung auf die Grundlagen des christlichen Glaubens und Lebens. Aber damit sind nur einige der heute aufgegebenen Themen der Fundamentaltheologie angedeutet. Wenn je dann ist heute dieser Zweig der Theologie zum Schnittpunkt der verschiedensten Fragenkomplexe aller möglichen profanen und theologischen Forschungsgebiete geworden, so daß ein geruhsames Verharren bei den alterworbenen Einsichten und Lösungen hier zuallerletzt am Platze ist. So sehr eine gesunde Fundamentaltheologie dem Erbgut verhaftet sein muß, so wenig darf sie bloß „traditionell" sein. Denn da sie (wenn auch nicht ausschließlich) die Theologie „in Frontstellung zum Leben" sein muß, kann sie an den stets wechselnden Gegebenheiten dieses Lebens nicht achtlos vorübergehen. Sie muß immer wieder nach einer neuen Konfrontierung suchen, in unerschütterlicher Verbundenheit mit den tragenden Fundamenten des christlichen Glaubens, aber auch in elastischer Anpassungsfähigkeit an die Forderungen und Fragen der Zeit.

Wenn in diesen Überlegungen die Opportunität des vorliegenden Werkes erwiesen ist, dann liegt darin aber auch zugleich angedeutet, wie überaus schwierig die Aufgaben sind, vor die sich der Theologe gestellt sieht, der sich heute anheischig macht, eine Fundamentaltheologie zu schreiben. Um seine Aufgabe vollbefriedigend zu lösen, müßte er zugleich Philosoph und Historiker, Exeget und Dogmatiker und noch vieles andere dazu sein. Gewiß, viele Fragen sind monographisch behandelt — aber wer vermag noch die stets wachsende Flut von Veröffentlichungen auch nur auf einem Teilgebiet zu überblicken? Und gewiß gibt es wertvolle fundamentaltheologische Werke der Vergangenheit —, aber bei näherem Zusehen ist das Brauchbare und Überholte darin meist so eng ineinander verschlungen, daß die Scheidung selbst viel Zeit und großen Takt erheischt. Man wird also in der Kritik an dem, was von den einzelnen Forschern geboten wird, keine unbilligen Maßstäbe anlegen dürfen. Non possumus omnia omnes!

Aber auch wenn man mit sehr hohen Maßstäben an das vorliegende Werk des Bonner Fundamentaltheologen herantritt, wird man — sofern man die gewählte Zielsetzung nicht aus dem Auge verliert — nicht enttäuscht werden. Es ist nicht nur die klare, durchsichtige Sprache, der absolut sachliche, völlig unpolemische Ton und der geradlinige, konsequente Aufbau des Ganzen, der den Leser gewinnt. Sondern L. hat hier, aus bester Kenntnis der mannigfachen Probleme und Bestrebungen der letzten Jahrzehnte, eine vorbildliche Synthese des bewährten Erbgutes und der heute fälligen Fragen und Formulierungen geboten.

Es sei zunächst ein Überblick über den Inhalt der beiden Bände geboten. Auf verhältnismäßig breitem Raum nimmt L. (mit vollem Recht) in der Einleitung zu den viel diskutierten Fragen nach Ziel und Methode der Fundamentaltheologie Stellung. Ausgehend von einer Phänomenologie des Glaubensaktes nach seinen drei Wesensfaktoren (Vernunft, Freiheit, Gnade), weist er der Fundamentaltheologie als eigentliches Thema den Nachweis der Glaubwürdigkeit und Verbindlichkeit der christlichen Offenbarung zu. Dieser Nachweis hat in den zwei Schritten der demonstratio christiana und der demonstratio catholica zu geschehen. Bedeutsam ist, daß die theologische Erkenntnislehre als Abschluß der Fundamentaltheologie gefordert wird. Mit großem Nachdruck wendet sich L. gegen die Unsauberkeit im Methodischen, wie sie vielfach in den fundamentaltheologischen Werken zu beobachten ist. Aber wenn auch die Fundamentaltheologie auf weite Strecken rein historisch-philosophisch zu argumentieren hat, so ist sie doch wegen ihrer Ausrichtung auf die dogmatische Theologie als theologische Wissenschaft anzusprechen. — Der 1. Band: „Die Sendung Christi", behandelt im ersten Hauptstück den „Offenbarungsanspruch des Christentums und seine Bekämpfung in der Neuzeit" — also eine Darlegung des christlichen Offenbarungsverständnisses und seiner rationalen wie irrationalen Bestreitung durch den neu-

zeitlichen Menschen. Die beiden anderen Hauptstücke handeln von der übernatürlichen Offenbarung als Problem und als Tatsache. — Der 2. Band: „Der Auftrag der Kirche" unterscheidet sich in seinem ersten Teil schon dadurch sehr wohltuend von früheren Werken „De Ecclesia", als hier um der Sauberkeit des Zieles und der Methode willen von der Kirchenproblematik nur jene Themen behandelt werden, welche die Kirche als Organ der Offenbarungsvermittlung betreffen; alle anderen ekklesiologischen Probleme werden mit Recht dem dogmatischen Traktat De Ecclesia zugewiesen, wie er nach und nach sich durchzusetzen beginnt. Nach einer sehr wohl abgewogenen Darlegung der Möglichkeiten und Grenzen der beiden Wege des apologetischen Kirchentraktats (via empirica — via historica), bietet L. in extenso die via historico-synthetica; die via empirica wird in das Kapitel über die Kennzeichen der wahren Kirche Christi eingefügt. — Der zweite Teil des Bandes bietet die theologische Erkenntnislehre, mit den drei Abschnitten: Die göttliche Offenbarung als Grundlegung der Glaubenserkenntnis", „Das unfehlbare Lehramt der Kirche als Organ der Offenbarungsvermittlung", endlich „Die Hinterlegung der Offenbarung in Schrift und Tradition".

Die kurze Übersicht zeigt, daß L. bewußt an den Aufbau, wie er seit langem für die Fundamentaltheologie typisch ist, anknüpft, ohne sich ihm sklavisch zu verschreiben. Sein Aufbau ist gestraffter, in der Methode sauberer und konsequenter. Schon das bedeutet einen wichtigen Fortschritt. Hinzu kommt die bewußte Ausschaltung und Abstoßung von historischem Ballast, der zumeist ohne Not und Nutzen weitergeschleppt wird. Dafür ist er bemüht, den heutigen Fragestand der Probleme zu erreichen, um so seinen Darlegungen eine gesunde Aktualität zu sichern. Freilich ist L. aus Raumgründen gezwungen, sich möglichst knapp zu fassen. Das hat zwar den Vorteil, daß die Ideenabfolge sehr kraftvoll profiliert hervortritt, aber auch den Nachteil, daß manche Fragen unbeantwortet bleiben und für manche Thesen die Beweise zu kurz ausfallen. Wohltuend berührt es, daß L. gegebenenfalls die Schwierigkeiten oder auch das Unbefriedigende der gebotenen Lösung offen zugibt, wie er überhaupt aller Rhetorik abhold ist, der sonst Apologeten leicht verfallen sollen. Das schließt aber nicht aus, daß seine für gewöhnlich sehr nüchterne Sprache dort, wo es etwa um das Zeugnis Jesu und die Beglaubigung seiner und der Kirche göttlichen Sendung geht, warm und begeisternd wird.

Abschließend sei gestattet, noch auf einige Einzelheiten einzugehen. Oben wurde gesagt, daß L. Ziel und Weg der Fundamentaltheologie aus einer summarischen Darlegung der am Glaubensakt beteiligten Faktoren erhebt. Damit werden einige Themen des Glaubenstraktats in die Fundamentaltheologie gezogen. Man kann wohl fragen, ob der systematische Ort richtig gewählt ist und ob es nicht in der Natur der Sache liegt, sogar noch viel mehr vom Glaubenstraktat hierherüber zu ziehen, so wie es etwa (wenn auch an einer diskutierbaren Stelle) die Fundamentaltheologie von Lercher-Schlagenhaufen tut; vgl. auch E. Brunner, Offenbarung und Vernunft 33-43). — Es ist sehr zu begrüßen, daß L. der theologischen Erkenntnislehre ihren Platz in der Fundamentaltheologie zugewiesen hat. Immerhin ließe sich fragen, ob man die These von der Existenz eines unfehlbaren Lehramtes in der Ecclesia una sancta apostolica Romana nicht bereits im ersten Teil zu behandeln hätte. Dann würde die theologische Erkenntnislehre nur die Probleme des Trägers, Gegenstandsbereiches, des Aktes und der Quellen dieses unfehlbaren Lehramtes zu behandeln haben, könnte dabei aber von Anfang an sich der dogmatischen Methode bedienen. — Es verdient Dank, daß L. mit der Frage nach der alleinseligmachenden und allseligmachenden Kirche die nach der Absolutheit des Christentums verbindet. Gerade die letztere Frage kommt, trotz ihrer hohen Bedeutung für den Missionsauftrag der Kirche, gewöhnlich zu kurz. — Wie zu erwarten, sind die Ausführungen über die „loci theologici", bei aller Kürze, besonders lesenswert. Kann hier doch Verf. aus seinen allseits anerkannten Sonderstudien schöpfen. Es sei, um Bekannteres zu übergehen, nur an seinen wichtigen Beitrag über den Bedeutungswandel der Begriffe fides und haeresis (MünchThZ 4 [1953] 133-146) erinnert.

Alles zusammenfassend möchten wir nochmals sagen: Das Werk von L. erfüllt in Wahrheit das, was es zu Eingang verspricht. Es faßt das Wertvolle früherer

Arbeiten zusammen und führt es, in überzeugender Synthese der mannigfachen Aspekte, weiter. Wir können dem Werk nur einen reichen Erfolg wünschen.

H. Bacht S. J.

Lauri, H., *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus.* gr. 8° (344 S.) Lund 1952. 20.— Kr.

Das Lehrstück „Gesetz und Evangelium" stand nach Ausweis der Bekenntnisschriften im Mittelpunkt der reformatorischen Theologie. Hing es doch aufs engste zusammen mit der Fiduzialbestimmung des Glaubens und mit der Lehre von der exklusiven Glaubensgerechtigkeit. An dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium wollte man zugleich dartun, daß die übliche katholische Auffassung ein Verrat am Evangelium und ein Abfall in eine nur scheinchristliche Gesetzesfrömmigkeit sei. Mit der Aufklärungszeit verlor dann dieser „locus theologicus" seine zentrale Stellung und gewann ihn auch bei den Restaurationsbestrebungen des 19. Jahrhunderts nicht zurück. Erst mit der neureformatorischen Bewegung trat er nach dem ersten Weltkrieg wieder beherrschend in den Vordergrund, und heute ist der Topos „Gesetz und Evangelium" geradezu der Ort, an dem die grundsätzlich wichtigste und weittragendste Entscheidung fällt hinsichtlich der meisten innerprotestantischen Unterscheidungslehren.

Auf diesem Hintergrund gesehen, gewinnt der lehrgeschichtliche Ausschnitt des hier anzuzeigenden Werkes eine tiefere, problemgeschichtliche Bedeutung. Mancher Leser würde es wohl begrüßt haben, wenn der finnische Theologe (heute Dozent für Dogmatik und Symbolik an der Theologischen Fakultät in Lund) gleich eingangs erst einmal das Verhältnis von Evangelium und Gesetz so skizziert hätte, wie es als eine der grundlegendsten Unterscheidungslehren zwischen Luther und Calvin dasteht, und vielleicht auch noch einen kurzen Überblick darüber gegeben hätte, wie jener lutherisch-kalvinische Gegensatz bei führenden protestantischen Theologen der Gegenwart beurteilt wird. Beides wäre dem Thema der Dissertation zugute gekommen und hätte an der scheinbar recht partikulärgeschichtlichen Untersuchung von vornherein das volle Gewicht ihres problemgeschichtlichen Ausschnitts erkennen lassen. Auf das Verhältnis des Illyrikers zu Luther und Melanchthon wurde der Verf. ohnehin schon wie zwangsläufig geführt (S. 53 ff.; 85 ff.). Der Streit zwischen den Gnesiolutheranern und Philippisten, der das Werk durchzieht, hat es ja doch zu tun mit einer Richtung theologischen Denkens in der ersten Generation nach Luther, die als „Krypto-Calvinismus" verdächtigt wurde, was zwar in erster Linie auf die Abweichung von der lutheranischen Abendmahlslehre ging, im tieferen Sinne aber auch die von Luther abweichende Auffassung von dem heilsgeschichtlichen Verhältnis der beiden Bünde und damit das von Gesetz und Evangelium betraf. Gerade weil davon die theologische Anschauung von „Heilsgeschichte und Heilsaktualismus" mitbetroffen ist, hat ja diese Unterscheidungslehre im gegenwärtigen Protestantismus ihre hohe Aktualität.

Das Werk, das die neue Reihe „Studia Theologica Lundensia" eröffnet, bekennt sich zur Schule von Ragnar Bring (Lund), der im Jahre 1943 seine Untersuchung „Gesetz und Evangelium und der dritte Brauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie" herausgebracht hat. Daß in der Inaugural-Dissertation des Schülers fast das gesamte Dogma der lutherischen Theologie zur Sprache kommt, liegt an der Grundstellung und allseitigen Verzweigung des Themas von dem Verhältnis zwischen Glaubensgerechtigkeit und Gesetzesgerechtigkeit. Der Verf. versetzt uns gleich mitten in die Zeit der Streitschriftenliteratur lutherischer Theologie vor der Konkordienformel. Noch gebrach es an einem theologischen System, aber es zeichneten sich schon Grundlinien ab, die Gegensätze der kommenden Systembildung erkennen ließen. Die entscheidende Divergenz kam in der Kontroverse zwischen den Melanchthonschülern Flacius und Strigel und ihren beiderseitigen Anhängern zum Ausdruck. Flacius, der Protagonist der Gnesiolutheraner, bekämpfte unnachgiebig die Hauptthesen der theologischen Anthropologie, wie sie Strigel als Wortführer der philippistischen (majoristischen) Partei vortrug und verteidigte. Schärfer, radikaler und konsequenter als Melanchthon

es getan, vertrat Strigel die theologische Anschauung, daß dem Menschen von Natur aus eine unzerstörbare Sehnsucht nach Gott innewohne, daß die Urstandsgerechtigkeit und ihre Gottebenbildlichkeit ein Schmuck (ornamentum) akzidentaler Natur gewesen sei, bei deren Verlust die substanziale Natur des Menschen in ihrer relativen Integrität erhalten blieb. Zwar sei seit der qualitativ-akzidentellen Verderbnis durch die Erbsünde der Mensch im höheren, geistlichen Sinne vor und für Gott tot, aber nicht seiner natürlichen Fähigkeiten (einschließlich der Freiheit) beraubt, nicht „truncus, lapis, statua vita carens", sondern — wenn schon Vergleich — eher wie ein Magnet, der, „mit Zwiebelsaft bestrichen, seine Anziehungskraft verliert, mit Bocksblut bestrichen, sie wiedergewinnt" (vgl. 107-113). In den Augen des Illyrikers war diese ganze Auffassung Platonismus und Pelagianismus, die mit Luther und mit der Bibel gleichermaßen in Widerspruch stehe. „Es war ein leichtes für Flacius, bei Luther Ausdrücke zu finden, die für die Substantialität der Erbsünde sprechen; die Gegner hatten es erheblich schwerer, in den Schriften des Reformators Belege für die entgegengesetzte Bezeichnung zu finden" (114).

Gerade die Substanz-Akzidenz-Terminologie, die in der scholastischen Schultradition in einem zweifachen Sinne (als ‚praedicamentum' und als ‚praedicabile') zur Anwendung kam, hat viel gegenseitiges Mißverständnis in die damalige Kontroverse hineingetragen. Übrigens lag gerade dem Illyriker an ihr weniger als den Philippisten. „Er behauptete, zur Anwendung des Begriffes der Substanz gezwungen worden zu sein, und erklärte sich bereit, auf ihn zu verzichten unter der Voraussetzung, daß die anderen die entgegengesetzte Bezeichnung ebenfalls aus dem Spiele ließen" (113 f.). Der mit der Weimarer Disputation ausgebrochene 20jährige Erbsündenstreit endete schließlich damit, daß Flacius seine führende Stellung in der lutherischen Theologie verlor und nachgerade vielfach wie ein Irrlehrer angesehen wurde. Wenn aber auch die Konkordienformel sich gegen die Formulierung des Illyrikers entschied und diejenige Strigels billigte, so widerspricht dem nicht, daß „die Anschauung der Konkordienformel im übrigen der Auffassung des Flacius näher steht als derjenigen Strigels" (112; vgl. dazu E. Schlink, Theologie der Bekenntnisschriften, München 1940, 78, Anm. 11).

Diese lehrgeschichtliche Feststellung weist über sich hinaus auf einen sachtheologischen Nachhall in der jüngsten protestantischen Kontroverse. Stellt sich doch z. B. Karl Barth in der Auffassung von der Erbsünde auf die Seite der verfehmten Substanztheorie, wenn man sie nur richtig im Sinne des Illyrikers verstehe. Substanz habe er die Erbsünde genannt im Sinne einer theologischen Form der menschlichen Substanz, deren physische Form durch den Sündenfall weder verlorengegangen, noch auch nur verändert worden sei. „Wollte man sich dieser aristotelischen Terminologie bedienen, dann mußte die Sünde in der Tat die theologische Form der menschlichen *Substanz* genannt werden" (Kirchl. Dogmatik III 2 [1948] 30; das deckt sich im wesentlichen mit den Darlegungen unseres Verf. 110 ff.; 270 ff.).

Die Sünde bewirkte nach Flacius eine Spaltung zwischen Gesetz und Evangelium, die schon im Pakt des Urstandes vorhanden waren, insofern das Gesetz nunmehr seinen Gnadencharakter verlor. Im Reich der Natur kann es zwar noch Gutes erzielen, ist aber für den sündig gefallenen, unerlösten Menschen nur noch tötende Macht, dazu bestimmt, die Sünde und Gottes Zorn zu offenbaren. In dieser seiner sekundären Funktion wird es aber nur im Lichte des Evangeliums erkannt. Wenn nun bei Flacius bald dem Evangelium, bald dem Gesetz die Priorität zuerkannt wird, so hat G. Moldaenke (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 9, 1936) darin einen oszillierenden Widerspruch sehen wollen, während unser Verf. meint feststellen zu müssen: „Die Vermutung Moldaenkes, es gebe bei Flacius zwei disparate Gedankenreihen über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, erklärt sich daraus, daß ihm entgangen ist, daß Flacius im einen Falle nur von der heilsgeschichtlichen Funktion des Gesetzes, im anderen von der prinzipiellen und inhaltlichen Relation von Gesetz und Evangelium redet" (201 f.).

Die Ausführungen über die satisfaktorische Erfüllung des Gesetzes durch Christus (Kap. VI, 204-253) leiten über zur Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium in den beiden Momenten der Bekehrung: contritio-fides.

An der Gleichzeitigkeit von äußerer Freiheit und innerer Gebundenheit des Willens des Sünders hatte Melanchthon mit seiner Unterscheidung vom zweifachen Gebrauch des Gesetzes (usus civilis — usus theologicus) angesetzt. Der Tendenz der Philippisten, dem ‚usus civilis' eine größere Bedeutung für die Bekehrung zuzuschreiben und die Grenze zwischen den beiden Gebrauchsweisen des Gesetzes zu verwischen, trat der Illyriker scharf entgegen. Für ihn war die Unterscheidung der beiden Gebrauchsweisen „das eigentliche Problem der Heilsordnungslehre" (275). Schließlich hat aber auch er, trotz seiner Ablehnung des Synergismus, „sich nicht aus dessen Fesseln freimachen können" (299 Anm.). Der ‚tertius usus legis' betrifft das Verhältnis des bekehrten Menschen zu Gesetz und Evangelium. Er empfindet Lust am Gesetz, steht aber wegen der verbleibenden sündigen Konkupiszenz nicht nur unter seiner normierenden, sondern auch seiner immer noch anklagenden Funktion, obwohl das Gericht des Gesetzes beseitigt ist. Von der philippistischen Doppelung der Buße (poenitentia legalis — poenitentia evangelica) will Flacius ebensowenig wissen wie von einer ‚poenitentia perpetua'. „Die ‚contritio' des Gesetzes muß einen bestimmten Endpunkt haben. Die Buße darf nicht ewig dauern. Sonst gerät die evangelische Heilsgewißheit, der wichtigste Lehrpunkt, in Gefahr" (290). Daß wir auch hier mitten in aktuellen innerprotestantischen Kontroversen stehen, wird — wie so oft in dem Buch — recht deutlich, durch gelegentliche eigene Stellungnahmen des Verf. bestätigt und durch Anmerkungen noch mehr verdeutlicht. Dem reichen Inhalt des Werkes dürfte allerdings für die Auswertung abträglich sein, daß das Druckbild innerhalb der langen Kapitel zwar Alineas kennt, aber mangels Teilüberschriften die Lektüre und das nachlesende Studium der einzelnen Partien erschwert.

Jos. Ternus S. J.

Mostaza Rodríguez, A., *El Problema del Ministro Extraordinario de la Confirmación. Estudio histórico-teológico canónico.* gr. 8° (XX u. 386 S.) Salamanca 1952, Cons. Sup. de Invest. scient., Instituto ‚San Raimundo de Peñafort'. Pes. 90.—.

Wir haben hier die erste umfassende historische Arbeit über den Priester als Spender der Firmung. Der Verf. geht von der Praxis der alten Kirche aus und behandelt die Frage bis zu den neuesten Dekreten.

Naturgemäß leidet die Untersuchung der *frühen Zeit* neben dem Mangel an Quellen vor allem an der Unsicherheit, welche die enge Verbindung von Taufe und Firmung mit sich bringt. Selbst bei der Erlaubnis, die Gregor der Gr. im Brief an Januarius (Rouet 2294) den Priestern bei Abwesenheit des Bischofs gab, um sie für die vorherige Ablehnung zu „trösten", bleibt diese Unbestimmtheit bestehen, besonders da es ja textkritisch nicht feststeht, ob „baptizatos" oder „baptizandos chrismate tangere debent", wie z. B. die Mon. Germ. Hist. lesen, von Gregor geschrieben wurde. Vom Mittelalter ab wird die Stelle freilich immer für die Firmung gedeutet und auch von M. so aufgefaßt.

Der Verf. schließt aus den frühen recht zahlreichen Verboten der Firmung durch den Priester, daß sie auch in der lateinischen Kirche *im 7.—9. Jahrh.* öfter in Übung gewesen sein muß. Von da ab haben die falschen Dekretalen, bes. Ps.-Eusebius, mit der strikten Behauptung der Ungültigkeit einer solchen Firmung, eine Wendung herbeigeführt. Man wird mit einer solchen Beweisführung vielleicht vorsichtiger sein müssen. Die Verbote können z. T. dadurch ihre Erklärung finden, daß solche Tendenzen etwa durch die Praxis der Ostkirche auch im Westen aufkamen. Wie weit sie praktische Bedeutung hatten, muß im Einzelfall wohl untersucht werden. So zeigt das Beispiel von Würzburg, wo das Verbot von 1329 im Jahr 1446 noch einmal wiederholt werden mußte, daß hier tatsächlich „nonnulli sacerdotes" in Todesgefahr das Sakrament gespendet haben. M. setzt in seiner Grundrichtung, die in diesem Teil des Buches spürbar wird, offenbar voraus, daß die Praxis der Ostkirche die ursprüngliche war. Soweit wir liturgiegeschichtliche Quellen haben, scheint jedoch die Firmung im Zusammenspenden der beiden Sakramente dem Bischof zunächst vorbehalten gewesen zu sein, besonders da beide ja praktisch in seiner Anwesenheit gespendet wurden, von Notfällen der Taufe ab-

gesehen. So dürfte die griechische Allgemeinpraxis eher ein Abgehen vom Ursprünglichen gewesen sein. Jedenfalls dürfte das der heutigen historischen Quellenlage am besten entsprechen.

Die darüber hinausgehende Dekretale des Ps.-Eusebius hat vor allem in der systematischen Theologie, besonders in der 1. Hälfte des *12. Jahrhunderts,* zusammen mit der ersten Entscheidung Gregors des Gr. ihre Wirkung gehabt, da man die Firmung durch den Priester für ungültig erklärte. Die Kanonisten haben aber damals bereits die Frage gestellt, ob der Papst einen Priester delegieren könne. Hier war die spätere Entscheidung Gregors offenbar in der Sic-et-Non-Methode von größerer Bedeutung, wie überhaupt M. mit Recht hervorhebt, daß für die bejahende oder verneinende Ansicht Gregor und Ps.-Eusebius bis in die neueste Zeit grundlegend blieben.

In der *Hochscholastik* setzte sich die Ansicht der Kanonisten immer mehr durch, doch blieb eine Anzahl großer Theologen bei der verneinenden Ansicht. So Albert der Gr., Franz von Mayronis, Gabriel Biel, Adrian VI., Petrus de Soto, um nur einige zu nennen. Allgemein abgelehnt wurde die Delegationsmöglichkeit durch die Bischöfe. Die Auseinandersetzung der bejahenden Ansicht einer Delegationsmöglichkeit durch den Papst mit Ps.-Eusebius brachte eine immer stärker werdende Vertiefung der Frage. Die Summa Alexandrina und Bonaventura deuten, daß die Firmgewalt zur potestas ordinis *und* iurisdictionis nur auf Grund einer Entscheidung der Kirche gehöre. Da nach ihnen die Weihegewalt des Bischofs und Priesters gleich ist, kann der Papst die Erlaubnis geben. Thomas geht weiter, wenn er annimmt, daß nur der Bischof kraft seiner Weihe firmt. Der Papst kann aber einen Priester delegieren, da er die Fülle der Gewalt über den mystischen — nicht den realen — Leib Christi hat und die Firmung sich auf den mystischen, nicht wie die Weihe auf den wirklichen Leib Christi bezieht. Es bleibt aber die spekulative Frage auch hier offen, wie denn ein Jurisdiktionsakt diese sakramentale Gewalt geben kann. Daher sucht Aureolus im 14. Jahrh. z. B. weiter zu gehen und die Gewalt als eine „mixta" darzutun. Die Bischöfe firmen ex auctoritate, die Priester ex commissione. Petrus de Palude, Capreolus, Antoninus von Padua u. a. glauben, noch weiter gehend, daß Christus der Kirche die Gewalt gegeben hat, den Firmenden näher zu bestimmen. Da sie die gleiche Weihegewalt bei Bischof und Priester annehmen, geht das ohne Eingriff in die „Substanz" des Sakramentes.

Der 2. Hauptteil der Arbeit ist dann den Verhandlungen im *Konzil von Trient* gewidmet. Vorher wird noch mit Recht dargetan, daß weder das Schreiben Clemens' VI. Super quibusdam für die Armenier, noch das Decretum pro Armenis, nach denen der Bischof „ex officio" firmt bzw. „ordinarius minister" ist, Kathedralentscheidungen sind. Es bleibt aber für die Entwicklung seit Thomas interessant, daß im Dekret in den aus dem Opusculum des hl. Thomas De fidei articulis genommenen Text das Wort „ordinarius" eingeschoben ist. — In der 7. Sitzung des Trienter Konzils war zur Diskussion der Irrtum des Libellus reformationis ad Colonienses vorgelegt: Confirmationis minister non est solus episcopus, sed quivis sacerdos. Das Endergebnis war der Canon: Si quis dixerit, sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis sacerdotem: A. S. Die eingehende Untersuchung sowohl der Theologen- wie der Vätersitzungen durch M. ergab, daß „ordinarius" nicht den Sinn von „solus capax" hat, sondern nur die Bedeutung „ex officio". In der 23. Sitzung, in der die Stellung der Bischöfe über die Priester einer der Verhandlungsgegenstände war, wurde zugleich mit der Vollmacht der ersteren zu weihen auch die zu firmen festgestellt. Hier konnte M. herausarbeiten, daß nicht von einem ius divinum der Bischöfe gesprochen wurde, wie Brinktrine (DivThom[Pl] 35 [1932] 510) meinte. Denn das Konzil hat Definitionen auch über Fragen ausgesprochen, die kirchlich-rechtlich sind, so etwa über den Ritus der Letzten Ölung (vgl. zu dieser Frage die Abhandlungen von P. Fransen in den letzten Jahrgängen der Schol: Das Anathem wird wegen der Contumacia in diesen Fällen verhängt). Es ist also nur eine verschiedene Gewalt der Bischöfe als Firmspender definiert, ohne sie näher in ihrem Ursprung zu umschreiben.

Nach dem Trienter Konzil wird die Zahl derer, die eine Delegation für ungültig halten, immer kleiner. Immerhin sind es immer noch Namen bedeutender

Theologen, die M. dafür nennen kann: Alfonso de Castro, Martin Perez de Ayala, Mariano Vittori, Estius, Sainte-Beuve, Hamel u. a. (287). Es wird nun für die bejahende Meinung neben Gregor immer mehr die Gewohnheit der griechischen Kirche angeführt. Mit Ledesma und Salmeron nehmen Farvaques, Laymann, Morinus, Pallavicino und Thomassinus unter Berufung auf die frühe Kirche an, daß die Bischöfe gleichfalls delegieren konnten. Ohne irgendeine Delegation aber wird auch von diesen Autoren mit Ausnahme von Salmeron die Spendung als ungültig angesehen (287). Die besondere Gewalt der Bischöfe wird meist nun als de iure divino bezeichnet — man geht also über Trient hinaus. Aber neben Salmeron ist es vor allem Soto, Ledesma und Morinus, die das mit einzelnen Kanonisten leugnen. Es scheint also, daß die meisten Theologen die „Diversitas", von der das Konzil sprach, mehr begründen wollen. Eine Vertiefung zeigt sich auch in den Versuchen der inneren Deutung der Gewalt des minister extraordinarius. Man spürte offenbar immer stärker die Schwierigkeit, wie durch einen reinen Jurisdiktionsakt des Papstes eine sakramentale Gewalt übertragen werden könne. Auf der anderen Seite aber stand die Überzeugung, daß der Papst die „Substanz" des Sakramentes nicht ändern könne. Die Lösungen bewegen sich daher, zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig, stärker auf das „Mehr" zu. Dabei hat zweifellos die Betrachtung der Praxis der Ostkirche noch stärker die spekulative Deutung beeinflußt. Es wird von einer großen Zahl von Theologen, wie den beiden Ledesma, Franz von Toledo, Valentia, Suarez, Vasquez, Tanner, de Lugo (288) vertreten, daß der Spender kraft göttlichen Rechtes nicht geändert wird. Denn nach ihnen ist der Bischof ordentlicher Spender, der Priester durch die Delegation des Papstes außerordentlicher. Dabei vertreten manche Theologen, wie Bellarmin, Lessius, Coninck und die Salmantizenser, näher die Auffassung, daß die päpstliche Delegation die in der Weihe gegebene potesta remota erweitert, vollendet, zur potentia proxima macht. Bischöfe und Priester werden also in beiden Ansichten einander innerlich genähert.

In der Lehre des *18. Jahrhunderts bis auf unsere Zeit,* deren Darstellung ein weiteres Kapitel gewidmet ist, läßt sich von M. zeigen, daß die Gegner einer potestas delegata immer weniger werden. Der Verf. zählt nur noch N. L'Herminier, Serry und Wirgman auf (293). Die Gewalt der Firmung durch den Priester aus der Einsetzung durch Christus selbst heraus verteidigen nun — gegen die große Zahl der Theologen und Kanonisten — eine Anzahl von Gelehrten. So Montefortino, Drouin, Mendive, Praxmarer und in neuerer Zeit vor allem Dölger, de Smet, de Guibert. Freilich fordern sie zur Gültigkeit, teilweise zur Erlaubtheit, die spezielle Delegation durch den Papst: quantum ad exercitium (Drouin). Die Kirche hebt also hier nur ihr eigenes Verbot auf. Gegen sie aber lehren die übrigen Theologen, soweit sie die Frage behandeln, die Unfähigkeit zu firmen ohne päpstliche Delegation. Es gab auch Theologen, welche die Gewalt der Bischöfe zur Delegation aus ihrer Weihe spekulativ zu erweitern suchten, wie Witasse, Van Espen, Lehmkuhl, Lépicier, Vermeersch-Creusen, Jugie, Lercher, Capello, Regatillo (300). Alle aber vertreten tatsächlich mit Benedikt XIV. die Ungültigkeit ohne päpstliche Delegation: quia Sedes Apostolica id iuris sibi unice reservavit (Benedikt XIV.). Man sieht also in beiden Fällen eine verstärkte Sicht auf das Grundlegende der von Christus gegebenen Gewalt. Das zeigt sich auch bei den Autoren, die nicht so weit gehen wollen. Mit Bellarmin und Suarez vertritt man zunächst wieder, daß durch die Delegation die potestas remota eine proxima wird. Es wird aber noch mehr herausgestellt, daß die Spendung im letzten ein Akt der Weihegewalt ist, die durch den Jurisdiktionsakt nur erweitert wird. Nach Lehmkuhl wird eine „Dignitas" — also keine eigentliche „Jurisdictio" — verliehen, welche die Bischöfe untilgbar aus ihrer Weihe haben. Ähnlich urteilen u. a. Hurter, Ballerini-Palmieri, Van Noort, Pesch. Mit Wernz, Gaspari, Billot gehen andere Theologen noch einen Schritt weiter, wenn sie in der Priesterweihe eine wirkliche, aber doch nur bedingungsweise Gewalt geben lassen, nämlich: si Romano Pontifici placuerit. Es gibt aber auch noch Vertreter einer Jurisdiktionsauffassung (natürlich zusammen mit der potestas ordinis), wozu u. a. Mörsdorf von M. gerechnet wird.

Nachdem M. noch die letzten päpstlichen Verlautbarungen besprochen hat,

deren Text der Anhang bringt, legt er *seine eigene Auffassung* als Folgerung aus der historischen Untersuchung vor. Entsprechend seiner Lehre aus der alten Kirche meint er, daß die Priester „de se et vi ordinationis" die volle Gewalt zu firmen haben. Das scheint ihm das Zeugnis der frühen Väter, wie Chrysostomus, Epiphanius, Ambrosius, Hieronymus, zu belegen. Die alten Dekrete, wie die von Innocenz I., Gelasius, welche den Bischöfen die Gewalt vorbehalten, sprechen nach M. nur von der Unerlaubtheit. Dazu kommt noch das Zeugnis des Orients und die Erlaubnis Gregors d. Gr. Die abweichende Ansicht des Großteils der Theologen und Kanonisten führt M. auf die falsche Dekretale des Ps.-Eusebius zurück. Das deutliche Zeugnis der neuen Dekrete, die eine Erlaubnis notwendig fordern, verbindet er dadurch mit seiner weitgehenden Ansicht, daß die Kirche die Vollmacht hat, wie bei der Ehe, Hindernisse einzuführen oder die Materie und Form der Sakramente zu ändern. Die Kirche hätte aber gegenüber der ursprünglich gegebenen Vollmacht nur eine *einschränkende* Tätigkeit ausgeübt.

Wir haben bereits auf die Schwierigkeit für die Deutung der frühchristlichen Zeugnisse bis zu Gregor dem Gr. hingewiesen. Sie ist aber maßgebend für die Behauptung einer so weiten Ausdehnung der Firmgewalt des Priesters. Auch weist bereits Gregor der Gr. in seinem Schreiben darauf hin, daß seine ursprüngliche Ablehnung der Erlaubnis der Gewohnheit seiner Zeit entspricht. Wenn also die Beweisführung aus der Frühkirche Bedenken unterliegt, so ist doch die spekulative Gesamtbetrachtung besonders seit dem näheren und tieferen Heranziehen der Praxis der Ostkirche immer mehr dazu geneigt, die priesterliche Weihegewalt zum *inneren Träger* der Firmgewalt zu machen. Gerade eine tiefere Sakramentsauffassung muß ja dazu drängen. Die neuere Deutung der Delegation der Kirche als Erteilung einer vorübergehenden „Dignitas" entspricht ganz der alten Auffassung der Firmung als des so hohen Sakramentes. So wird der rein jurisdiktionelle Charakter der Delegation spekulativ mit Recht in einen — wenn auch untergeordneten — Ruf zur besonderen Stellung der Firmenden im mystischen Leib Christi umgewandelt, wie es gerade diesem Sakrament der Fülle des Geistes entspricht. Das erklärt auch innerlicher die Notwendigkeit der Delegation, ohne der vollen Weihegewalt Eintrag zu tun, wie es ja beim Sakrament der richterlichen Buße auch die notwendige Jurisdiktion nicht tut. Wegen der Praxis der Ostkirche muß man freilich annehmen, daß diese Delegationsmöglichkeit auch den Bischöfen kraft ihres Amtes zusteht, soweit der Papst sich dies Recht, wie in der Westkirche, nicht vorbehält. Denn eine Lösung durch eine päpstliche Gestattung, etwa vor der Trennung der Kirchen, ist doch zu konstruiert, als daß man sie heranziehen könnte. Das scheint der Urpraxis, wie sie sich in den liturgiegeschichtlichen Frühzeugnissen (vgl. etwa Cyprian, ep. 23, 9) zeigt, zu entsprechen, in denen der Bischof der eigentliche Träger der Firmhandlung ist. Wann sich das im Osten geändert hat, ist eine noch offene — aber mehr historische — Frage. Denn auch dort blieb der Bischof der eigentliche Träger des kirchlichen, hierarchischen und pneumatischen Amtes, und nicht der Priester.

H. Weisweiler S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Protestantische Theologie

Köster, H., S.V.D., Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie. 8° (122 S.) Kaldenkirchen 1954, Steyler Verlagsbuchhandlung. 6.80 DM. — Es handelt sich hier um zwei Aufsätze „Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie" und „Wissenschaftstheoretisches zur sogenannten Missionswissenschaft", die zusammengehören und besser unter dem ursprünglich vorgesehenen Titel „Theologie und Mission" veröffentlicht worden wären. Bei der Beurteilung der Schrift muß man der persönlichen Lage des Verf. Rechnung tragen, der als Chinamissionar nur wenig Material aus wissenschaftlichen Bibliotheken zur Verfügung hatte und doch gerade aus seiner Missionsarbeit heraus einen Beitrag dazu liefern wollte, „daß ein tieferes Graben nach dem Wesen der Theologie das Erdreich lockere und so frische Säfte und Kräfte in den altehrwürdigen Baum der hl. Theologie aufsteigen, damit er nicht holzig und trocken werde, sondern aus verjüngter innerer Lebenskraft neue und frische Früchte zeitige" (Vorwort). Der 1. Aufsatz bringt zwar selbständige Reflexionen, aber es sind der Probleme zu viele (Wesen und Gegenstand der Theologie, Gliederung, Methode), die auf 63 Seiten kurz berührt werden und darum keine erschöpfende Behandlung erfahren können. Was der Verf. zudem über einige, allerdings recht schwierige Fragen, wie z. B. über den Traditionsbegriff (46-48) oder über das aktive Glaubsenbewußtsein des Volkes (48) oder über die Einreihung der Mystik in die Moraltheologie (62) sagt, bedürfte einer gründlichen Nachprüfung. Erst dann, wenn praktische Anliegen der Glaubensverkündigung in der Mission zur Sprache kommen, spürt der Leser größere Anregung. Noch mehr ist das im 2. Aufsatz der Fall. In ständiger Auseinandersetzung mit *A. V. Seumois* (Introduction à la missiologie, Schöneck-Beckenried 1952) wird die Missionswissenschaft als theologische Wissenschaft und als selbständige Wissenschaft trefflich aufgewiesen und dann ihre Gliederung in die einzelnen Zweigfächer mit ihren Sonderaufgaben dargetan. Manches dort Gesagte hat aber nicht nur Bedeutung für die Missionstheologie, sondern auch für die Theologie als solche, die ja der weltweiten Verkündigung des Gotteswortes gerecht werden muß.

Beumer

Lebreton, J., S. J., Jesus Christus. Leben und Lehre. Aus dem Französischen übersetzt von A. Hechelmann. gr. 8° (748 S.). Colmar 1952, Alsatia-Verlag. 24.— DM; geb. 32.— DM. — Es ist sehr zu begrüßen, daß hiermit das Leben Jesu aus der Feder des großen französischen Dogmengeschichtlers eine deutsche Übersetzung erhalten hat. Lebretons „La vie et l'enseignement de Jésus-Christ notre Seigneur" ist eine auf gründlicher wissenschaftlicher Forschung beruhende, unpolemisch-positive, von großer Ehrfurcht und verhaltener Glaubensglut getragene Darstellung der Geschichte und der Lehre Jesu Christi. Außer den neutestamentlichen Schriften sind zur Erklärung und Beleuchtung die außerbiblischen zeitgenössischen Quellen, die Werke der Väter und die neuere Literatur reichlich benutzt worden. Vgl. die nähere Würdigung in Schol 8 (1933) 102 f. Die Übersetzung, die uns A. Hechelmann geliefert hat, vereinigt die beiden Bände der französischen Ausgabe in einem einzigen stattlichen Band mit prächtigem Einband und tadellosem Druckbild. Die Übersetzung ist getreu, flüssig und unserm Sprachempfinden entsprechend; auch die zahlreichen Anmerkungen zum Text und Literaturverweise sind gewissenhaft übersetzt und verzeichnet. Wir sind dem Übersetzer dankbar, daß er das wertvolle Buch Lebretons einem weiteren deutschen Leserkreis zugänglich gemacht hat. Im Vorwort gibt der greise Verfasser zu verstehen, daß er mit dieser deutschen Ausgabe seines Lebens Jesu eine Dankesschuld gegenüber vielen deutschen Theologen abtragen möchte, mit denen er in persönliche Beziehung getreten sei oder aus deren Werken er wertvolle Anregungen geschöpft habe.

Wennemer

Kähler, M., Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Neu herausgegeben von E. Wolf (Theologische Bücherei, 2) kl. 8° (80 S.) München 1953, Kaiser 3.— DM. — Der berühmte Vortrag, den K. unter diesem scheinbar widersprüchlichen Titel auf der Wuppertaler Pastoralkonferenz von 1892 gehalten hat, erscheint hier in seiner ursprünglichen Fassung als Neudruck. Der Vortrag, der damals außerordentliches Aufsehen erregte, spricht in einer noch heute bewegenden Weise das Problem der Beziehung des Glaubens an Christus zu den geschichtlichen Zeugnissen über Christus aus; ein Problem, das in der Diskussion um die „Entmythologisierung" auf neue Weise aktuell geworden ist. Nicht die kritische Erarbeitung eines *historischen* Bildes von Jesus im Sinne der angeblich voraussetzungslosen, historisierenden und psychologisierenden liberalen Leben-Jesu-Forschung (zu deren Überwindung Kählers Vortrag entscheidend beitrug) sei der Weg, dem Christen zur Glaubensgewißheit zu verhelfen. Dieser Weg sei vielmehr einzig die Begegnung mit dem *geschichtlichen,* d. h. dem auf die Nachwelt fortwirkenden Jesus, wie er als der Christus uns im Zeugnis des NT entgegentrete. Die unvergleichliche Erhabenheit und zugleich wunderbare Schlichtheit, die unerfindliche innere Wahrhaftigkeit sowie die über die Jahrtausende fortwirkende Kraft dieses biblischen Christusbildes böten dem innerlich bereiten Menschen — unabhängig von kritischer Forschung um das Zeugnis der neutestamentlichen Schriften — die Grundlage seines Glaubens an Christus. Ohne Frage hat K. dabei richtig gesehen, welch entscheidenden Platz die unvergleichliche Gestalt des Herrn sowohl in der psychologischen Genesis des Glaubens an Ihn wie auch (wir würden etwa sagen: als miraculum morale) in der reflexen Begründung dieses Glaubens hat. Die Bedeutung einer besonnen-kritischen Erforschung der neutestamentlichen Schriften — im besonderen hinsichtlich ihrer historischen Glaubwürdigkeit wenigstens quoad substantiam — für eine reflexe Prüfung der Grundlagen unseres Christusglaubens hat K. aber wohl unterschätzt.

Bulst

Hardon, J. A., S. J., The concept of miracle from St. Augustine to modern apologetics: ThStud 15 (1954) 229-257. — Die Untersuchung lenkt den Blick auf den für die Apologetik so wichtigen Begriff des Wunders. Allerdings ist der historische Überblick sehr knapp gehalten: Aus der Theologie der Vorzeit kommen außer Augustinus nur Thomas von Aquin und Benedikt XIV. ausdrücklich zur Sprache, und erst die neuere Zeit (etwa vom Vatikanischen Konzil an) wird eingehender behandelt (u. a. Vacant, Pinard de la Boullaye, Dhanis, van Hove, Dubs). Der Verf. betont zunächst, daß Benedikt XIV. den augustinisch-thomistischen Wunderbegriff durch die ausgesprochene Einbeziehung der miracula late dicta erweitert hat, und legt dann bei dem modernen Wunderbegriff den Nachdruck auf „the transcendence of natural laws" und auf „the semeiological function of miracles". Leider sind die Texte zwar mit genauer Angabe des Fundortes, aber doch nur in englischer Übersetzung zitiert, so daß die wissenschaftliche Nachprüfung erschwert wird. Indes könnte die Apologetik die fruchtbare Anregung aus der Arbeit schöpfen, die historische Forschung zu vervollständigen und nicht nur den Begriff des Wunders, sondern auch seine Verwertung und seine Wirkkraft in den einzelnen Perioden der Geschichte zu untersuchen. Insbesondere verdiente der Begriff des miraculum morale et intellectuale einmal eine ausführliche Darstellung (siehe dazu: R. Schlund, Zur Quellenfrage der Vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubensgrund: ZKathTh 72 [1950] 443-459).

Beumer

Zapelena, T., S. J., De Ecclesia Christi. Pars altera apologetico-dogmatica. Editio altera aucta et emendata. 8° (540 S.). Rom 1954, Pontificia universitas Gregoriana. Lire 1800.—. — Gegenüber der 1. Aufl. im Jahre 1930 mit 387 S. in kleinerem Format stellt diese 2. Aufl. in Wirklichkeit ein neues Werk dar. Die eigentliche Apologetik ist dem 1. Bd. vorbehalten, so daß der 2. Bd. „apologetisch-dogmatisch" die Verfassung der Kirche, ihr Lehramt und die Thesen über Ziel und Heilsnotwendigkeit behandeln kann. Die streng dogmatische Methode

wird erst am Schlusse auf die Lehre vom mystischen Herrenleib angewandt. Die Darstellung ist lebendig und zeugt von dem didaktischen Geschick des Verf., die Ausführlichkeit hingegen mit der breiten Behandlung einzelner Streitfragen dürfte bei dem Lehrbuch nicht uneingeschränkt gelobt werden. Größere Bedenken haben wir gegen die angewandte Methode. Sie bietet gewiß den Vorteil, daß nicht zweimal dieselben Gegenstände zur Sprache kommen, und kann sich auch auf manche Vorgänger unter den Monographien über die Kirche berufen. Aber die Gefahr eines nicht ganz säuberlichen Beweisverfahrens und einer Verkürzung des nur vom Glauben her zugänglichen Stoffes läßt sich durch die Ausweitung der Apologetik kaum vermeiden. Z. sucht dem zu entgehen, indem er in den meisten Thesen zu der „via historico-critica" eine „via dogmatica" hinzufügt. Wird aber nicht erstere überflüssig, wenn einmal rein historisch der Nachweis erbracht worden ist, daß die katholische Kirche mit ihrem Lehramt die wahre von Christus gegründete Kirche bedeutet? U. E. kommt die Behandlung der sog. loci theologici nur dann zu ihrem rechten Sinn, wenn sie als „dogmatica generalis" oder als theologische Erkenntnis- und Methodenlehre auftritt. Etwas Ähnliches gilt wohl für die Kapitel, die sich auf die Struktur und Verfassung der Kirche beziehen; sie gehören in den dogmatischen Traktat „De Ecclesia" und nicht in das historisch-kritische Beweisverfahren. Auf jeden Fall geht der Verf. zu weit, wenn er z. B. die Heilsnotwendigkeit von dem Wesen der Kirche als dem mystischen Herrenleib methodisch trennt. An einigen Stellen zeigt sich außerdem eine übertriebene Zuversichtlichkeit in die Kraft der Beweisführung, die durch größere Kritik gemildert sein müßte. Als Beispiel greifen wir hier nur die These von der Heilsnotwendigkeit der Kirche heraus; der zweite Teil behauptet (mit Recht), es genüge das „votum pertinendi ad Ecclesiam". Die positiven Argumente müßten aber vorsichtiger formuliert werden. Wir lesen indes (317 f.): „Huius doctrinae veritas *plene* constat. Ex doctrina Ecclesiae, quam *clare* promulgavit Pius IX. (es folgen im Wortlaut die Dekrete Denz 1647 und 1677) ... Accedit nova et eloquens ecclesiastici magisterii declaratio doctrinae contrariae (gegen Feenley) ... Ex doctrina Patrum: Qui *omnes* admittunt vim iustificativam baptismi flaminis ... Sic Augustinus (die beiden bekannten Stellen) ... Eadem est doctrina Ambrosii (Angabe des Textes) ..." Die beiden Dekrete Pius' IX. gehen zwar in der Richtung eines votum Ecclesiae, sprechen aber formell nur von der Möglichkeit einer schuldlosen Unwissenheit gegenüber der wahren Kirche; das zweite Dekret fügt dann noch hinzu, daß unter Umständen von diesen Menschen das ewige Heil erlangt werden könne, ohne jedoch nähere Angaben darüber und insbesondere über die Verbindung mit der heilsnotwendigen Kirche zu machen. Eine allgemeine Lehre der Väter über die Wirksamkeit einer Begierdetaufe besteht nicht; die beigebrachten Texte sind tatsächlich die einzigen, und bei dem Zeugnis des hl. Augustinus sollte nicht verschwiegen werden, daß er in seiner späteren Zeit nicht mehr an ihm festgehalten hat. Man könnte auch den Beweis vermissen, wie aus der These von der Begierdetaufe sich die Lehre von dem votum Ecclesiae ergibt; eine Analogie liegt sicher vor, aber keine Identität. Wir sind überzeugt, daß die Vorlesungen des Verf. in diesen und in ähnlichen Fragen die nötigen Erklärungen bieten, für das Lehrbuch jedoch ist ein kurzer Hinweis unentbehrlich.

Beumer

Vögtle, A., Der Petrus der Verheißung und der Erfüllung. Zum Petrusbuch von Oscar Cullmann. gr. 8° (47 S.) München 1954, Zink. 2.40 DM. — Diese Arbeit des Freiburger neutestamentlichen Exegeten (auch in MünchThZ 5 [1954] 1-47) ist mehr als eine bloße Besprechung des neuen Petrus-Werkes von O. Cullmann. Gewiß bringt der 1. Teil (1-4) eine ausführliche Inhaltsangabe des Buches, aber schon der 2. Teil (4-14) fügt eine wertvolle Übersicht über die neuere und neueste Stellungnahme von protestantischer Seite zur Petrusfrage hinzu, und der 3. Teil (14-47) bietet nicht nur eine gründliche Auseinandersetzung mit den Ideen Cullmanns, sondern darüber hinaus, wenn auch damit verbunden, eine positive Exegese von Mt 16, 18-19 in exakter und faßlicher Darstellung. Wir greifen hier nur das heraus, was V. gegen die grundlegende These Cullmanns,

die Aufgabe des Felsen-Fundamentes sei etwas Einmaliges, nur am Beginn des Baues Begreifliches, geltend macht. Zunächst ist es die Analogie aus dem anderen Kirchengewalten, die bestimmten Trägern verliehen werden und doch beständige Einrichtungen sein sollen; dann der Mangel an klarer Unterscheidung zwischen dem Legen des Fundamentes und dem Bauen auf dem Fundament, was von Cullmann übersehen wird; weiter die Sprache der exegetischen (besonders: 1 Kor 3, 10 und Mt 7, 24-27) und religionsgeschichtlichen Quellen und Parallelen; endlich wird noch einmal Mt 16, 18-19 mit allen Einzelheiten einer genauen Analyse unterzogen und in den Zusammenhang der Bedeutung des hl. Petrus für die Urgemeinde hineingestellt. Die Beweisführung des Verf. gipfelt in dem einen Satze: „Deshalb kann auch aus der einmaligen und zeitlich begrenzten Fundament-*legung* niemals die einmalige und zeitlich begrenzte Bedeutung der Fundament-*funktion* abgeleitet werden, wie es C. tut" (20). Wir haben in der Untersuchung des Verf. nicht nur die beste Entgegnung, die bisher von katholischer Seite zu Cullmann geschrieben worden ist, sondern auch eine vollständige Textinterpretation der klassischen Primatstelle, wofür neben der Exegese noch die Apologetik dankbar sein muß, Gerade der Beweis für die Nachfolgerschaft des Petrus erhält neues Licht.

Beumer

Snoeks, R., L'Argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII[e] siècle (Univ. cath. Lovaniensis, Dissertationes, II, 44). gr. 8° (XLVII u. 506 S.) Louvain 1951, Nauwelaerts. Fr. 550.— oder Doll. 11.—. — Das Werk bringt eine Untersuchung zur Erarbeitung eines echten Traditionsbeweises. Die Eucharistielehre ist dabei nur der Stoff, an dem die Entwicklung des Beweises im Frankreich des 17. Jahrhunderts gezeigt wird. Der Humanismus des 16. Jahrh. hatte zugleich mit der Kontroverstheologie das historische Studium bereits stark angeregt. Die ausgezeichnete Arbeit von P. Polman, L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI[e] siècle, Gembloux 1932, über das S. in der Einführung eingehend unterrichtet, hat uns darüber bereits informiert. Diese historischen Tendenzen sind im 17. Jahrh. weiter ausgebildet worden und fanden gerade an den Untersuchungen über die zwischen Katholiken und Kalvinisten damals so umstrittene Eucharistielehre einen geeigneten Gegenstand. S. bringt im 1. Teil seiner Arbeit einen sehr eingehenden Bericht über die hierhin gehörende Streitliteratur. Von den Kalvinisten sind vor allem Du Plessis-Mornay, Aubertin, Daillé, Claude und Jurieu, von den Katholiken Kardinal du Perron, Véron, Bossuet, Simon, Renaudot behandelt. Eine genaue Darstellung hat auch der wichtige jansenistische Traktat Perpetuité de la foi aus Port-Royal gefunden. Denn er hat sich besonders für die alte Tradition der Eucharistielehre eingesetzt und die historischen Untersuchungen sehr beeinflußt. Die Kalvinisten suchten ihm gegenüber ihre Beweisgründe zu verstärken, die Katholiken die im Traktat bereits vorgelegten tiefer zu führen. Schon die Namen zeigen, daß es keine nebensächliche Periode der Erarbeitung eines echten Traditionsargumentes ist. Daher hat S. gut getan, in einem eigenen 2. Teil ebenso eingehend die Methode der Zeit systematisch zusammenzustellen. Das stärkere Suchen nach echten Quellen unter Ausscheidung alles Fragwürdigen war ein erster Erfolg. Daneben steht die bessere Interpretation aus dem Zusammenhang statt wie bisher mehr aus der Einzelstelle. Vor allem aber erscheint das Streben wichtig, den göttlichen Charakter der Tradition mit den kritischen Bedürfnissen moderner Forschungsmethoden zu vereinen. Das war für Katholiken wie Kalvinisten so schwer, weil beide — wenn auch aus verschiedenen Gründen — an der Unveränderlichkeit zu stark festhielten: die Katholiken, weil die Idee der lebenden Kirche ihnen noch ferner stand — die Kalvinisten, weil sie in jeder Abweichung sofort einen Abfall sahen. Hier zeigt sich wohl am deutlichsten der Charakter der suchenden Übergangszeit. Aber es ist bereits erkannt, daß beides nicht rein nebeneinander stehen darf. Durch Port-Royal angeregt, hat vor allem Renaudot auch die Einarbeit der Osttheologie in die Traditionslinie stärker begonnen. Damit ist zugleich das Universalprinzip des Traditionsbeweises gefordert und anerkannt. Eine Tatsache aber gibt zu denken: In der

Überzeugung des Gegners wurden Erfolge kaum erzielt. Dafür scheinen die Untersuchungen zu sehr fachlichen Charakter angenommen zu haben, und der kleine Kreis, der so erreicht wurde, stand noch zu sehr in der kontroverstheologischen Grundhaltung. Ein Vergleich aber etwa mit Bellarmins Kontroversen zeigt doch den deutlichen äußeren und inneren Fortschritt. Also ein Stück interessanter Geschichte des Traditionsbeweises und der Theologie überhaupt findet der Leser in dem Buch.

Weisweiler

Müller, O., Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre: MünchThZ 4 (1953) 164-186. — Zur Klärung des äußerst schwierigen Traditionsbegriffes bietet M. eine Übersicht über die Auffassungen, die von der Tübinger Schule bis auf die heutige Zeit vertreten sind. Wir erfahren das Wesentliche und Charakteristische der einzelnen Ansichten bei Deneffe, Ternus, Franzelin, Scheeben, den Tübingern, Newman, Perrone, Koster. Das Ergebnis systematischer Art ist in den Schlußsätzen zusammengefaßt: „Soll der Gesamtbegriff „Glaubensüberlieferung" immer klarer erkannt werden, so müssen vier oder gar fünf Fragenkomplexe unterschieden werden: 1) der Inhalt der Überlieferung, 2) die Art und Weise des Überlieferns, 3) die Vorlegung des überlieferten Offenbarungsinhaltes und 4) die Frage: wie erkennt die Kirche die Einzelinhalte des Überlieferungsgutes? Mit der Klärung dieser Frage hängt schließlich auch 5) die Erkenntnis zusammen, wie ein dogmatischer „Traditionsbeweis" geführt werden muß. Der Umstand, daß diese Fragen bisher meist ohne klare Einzelzielsetzung miteinander vermischt wurden, ist sicher mit daran schuld, daß der in sich schwierige Begriff der Traditon auch heute noch der Theologie so wenig klar faßbar ist" (186). Diese deutliche Herausstellung des Sachverhaltes in der behandelten Problematik ist schon ein Schritt näher zum Ziel. Die Kritik an den vorgetragenen Meinungen scheint gerecht, obschon hie und da eine etwas andere Sicht möglich wäre. Wenn z. B. gegen Deneffe geltend gemacht wird, daß nach dessen Anschauung manche erst spät von der Kirche vorgelegte Lehre nachträglich Tradition geworden sei („ein unmöglicher Gedanke!": 167), so könnte man doch explizierte und in den Prämissen implizierte Tradition unterscheiden. Das Urteil über Koster weicht kaum von dem des Ref. (Glaubenssinn der Kirche? TrierThZ 61 [1952] 129-142) ab; nur das eine ist noch umstritten, ob die Grundlage für das Glaubensverständnis absolut und in jedem einzelnen Falle der „lebendige von der Liebe beseelte Glaube" sein muß, wie es Koster auch für den „Glaubenssinn der Hirten" annimmt, was sich aber schwer beweisen läßt.

Beumer

Storck, H., Das allgemeine Priestertum bei Luther (Theol. Existenz heute, 37). gr. 8⁰ (55 S.) München 1953, Kaiser. 2.50 DM. — Die Deutung des „allgemeinen Priestertums" war seit jeher im Protestantismus sehr verschieden. Luther hat sich des Begriffs bis 1523 öfter, nachher seltener bedient, während z. B. Melanchthon ihn zu den „gehässigen und unnötigen Artikeln" zählt, über die man in den Schulen disputiere. St. möchte daher eine genauere Untersuchung über Luthers Interpretation des biblischen Begriffs vorlegen. Zunächst zeigt er ihn in Konsequenz zur Rechtfertigungslehre des Reformators. In deren Mittelpunkt steht nach St. das „Wort" Gottes, das die Gottesgemeinschaft der Christen konstituiert. In ihm stärkt Gott in der Auseinandersetzung mit den Verderbensmächten den Christen. Dazu benutzt er jeden Christen, Predigt und Sakrament und Handhabung der Schlüsselgewalt. Das Wort ist der Christus praesens et vivens. So ist auch der Laie König mit Christus, aber auch Priester mit ihm im Wort wie auch im persönlichen Opfern, in allem freilich dabei von Gott abhängig. „Indem Gott den Christen in dieser Weise von jeder Abhängigkeit gegenüber bestimmten Ordnungen befreit, befähigt er ihn zum bedingungslosen Dienst, dessen Ziel das Heil des Nächsten ist" (20). Damit ist eigentlich schon das Verhältnis des allgemeinen Priestertums zu den Ämtern nach Luther umschrieben (2. Kap.). Das Amt ist notwendig als Ordnung innerhalb der von Gott gewollten Gemeinde. Die Inhaber sind zwar Menschen, aber indirekt von Gott berufen. Innerhalb der Funktionen des Amts und des allgemeinen Priestertums läßt sich nach St. — gegen Dieck-

hoff — kein Unterschied feststellen, auch nicht in der Mächtigkeit (41). „Aber die Christen stehen von dem Gebrauch dieser ihrer Ausrüstung immer dann ab, wenn damit der Ausbreitung des Wortes Gottes gedient ist" (ebd.). Der Verf. lehnt also sowohl die Teilung in zwei Ämter ab, wie sie jüngst (1951) von Hök verteidigt wurde, als auch Holls Konzeption, daß das allgemeine Priestertum das Verfassungsprinzip der sichtbaren Kirche sei und daß daher die Träger des Amtes von der Zustimmung der Gemeinde abhängig und deren Diener seien. Ähnlich lehrte ja auch Sohm. Nach St. ist der Amtsträger nur Diener des Wortes, nicht der Gemeinde. Seine Unmittelbarkeit ist also stärker herausgestellt. Im allgemeinen Priestertum wird demgegenüber mit Althaus das gemeinschaftsbildende Prinzip gesehen, daneben aber doch auch mehr der Dienst der Glieder am Wort selbst betont: „Aus dem Wort werden sie erzeugt, mit dem Wort sind sie wirksam, vom Wort werden sie bestimmt und zum Wort wollen sie hinführen" (55). Die Unmittelbarkeit beider Teile des einen Amtes ist somit besonders herausgearbeitet.

Weisweiler

Semmelroth, O., S. J., Die Kirche als Ursakrament. 8° (244 S.) Frankfurt 1953, Knecht. 10.80 DM. — Ein schönes Buch. An seinen schwierigen Gegenstand geht es mit einer konkreten, bildhaften Sprache heran. Besonders anzuerkennen ist die weit ausgreifende Konzeption, in die das Thema eingebettet wird. Der erste Teil „Grundlegung" (9-97) gewinnt in der Auseinandersetzung mit Verkürzungen die eigentliche Ebene des Kirchengeheimnisses, begründet „Leib Christi" als die dichteste Aussage darüber, handelt über die wechselseitige Beziehung von „Ursakrament" zu den Einzelsakramenten und schließt mit einem Kapitel über die Notwendigkeit der Bindung an die Kirche. Im zweiten Teil „Entfaltung" wird die gesellschaftliche Kirche als sakramentales Zeichen untersucht, und als bestätigende Ausweitung wird dann der Nachweis erbracht, daß sie als solches Zeichen das Erlösungswerk sowohl abbildet wie auch vergegenwärtigt. Abrundende Vertiefung sind die Schlußbetrachtungen über die Kirche als sakramentales Bild des dreifaltigen Gottes. Ein erstaunlicher Reichtum also an angeschnittenen Fragen. Dürfen wir auf dem Hintergrund dieser Tatsache sagen, daß uns weniger manchmal mehr geschienen wäre? Hier ein kleiner theologischer Seitenhieb, da eine Forderung an die Pastoral, dort eine aszetische Anregung: die bemerkenswert untechnische Art, an die Fragen heranzugehen, nimmt ihnen leider nicht ihre sachliche Schwierigkeit, und die sprudelnde Fülle von Einfällen und Querverbindungen ist des öfteren der Durchsichtigkeit abträglich (besonders spürbar etwa in den Ausführungen über „Relative Bindung", 85-97!). — Vielleicht kann man nichts Besseres zugunsten des Buches sagen als: so etwas mußte einmal geschrieben werden (diese Anzeige kommt reichlich spät; immerhin ist dadurch der Rez. in der angenehmen Lage, sich durch den Verkaufserfolg bestätigt zu sehen!). Die Sache ist nicht neu; die gegenteilige Aussage wäre ohnehin ein schillerndes Lob. Die These als solche wird überall einem unreflexen Einverständnis begegnen, und eben deshalb mußte sie einmal „durchexerziert" werden. Das in einer weit angelegten Synthese getan zu haben, darin möchten wir das am meisten dankenswerte Verdienst des Buches sehen. Alles gesagt und überall das letzte Wort gesprochen zu haben — dem ist ebenso der enge Rahmen einer Monographie entgegen wie die leidige Tatsache des noch reichlich unbebauten Feldes. — Wie weit der Verf. auf andere Autoren Bezug nehmen will, bleibt in gewissen Grenzen natürlich seiner Entscheidung anheimgestellt. Doch will uns scheinen, daß die Sache eine Bezugnahme auf den Beitrag K. Rahners zur Vereinbarkeit von mittelhafter Notwendigkeit der Kirche und deren „votum" verlangt hätte. In der Behandlung der Frage nach der Kirchengliedschaft (123 ff.) befriedigt nicht alles. Gewiß ist die bloß gültige Gliedschaft Torso, aber es kommt etwas wenig heraus, daß auch das (bloß) gültige Sakrament immer schon signum efficax ist. Ob sich hier nicht etwas rächt, wenn reichlich unnuanciert gesagt wird (82): „... die primäre Sinnrichtung der Sakramente (ist) deutlich von unten nach oben bestimmt"? — Diese Bemerkungen wollen nichts schmälern. Wir hoffen, daß das Buch Kreise ziehen wird, zur Anregung und Auseinandersetzung; Gewicht genug dazu hat es.

Stenzel

Vogel, H., Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik. gr. 8° (XXXI u. 1071 S.) Berlin 1951, Lettner-Verlag. 29.50 DM. — An Stelle des versprochenen 2. Bds. seiner Christologie (vgl. Schol 27 [1952] 303 f.) schenkt uns V. zunächst die aus seinen Vorlesungen erwachsene Gesamtdogmatik. Er bezeichnet sie als einen „Erkenntnisgang" durch deren Grundprobleme. Es soll damit sofort der Gedanke an ein „ausgereiftes Lehrbuch" vermieden werden. Dennoch ist das Buch ein echter Weg durch die Fragen der Gesamtdogmatik geworden, das zunächst die Grundbegriffe der Dogmatik klärt, von dort aus die Stellung zur Heiligen Schrift und zur Offenbarung wie zum Glauben als vertrauende Hingabe, gehorsame Anerkenntnis, dankbare Entscheidung und wagende Zuversicht behandelt. Darauf folgen die einzelnen Glaubenswahrheiten: der dreieinige Gott, Gottes Wesen und Wesensherrlichkeiten und die Lehre von Gottes Werken. Das „Werk des Vaters" behandelt die Schöpfung mit einer eingehenden Anthropologie in christologischer Sicht. Hier hat auch die Sünde ihren Ort. Im Kapitel über die Erhaltung findet man Darlegungen über den Herrn als Erhalter der Natur in der Bundestreue Gottes, als Erhalter in der Geschichte (Gott, der sich Zeit läßt; Unterordnung der Geschichte unter das von ihm gesetzte Ziel; Lenker der individualen Geschichte), als Herr des Wunders und der unsichtbaren Kreatur (Himmel, Engel, Dämonen). Im „Werk des Sohnes" findet die Christologie ihre Stelle: Person und Werk. Das „Werk des Heiligen Geistes" schließt ab: 1. Schöpfung der Kirche und damit ihr Ursprung, Wesen, Auftrag in Predigt und Sakrament; 2. Schöpfung des neuen Menschen in Rechtfertigungsglaube, Liebe (Gebote) und Hoffnung (Eschatologie). — Die Eigenart dieser Dogmatik ist wohl in einem doppelten Wesenszug zu finden. Schon der Hauptitel zeigt den einen an: Gott in *Christo*. Alles ist so von Christus aus gesehen und interpretiert bis hinein in die Trinitätslehre, die daher auch an erster Stelle noch vor Gottes Wesen behandelt ist. In Christus wird der dreieinige Gott sichtbar. Die eigentliche Entscheidung liegt dabei nicht so sehr in den trinitarisch formulierten Aussagen des NT, sondern im Zentrum der Selbstoffenbarung Gottes, also in der Erkenntnis Jesu Christi. Schon das Bekenntnis, daß Jesus der Christus ist, schließt das trinitarische ein. So etwa das Petrusbekenntnis Mt 16. Es bezeugt das Geheimnis *dieses Menschen* als das Geheimnis *Gottes*. Das aber ist nach Joh 15, 26 Wehen des *Heiligen Geistes*. Daher ist es auch nicht so, daß das Kerygma des NT ein Zeichen zunächst einer Zweiheit von Vater und Sohn ist und die Lehre vom Geist erst mehr die Konsequenz eines spekulativen Bedürfnisses. Vielmehr ist ohne seine Tat überhaupt keine Kenntnis Jesu als des Christus möglich (234). Damit ist bereits irgendwie die andere Eigenart des Werkes angedeutet. Diese Dogmatik ist grundsätzlich *existentiell*. Ihr Objekt ist ihr eigentliches Subjekt: Jesus Christus. Er hat sich nicht in abstrakter Begriffsmitteilung geoffenbart, sondern sich selbst und bleibt damit immer auch Subjekt des Glaubens. Gewiß tritt das eigene Vermögen des Glaubenden irgendwie in den Akt ein. Aber letztlich bleibt es „passive Erkenntnis, erkannte Erkenntnis" (20). Es ist somit nie Begegnung mit dem Es, sondern mit dem Ich der Wahrheit. Daraus folgt, daß dogmatische Erkenntnis in ihrem Wesen und Ursprung Anbetung ist (21). Für die Schrift ist daher wesenhaft das Geheimnis der realen Präsenz, „durch die allein in, mit und unter dem in den Menschenmund gelegten menschlichen Wort das Wort Gottes wirklich hörbar wird" (94). — V. gesteht im Vorwort, daß er K. Barth zu besonderem Dank verpflichtet ist. Gewiß spürt man das. Und doch ist der Unterschied tiefgreifend, da im personalen Glaubensakt doch bei V. eine stärkere Verbindung von Objekt und Subjekt möglich ist als bei Barth. Und darin liegt zweifellos eine Weiterführung, die auch ihre Wirkungen auf die Erkenntnismöglichkeit der Glaubensquellen hat, wie wir es bereits bei der Besprechung der Christologie gesagt haben (a.a.O.). Es ist eigentlich schade, daß das nicht noch stärker der Fall ist. Denn Wortoffenbarung Christi — und sie hat ja stattgefunden — muß als menschliches Element nicht nur die Präsenz, sondern auch Vergangenheit und Zukunft einschließen, also auch objektive Wahrheit sein, in der freilich Christus und der dreieinige Gott immer das Zentrum in Offenbarung und Glauben bleiben muß. Diesem letzten Anliegen des Verf. stimmen wir lebhaft zu. Weisweiler

D. Martin Luthers Deutsche Bibel 1522—1546. 8. Bd. Die Übersetzung des Ersten Teils des Alten Testaments (Die 5 Bücher Mose) (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe). 4° (LXXXIV u. 680 S.) Weimar 1954, Böhlau. 72.— DM; subskr. 57.60 DM. — M. Luther, Von der Freiheit des Christenmenschen, herausg. von L. E. Schmidt. 3. Aufl. 8° (90 S.) Tübingen 1954, Niemeyer. 3.60 DM. — M. Luther, Wider den Löwener Theologen Latomus (M. Luther, Ausgewählte Werke; herausg. von H. Borchardt und G. Merz, Ergänzungsreihe, 6). gr. 8° (183 S.) München 1953, Kaiser. 7.30 DM; geb. 9.80 DM. — Von den neuen Lutherausgaben ist vor allem der soeben erschienene Bd. der Weimarer Ausgabe zu nennen, der als 8. Bd. der Deutschen Bibel den Pentateuch bringt. Das Vorwort sagt einiges über die neueste Entwicklung der Weimarer Ausgabe. Nachdem 1947 und 1948 die Bde. 10 und 11 des Briefwechsels vom Verlag herausgebracht werden konnten — sein Druck ist damit bis auf das Register fertig — und die Veröffentlichung des Gesamtregisters in Bd. 58, 1 begann, ist die Ausgabe nun wieder unter die wissenschaftliche Leitung einer Kommission gestellt worden. Vorsitzender ist Prof. H. Rückert, Tübingen. Die frühere staatliche Bindung wurde gelöst. Man hofft, in 6-7 Jahren die Edition der Deutschen Bibel zu Ende führen zu können. Daneben ist eine Neuausgabe der Psalmenvorlesung von 1513-1515 in etwa 3 Jahren geplant und ein Bd. 55 mit Ergänzungen und Berichtigungen zum Gesamtunternehmen. Dann erst soll das Register fortgesetzt werden. — Der vorliegenden Ausgabe des Pentateuch liegt der Erstdruck von 1523 auf der einen Seite zugrunde. Ihm ist auf der anderen Seite der letzte von Luther selbst noch nachgesehene Druck von 1545 gegenübergestellt. Die Anmerkungen enthalten die in der Zwischenzeit vom Reformator vorgenommenen Änderungen, so daß man gut und leicht sich über die Entwicklung unterrichten kann. Sie ist freilich nicht sehr groß gewesen. Mit Ausnahme der Initialen ist der Typensatz der alten Ausgaben verwendet. In den Anmerkungen findet man auch in diesem Bd. wieder die wertvollen philologischen Hinweise auf Wortbedeutungen. — Das System der Gegenüberstellung auf der linken und rechten Seite hat in gleich glücklicher Form auch Schmidt in seine Ausgabe der Schrift über die Freiheit des Christenmenschen angewandt. Er setzt auf die eine Seite den deutschen Text, den Luther 1520 schon vor dem lateinischen herausbrachte. Es ist auch hier für den deutschen Text der alte Typensatz beibehalten. Beigegeben ist der dazugehörige Brief an Leo X. in lateinischer und deutscher Form. Die Anmerkungen bringen u. a. gleichfalls die Deutung der schwierigen deutschen Ausdrücke. — R. Frick endlich schenkte uns eine moderne Übersetzung der frühen Kampfschrift Luthers gegen den Löwener Latomus, die noch auf der Wartburg Mai-Juni 1521 entstand. Die weniger beachtete Schrift ist eine Vorläuferin von De servo arbitrio. F. gibt in einer langen Einführung die Grundgedanken gut wieder. Vor allem die Lehre von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung sind die Themen. Besonders ist der Charakter der Sünde als Vollverderben der Natur und der darauf ruhende Zorn Gottes (vgl. die folgende Besprechung des Buches von Elert) im Hauptteil der Schrift herausgearbeitet und der Versuch unternommen, diese Ansicht aus Is 64, 4 ff., Pred. Sal. 7, 20 und Röm 7 zu belegen. Diesem „Negativen" gegenüber wird die Erlösung als Gegenstück herausgestellt, die das peccatum zum gratificatum („eingegnadet" übersetzt F.) macht. „So wird die Sünde im Christenleben ganz ernst genommen — denn der Zorn Gottes ist eine furchtbare Realität — und wieder doch letztlich nicht mehr ernst genommen, denn . . . er hat den Stärkeren gefunden" (64). F. spricht daher von einer „harmatiozentrischen Theologie im Werk Luthers (166) — also eine für die Frühkenntnis Luthers wichtige Gelegenheitsschrift.

Weisweiler

Joannis Calvini Opera selecta. Vol. II. 8° (XIX u. 404 S.) München 1952, Kaiser. 27.80 DM; geb. 30 DM. — P. Barth, einer der beiden Herausgeber der ganzen Reihe dieser Auswahlausgabe, hatte selber diesen vorletzten Band zur Bearbeitung übernommen. Die dafür (nach dem hohen Standard der editionstechnischen Grundsätze dieser Handausgabe) zu leistende Arbeit wurde durch widrige Zeitumstände verzögert und war bei seinem Tode (1940) noch nicht sehr

weit gediehen. Die Assistentin am Berner Kirchenministerium *Dora Scheuner*, die auch an den Bänden III—V (‚Institutio' 1928/1936) beteiligt war, hat die Arbeit zu Ende geführt. Das Prinzip der beschränkten Auswahl kleinerer theologischer Traktate aus der Zeit von 1542 bis zum Todesjahr 1564 wird dahin ausgesprochen: „Calvinum his scriptis maxime ministri ecclesiae loco ecclesiam nostram horum temporum alloqui", p. X). Calvins Genfer Liturgie wird, zusammen mit ihrer Vorläuferin, der Straßburger Liturgie, in einem längeren Vorwort (1-10) entwicklungsgeschichtlich betrachtet. Wohl nur aus chronologischen Gründen werden die entsprechenden kirchenamtlichen „Ordonnances" erst viel später gebracht (328-385 bzw. 389) und einleitend gleichfalls in ihrer entwicklungsgeschichtlichen Linie gekennzeichnet. Lehrgeschichtlich bedeutsam ist vor allem der „Catechismus Ecclesiae Genevensis" (^{1}1542; ^{2}1545). Daß darin, im Unterschied zum Katechismus von 1537/1538, die (lutherische) Reihenfolge: de lege, de fide, de oratione, in die nunmehr kanonische Calvins: de fide, de lege, de oratione, abgeändert ist, wird hier nicht so sehr dem Einfluß Bucers zugeschrieben, sondern auf ein Zwischenstadium der Entwicklung Calvins in seiner Straßburger Zeit zurückgeführt, dessen Niederschlag die „Institution puerile de la doctrine chrétienne" wäre, die deshalb auch dem Text des Genfer Katechismus (75-150) mit hinzugegeben wird (152-157). Sakramententheologisch tiefer gehen die beiden Abhandlungen der „Consensus Tigurinus" und die „Defensio doctrinae de sacramentis" (257 ff.; 263 ff.). Zur Ergänzung ist auch die „Optima concordiae ratio" beigegeben, die als kurzer Inbegriff der ganzen Kontroverse mit den Lutheranern über das Abendmahl gilt (291-285). Über die innerprotestantischen Lehrdifferenzen, namentlich mit den Lutheranern, bringt auch Calvins Libellus „De scandalis" vom Jahre 1550 (162-240) bedeutsame Ausführungen; so über das „infelix illud de sacra Domini coena certamen" (214 ff.); über die Prädestinationslehre als „mare scandalorum" (195 ff.) u. a. mehr. Das kleine Memorandum „De usuris" (392-396) ist ein zeit- und lehrgeschichtliches Dokument zum Zinsstreit in seiner Frühphase. Eine Art geistliches Testament sind die beiden „Discours d'adieu", die den Auswahlband beschließen. Ternus

Elert, W., Morphologie des Luthertums. 1. Bd. Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. 2. Bd. Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums. Neudruck. gr. 8° (XVI u. 465 S.; XV u. 544 S.) München 1953, Beck. Zusammen 40.— DM; geb. 48.— DM. — Im neuen Druck der beiden 1931 und 1932 zuerst erschienenen Bände ist außer der Verbesserung der Druckfehler nur je ein neues Vorwort beigefügt. Im 2. Bd. ist darüber hinaus die Darstellung der Lehre Luthers über den tertius usus legis sachlich berichtigt worden. Eine eigentliche Überarbeitung und Fortführung bis auf unsere Tage hätte nach dem Verf. einen doppelten Umfang des Werkes erforderlich gemacht. So entschloß er sich, das Buch nur abzudrucken, besonders da die inzwischen von ihm erschienene Dogmatik („Der christliche Glaube", 1940 f.) und Ethik („Das christliche Ethos", 1949) seine Gedanken bis in die Gegenwart fortführen. — Eine gewisse Morphologie des Luthertums enthalten bereits die alten Kontroversschriften, die Kraftquelle und Gestaltung, wenn auch mehr polemisch und so nur teilweise, herausgearbeitet haben. Die spätere „Symbolik" des 19. Jahrh. hat ihre Aufgabe vom Dogmatischen her gesehen weitergeführt. Das Werk von E. unterscheidet sich vor allem dadurch von diesen Vorgängern, daß es auch das geschichtliche Werden stärker beachtet und in ihm die innere Dynamis im wechselnden Wachsen und Schwinden der Grundkraft des Luthertums aufzeigen möchte. Der 1. Bd. ist dabei vor allem dem Theologischen, der 2. stärker dem Sozialen gewidmet, wobei sich der 1. stärker auf das 16. und 17. Jahrh. beschränkt, da von dort ab der erste Niedergang einsetzt. Von dieser späteren Zeit sind nur noch einzelne Züge dargestellt, soweit sie für die Klärung des Gesamtbildes wichtig erschienen. Die eigentlich lutherische Dynamis sieht E. im Erlebnis Luthers, wie es in De servo arbitrio deutlich wird: „Es ist der Gott, der Pharaos Herz verstockt ... und der dann doch diese unglücklichen Kreaturen noch in grausamer Selbstherrlichkeit andonnert: Tua culpa" (19). Infolgedessen sind alle, die den Glauben nicht haben, unglücklicher als alle Kreaturen (24). Denn in uns ist die

Sünde als Urschuld, der wir nicht entrinnen können. Die ersten eindrucksvollen Kapitel zeigen, wie dieses Urerlebnis zwar einer vielfältigen Verflachung bereits bald zum Opfer fiel: Sünde wurde mehr als persönliche Schuld aufgefaßt. So ward die Angst vor Gott auch mehr eine persönliche und daher wiedergutzumachende, statt grundsätzliche vor diesem Gott. So gab es bald wieder eine „natürliche Theologie", deren Grundlage schon Melanchthon legte, in der die absolute Transzendenz Gottes erneut aufgegeben und der Vernunft ein Recht zu seiner Erkenntnis eingeräumt wurde. Es wurde die Erkenntnis, die nach Luther nur das Evangelium bieten kann, wie im Katholizismus der Natur zugeschrieben. Aber es blieben die Grundgedanken doch im tiefsten immer wieder wirksam. In ähnlicher Weise stellt E. das Wirken der Dynamis bei anderen Grundfragen wie Glaube, Rechtfertigung, Christologie als Zentralpunkt, Prädestination, Kirche, Amt, Sakramente, Erdverbundenheit, Kreuz, Eschatologie dar, um nur einige Punkte des weitgespannten Rahmens der Darstellung des 1. Bds. zu nennen. Die Ausdehnung auf die ethischen und sozialen Fragen im 2. Bd. erweitert den Einwirkungskreis der Urdynamis noch mehr: Familie, Volkstum, Staat, Politik, Wirtschaft, soziale Schichtung werden in diese Kraft hineingestellt und deren Auswirkung geschildert. Ein Beispiel aus dem heute so aktuellen Thema der Ehe: Luthers Grundansicht betonte die gegenseitige Liebe. Auch hier findet sich bereits bei Melanchthon die Ehe als Kernzelle des Staates. Die Aufklärung hat dort angeknüpft. Die Ehe wird zur Erziehungsgemeinschaft und „gar zum Kontrakt zweier Privatpersonen, der durch das Interesse der menschlichen Gesellschaft an ihrer eigenen Vermehrung und Erhaltung geheiligt wird" (II 112). Mit Recht sagt E., daß dies das Ende der Ehe im reformatorischen Sinn war (113), so daß die Restauration im 19. Jahrh. die Aufgabe hatte, sich zurückzufinden, und sich auch zurückfand. E. stellt auch hier fest, wie das Grundmotiv wieder wirksam war. Der Glaube an die *Schicksalsgewalt* Gottes hat den Christen wieder die Wirksamkeit Gottes zum Bewußtsein gebracht. Persönlicher Liebeswille verbindet sich daher mit Gottes Gebot und mit der Forderung der bürgerlichen Gerechtigkeit in eine Perspektive. Bei Schwierigkeiten wird für den unschuldigen Teil der Charakter einer Gottesfügung das Tragen erleichtern. Der Katholik wird gerade in diesem Kapitel manches anders sehen. Aber die Weite der unter einer — umstrittenen — Dynamis stehenden Darstellung bringt für den Leser in vielen Problemen Licht in sonst schwer verständliche Fragen und Lösungen des Luthertums. So kann man leicht begreifen, daß die Nachfrage nach dem Werk den Neudruck notwendig machte.

Weisweiler

Hirsch, E., Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. 5. Bd. gr. 8° (VIII u. 664 S.) Gütersloh 1954, Bertelsmann. 44.— DM. — Mit diesem 5. Bd. hat H. sein umfassendes Werk, über dessen 1.-4. Bd. wir schon früher in dieser Zeitschrift (vgl. Schol 26 [1951] 602 f.; 29 [1954] 272 f.) berichtet haben, zum Abschluß gebracht. Die erste Hälfte beschäftigt sich mit dem Rationalismus und den Anfängen historischer Kritik und deren Auswirkungen auf die Leben-Jesu-Forschung (1-70). Ihm wird der Supranaturalismus gegenübergestellt, der eine Belebung durch die Theologie des Pietismus erfährt (70-144). Es folgt ein Kapitel über den Kirchenbegriff (145-230), ein anderes über Hegel und seine spekulativen Seitengänger (231-281), ein drittes über Schleiermachers Philosophie und Theologie in ihrer Reifezeit (281-364), wonach die Vermittlungstheologie und der Konfessionalismus unter der Einwirkung Hegels und Schleiermachers zur Behandlung gelangt (364-430). In der zweiten Hälfte behandelt der Verf. zuerst die Gedankenwelt von Sören Kierkegaard (431-491), um dann die Ausbildung der historisch-kritischen Theologie zu verfolgen (491-571). Den Abschluß bildet ein Kapitel über die Zeichen einer neuen Zeit, in dem Feuerbach, Materialismus, Darwinismus, sozialistische Bewegung, Schopenhauer, G. Keller, W. Raabe, Fr. Hebbel u. a. berücksichtigt werden (571-626). Ein von Dr. Walter Buff ausgearbeitetes Gesamtregister zu Band I-V, das Namensverzeichnis, Verzeichnis wichtiger Sachen und Verzeichnis der Bibelstellen enthält, wird beigefügt (646-664). Auch dieser letzte Band zeugt von der immensen Belesenheit des Verf., die schon bei Band I-IV rüh-

mend anerkannt werden mußte. Genaue Quellenhinweise fehlen leider auch hier. Die tragenden Gedanken großer Systematiker, wie Kants, Hegels, Schleiermachers, Kierkegaards u. a., werden nicht scharf genug profiliert. Es entsteht der Eindruck, daß, was metaphysische Bedeutsamkeit für das Ganze angeht, die Akzente nicht immer richtig gesetzt sind. So vermißt man z. B. in dem Kapitel über Hegel einen Hinweis auf den Mangel an Kategorien für die Erfassung der Geschichtlichkeit und des unableitbar freien personalen Seins, der doch für diese Art, Philosophie zu treiben, so charakteristisch ist. Die stilistische Verschachtelung der Sätze mit ihrem stark komprimierten Inhalt macht die Lektüre nicht immer leicht.

Loosen

2. Geschichte der Theologie

Zwischen Wissenschaft und Politik. Festschrift für Georg Schreiber. Hrsg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von J. Spörl. 8° (XX u. 632 S.) nebst einem Schriftenverzeichnis G. Schreibers, zusammengestellt von R. Morsey (84 S.) München-Freiburg 1953, Alber. 52.— DM. — Diese dem großen Geschichtsforscher und Politiker G. Schreiber zum 70. Geburtstag gewidmete Festschrift zeichnet sich aus durch ihren weitgespannten Rahmen (der Themen aus der gesamten Kirchengeschichte umspannt) und den erstaunlichen Reichtum der Gesichtspunkte exegetischer, dogmatischer, volkskundlicher, rechtsgeschichtlicher, literarkritischer, caritaswissenschaftlicher Natur. Sie wird dadurch zu einem echten Spiegelbild der universalen Persönlichkeit dessen, den sie feiert. Der einleitende Brief von *J. P. Steffes* zeichnet in einigen liebenswürdigen Strichen eine Lebensskizze des Jubilars, eine über tausend Nummern umfassende Bibliographie Georg Schreibers belegt am Ende des Bandes die Andeutungen des Biographen. Beigefügt hat *R. Morsey* noch die Titel der von Schreiber betreuten Schriftenreihen, ein Sachregister seiner Reden und Anträge im Reichstag und im Haushaltsausschuß des Reichstags. Man steht stark beeindruckt vor dem Ergebnis eines solchen Lebens, das keine müßige Minute gekannt zu haben scheint. Wer sich mit der kirchlichen Verfassungsgeschichte des Mittelalters und der monastischen Entwicklung dieser Zeit beschäftigt, kennt die Autorität, welche Georg Schreiber sich für diese Sachbereiche erworben hat, und die Vielzahl der Anregungen, welche von seinen Schriften und seiner persönlichen Führung ausgegangen sind, um in ungezählten Einzelarbeiten ihren Niederschlag zu finden. Das gleiche gilt für das Gebiet der Volkskunde, der abendländischen Bildungsgeschichte, der Politik (vor allem der deutschen Kulturpolitik). Die Bedeutung Schreibers als Politikers läßt sich im Rahmen unserer Zeitschrift nicht würdigen und bleibt dem Urteil berufenerer Männer überlassen. — Von den 40 Beiträgen der Festschrift interessieren hier u. a. vor allem *J. Gewieß:* ‚Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen Hierarchie' (1-24), eine Analyse der Struktur des Transitus Beatae Mariae von *H. Lausberg* (15-49), sowie die Klarstellung einer Quellennachricht (des Anonymus Valesianus) über die Behandlung Papst Johanns I. durch Theoderich, welche ergibt, daß es sich dabei um einen ‚Huldentzug als Strafe' handelt, mit dem der König die ergebnislose Gesandtschaftsreise des Papstes zu rügen wußte (*H. Löwe*, 83-100). *H. Beumann* bringt in Weiterführung der Forschungen C. Erdmanns seinen Habilitationsvortrag (Marburg) über ‚Kreuzzugsgedanken und Ostpolitik im hohen Mittelalter' (112-132), *A. Michel* vergleicht die Stellung Humberts v. Silva Candida und Hildebrands unter Nikolaus I. (133-161) und weist Humbert die entscheidendere Stellung zu, während Hildebrand sich noch mit der zweiten Rolle begnügen mußte. *Ph. Holzmeister* fügt mit seinem Beitrag über ‚Abtei und Celle im späteren Mittelalter' (222-237) den bekannten rechtsgeschichtlichen Forschungen Schreibers einiges Material aus späterer Zeit bei. Es folgen eine Reihe von Arbeiten aus Gebieten der historischen Volkskunde, der Frömmigkeitsgeschichte, der monastischen Kultur. *J. Höfer* untersucht die Beteiligung von Christoph Bernhard Schlüter, Franz von Baader und Hermann Ernst Plaßmann am Aufbruch der Neuscholastik im 19. Jahrhundert (410-432). Eine sehr ansprechende Zusammenstellung der Ansichten des deutschen Protestantismus von der

katholischen Kirche im 19. Jahrhundert bringt *E. W. Zeeden* (433-456). Nach knapper Skizzierung der Ausgangssituation schildert Z. die konfessionelle Friedfertigkeit in den ersten Jahrzehnten und dann die höchst verschiedenartige Bewertung des Katholizismus im späteren 19. Jahrh. In diesen Urteilen spiegelt sich auch ein gewisses Selbstverständnis des deutschen Protestantismus wider. Verwiesen sei noch auf den wichtigen Beitrag von *P. de Leturia*, welcher über Geschichte und Inhalt der Quellensammlung „Monumenta Historica Societatis Jesu" orientiert (585-604). Wolter

Irénée de Lyon, Contre les Hérésies. Mise en lumière de la prétendue „Connaissance". Livre III. Texte latin, fragments grecs. Introduction, traduction et notes de F. Sagnard O.P. (Sources chrétiennes, 34). 8° (480 S.) Paris-Lyon 1952, Du Cerf — Emmanuel Vite. Fr. 1740.—. — Praktische Gründe veranlassen den Herausgeber, seine Veröffentlichungen, die eine großartig geplante kritische Ausgabe des Irenaeuswerkes „Adversus Haereses" zum Ziele haben, mit vorliegendem Band zu beginnen. Dem 3. Buch der Irenaeusschrift sollen in der Veröffentlichung folgen zunächst das 4. u. 5. Buch, dann der 1. u. 2. Teil des 1. Buches und schließlich das 2. Buch. Und dies alles soll zunächst im Rahmen einer Editio critica minor geschehen, d. h. in einer Ausgabe des aus den wichtigsten lateinischen Handschriften kollationierten Textes, verbunden mit griechischen Fragmenten desselben Textes und in einer parallel laufenden französischen Übersetzung des Ganzen. Nach Abschluß der Editio minor soll dann in einer Editio critica maior der gesamte Text unter Verwertung aller zur Verfügung stehenden Handschriften, auch der griechischen, armenischen und syrischen Fragmente, ohne Übersetzung geboten werden. Wie man leicht einsieht: ein großartiger Plan, zumal die letzte vollständige Ausgabe der Hauptschrift des Irenaeus immerhin nahezu ein Jahrhundert zurückliegt und von einer Erfüllung des durch die Berliner Herausgeber der Griechischen Schriftsteller vor dem Kriege gemachten diesbezüglichen Versprechens noch nichts zu merken ist. Es fragt sich nun, wie weit vorliegende Ausgabe des 3. Buches bereits eintritt in die Sphäre des — wenigstens vorläufig — „Endgültigen"? Daß gerade dieser Teil der Irenaeusschrift zum Ausgangspunkt der Veröffentlichung gewählt wurde, rechtfertigt S. mit guten Gründen (17 ff.). Gerade mit Buch 3 beginnt innerhalb der Gnosisbekämpfung durch Irenaeus ein Abschnitt, den man „positiv" nennen kann. In der Darlegung, was die Kirche jener Zeit aus Schrift und Tradition lehrt, soll der heutige Theologe das für ihn wichtigere Material finden. Die zwar durch die Auseinandersetzung mit den Vertretern der Gnosis bedingte Zweiteilung der dogmatischen Darlegung über den Einen einzigen Gott und den Einen einzigen Christus bietet deshalb mehr, als die dogmengeschichtliche Erforschung der gnostischen Irrlehre erwartet, und bestimmt den Platz des Irenaeus in der theologischen Behandlung der Fragen um die Person Jesu Christi überhaupt. In diesem Sinne ist die Aufnahme des Bandes in die „Sources Chrétiennes" durchaus verständlich und begrüßenswert. Offen bleibt jedoch die Frage, ob eine solche Teilausgabe angesichts des Gesamtplanes zu wünschen ist. In den Händen hält man einen Text, dessen extensive Begrenzung durchaus zu bejahen ist, dessen intensive Einschränkung jedoch — d. h. eine Kollation nur aus den wichtigsten Handschriften — um so mehr eine spürbare Unsicherheit verursacht, als sie auch noch das Material für eine „endgültige" Übersetzung abgibt. Wenn schon der griechische Urtext kaum noch erreichbar ist und wenn man auch mit Recht den lateinischen Irenaeus eine wörtliche Übersetzung nennt, so wäre es vielleicht günstiger gewesen, wenn die Veröffentlichung der Editio critica maior am Anfang gestanden hätte und wenn erst diese die Grundlage zur Übersetzung ins Französische geboten hätte. Über den sprachlichen Wert dieser Übersetzung muß sich der Ausländer sowieso des Urteils enthalten, mag diesem auch auffallen, daß deren Druckgestaltung einen reichlich komplizierten Eindruck hinterläßt. — Von den vorhandenen Manuskripten wählt S. den Cod. Claromontanus (Berlin, Öfftl. Wiss. Bibl. 1669) als Basis. Als Vertreter der zweiten HSS.-Familie benutzt er eine Handschrift von Salamanca, die zwar in sich zweitrangig ist, aber die Hauptvertreter dieser Familie, nämlich 4 römische Handschriften (Vatic. lat. 187 und 188; Ottob. lat. 752 und 1154) rechtmäßig vertreten

soll. Es mag wahrscheinlich sein, daß mit dem so gestalteten Irenaeustext, zu dessen Unterstützung griechische Fragmente (und diese nicht vollständig) eingefügt wurden, im wesentlichen der tatsächlich beste uns erreichbare Text schon vorliegt. Diese Wahrscheinlichkeit jedoch mit einer Sicherheit zu vertauschen, ist der Wunsch vieler Interessenten, die um so sehnlicher auf die Editio critica maior warten.

Röttges

Murphy, F. X., C. SS. R. (Hrsgb.) A Monument to Saint Jerome, Essays on some aspects of his life, works and influence. Forword by Cardinal Tisserant. 8° (XII u. 295 S.) New York 1952, Sheed u. Ward. Dollar 4.50. — Anerkannte Fachgelehrte liefern zehn mit genügender Quellenangabe versehene Beiträge, die — dem Untertitel entsprechend — markante Züge aus dem Leben und Schaffen des *Doctor Maximus in Interpretandis Scripturis Sacris* hervorheben. Als treffende Einführung in die der geschichtlichen Interpretation nicht gerade günstige Konstellation des Hieronymus-Lebens zeichnet der Herausgeber den „Irascible Hermit". Ein weiterer Beitrag desselben Verf. würdigt die geschichtsschreiberische Leistung des Heiligen (115-141). Über eine solche, die neben der bibelwissenschaftlichen Bedeutung gemeinhin übersehen wird, ist ein ausgereiftes endgültiges Urteil noch nicht zu erzielen. Hier werden unter Verwertung der neueren Theorien *R. Helms* (u. a. in: Philologus, Suppl. 21,2) vereinzelte Linien angedeutet, in denen auf text- und stilkritischem Wege zwischen übernommener und eigenständiger Geschichtschreibung des Hieronymus unterschieden werden kann. Die philologisch nachweisbare Verknüpfung mit Pompeius Trogus bzw. M. Iunius Iustinus, mit Eutropius usw. in der Gestaltung der Chronik und überhaupt die Angleichung an die Philosophie der 4 Weltreiche, deutet darauf hin, daß Hieronymus mehr der profanen zeitgenössischen Geschichtsauffassung verhaftet ist als den Propheten-, speziell den Daniel-Kommentaren der früheren Kirchenschriftsteller (120). Im übrigen wäre zu wünschen, daß gerade bei Hieronymus die Frage, wie weit eine ernstliche Geschichtsforschung systematisch ausgeübt oder die metahistorische Ausdeutung als Zweck im Vordergrund steht, klarer gefaßt und beantwortet wird. — Für die theologische Wissenschaft im engeren Sinne kommen 3 Beiträge in Betracht, in welchen *L. N. Hartmann* den Kirchenvater als Exegeten (35-84), *E. P. Burke* ihn als Seelenführer (143-170) und *P. W. Skehan* seine Stellungnahme zum Kanon der Heiligen Schrift (257-288) schildern. Ebenfalls steht das theologische Interesse im Vordergrund bei *M. L. W. Laistner*, der über das Studium des Hieronymus im frühen Mittelalter schreibt (233-256) und besonders für das bibelwissenschaftliche Bemühen dieser Epoche einen deutlichen Einfluß nachweist. Wenn der Untertitel des vorliegenden Sammelwerks auch Essais nur zu *einigen* Aspekten des Hieronymus-Lebens ankündigt, so ist man doch überrascht, daß der dogmengeschichtlichen Stellung desselben kein eigener Beitrag gewidmet wird. Die von anderer Seite bereits vorliegenden Untersuchungen über den dogmatischen Lehrgehalt der Hieronymus-Schriften, etwa über die Lehre von der Kirche, die Mariologie und Eschatologie, lassen vermuten, daß eine formale Zusammenschau dieser Art im Rahmen des vorliegenden Sammelwerks durchaus am Platze gewesen wäre. Der an sich gut abgerundete Beitrag von *G. Bardy* über Hieronymus und die griechische Gedankenwelt (86-112) ist wohl nicht dazu bestimmt, diesen Platz einzunehmen. Er geht nämlich in der Hauptsache darauf aus, nachzuweisen, wie weit Hieronymus im geschichtlichen Ablauf den östlichen Theologen seiner Zeit verbunden war. Der geschichtliche Ablauf hat dabei so sehr den Vorrang vor einer systematischen Schau des dogmatischen Lehrsystems, daß die Berechtigung der Überschrift beinahe in Frage gezogen werden könnte. — Über die Stellungnahme des Hieronymus zu den Barbaren berichtet *J. R. Palanque* (171-200), der sich bereits durch sein 1945 erschienenes Werk „Le Christianisme et l'Occident barbare" für diese Einzeluntersuchung qualifizierte. Schließlich sei noch erwähnt die Darstellung der Persönlichkeit „Hieronymus" durch *F. Cavallera* (13-34), die der großen Biographie desselben Verfassers (S. Jérôme, sa vie et son oeuvre, Louvain 1922) entspricht und ohne Quellenvermerke geboten wird. — Als Gesamturteil: Das eigentlich für das Jubiläumsjahr 1947 geplante Werkchen kann seinen Zweck, das Interesse weiterer Kreise am Werk und Leben

des großen Kirchenvaters auf wissenschaftlich gesicherte Weise zu wecken, durchaus erfüllen. Es möge aber nicht verhindern, daß die berufenen Forscher die Notwendigkeit einer einheitlichen Hieronymus-Darstellung größeren Stiles weiterhin spüren. Röttges

Simon, P., Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil. 8° (202 S.) Paderborn 1954, Schöningh. 9.20 DM. — Rondet, H., Le Landais, M., Lauras, A., Couturier, C., Études Augustiniennes (Théologie, 28). 8° (328 S.) Paris 1953, Aubier — Éditions Montaigne. Fr. 885.—. — Götte, J., Preliminary studies for the interpretation of Saint Augustine's concept of Providence: Folia, Supplement I, 1953, R. F. Moroney, 2180 Ryer Avenue, New York 57, N. Y. Dollar 1.—; subskr. Dollar 0.50. — Der vor etwa 7 Jahren verstorbene Paderborner Dompropst *P. Simon* hinterließ diese Augustinus-Studie, die durch *Th. Kampmann* der Öffentlichkeit übergeben wird. Im Sinne des Autors ist der Herausgeber sich klar darüber, daß mit dieser Arbeit keine grundlegenden neuen Ergebnisse innerhalb der Augustinus-Forschung geboten werden. Die Absicht ist im Vorwort ehrlich ausgesprochen: „Um den Gegenwartsmenschen mit Augustin ins Gespräch zu bringen ... Es kommt wirklich viel darauf an, daß Augustin nicht nur von den Theologen zitiert, sondern von den Gläubigen assimiliert wird" (7). So kann diese Darstellung eher als Frucht eines jahrelangen freundschaftlichen Umganges eines Gelehrten mit dem Kirchenvater, der ebenso mit dem Herzen wie mit dem Verstand gestaltet wurde, angesehen und gewürdigt werden. Der erste Teil verfolgt in chronologischer Reihenfolge nach Art einer Biographie den Werdegang des Heiligen bis zu seiner Berufung auf den Bischofsstuhl von Hippo (15-96). Die dann einsetzende Hauptphase des Augustinus-Lebens wird nach theologischen Gesichtspunkten erfaßt und dargestellt: Theologie der Kirche (97-108), Gnade und Prädestination (109-116), Philosophie und Theologie der Geschichte (116-129), Einzelfragen des Gottesstaates (130-144). Das zweite Hauptkapitel heißt Beurteilung (145-200). Mit besonderer Spannung schaut man nach, was S. in dessen erster Abhandlung als das Ideal Augustins (145-151) bestimmt: Gemeint ist hier nicht Ideal im Sinne eines grundsätzlichen, aus der Abstraktion des gesamten Wirkens erkennbaren Hauptanliegens Augustins, sondern die ideale Konzeption des Gottesreiches, die getragen wird „von einer dem unmittelbar praktischen Anwendungsbereich entrückten Stimmung" (151). Sehr aufschlußreich ist jedenfalls, daß S. als berufener Augustinus-Kenner den Hauptwert des Augustinuswirkens in der geschichtsphilosophischen bzw. staatstheologischen Ebene finden will. Sind wir berechtigt, die Meinung S.s derart deutlich zu interpretieren, daß die dogmatische Leistung des Heiligen wie auch die seelsorgerische (oder: die kirchengeschichtliche) erst in zweiter Linie die Bedeutung des Augustin ausmachen? Was S. über das Verhältnis des Augustin zum konkreten Staat und zur politischen Wirklichkeit sagt, scheint gerechtfertigt zu werden durch eine ganz neue spezialisierte Studie über Augustins Sorge um die regeneratio imperii, nach welcher das Bestreben Augustins darauf abzielt, „die Tatsache seiner pervertierten Staatsethik dem Römer überzeugend deutlich zu machen" (*J. Straub*, Augustins Sorge um die regeneratio imperii, in: HistJb 73 [1954] 36-60). Diese zuletzt erwähnte Studie berichtigt ebenfalls andere Stellungnahmen der letzten Zeit, welche eine radikale Abwendung Augustins von der Antike überbetonen (41 ff.), und bestätigt in gewissem Sinne, was S. als letztes Kapitel seiner Arbeit bringt: daß Augustin als antiker Mensch zu sehen ist (187-200). Der Schlüssel, das Verwurzeltsein eines Menschen in einer Zeitepoche zu bestimmen, liegt in der Möglichkeit, „das Wertbewußtsein in der Zeit zu analysieren und die von allen anerkannten Werte herauszufinden" (191 f.). Die Beschäftigung mit der reinen θεωρία als edelster und schönster des Menschen (193), das Streben nach der reinen, ruhevollen Erkenntnis, dessen neuplatonistische Prägung zwar von Augustin überwunden und das dennoch als geläuterter Wert im ganzen Leben beibehalten und auch von ihm im Selbstgefühl des antiken Weisen verwirklicht wurde (freilich im starken Gegensatz zum griechischen Grundgefühl, 198), und schließlich das ästhetische Empfinden, diese und ähnliche Seelenhaltungen überzeugen S. davon, daß Augustin noch antiker Mensch ist, der sich nicht ganz davon befreit, aber

eine solche Befreiung für die Folgezeit ermöglicht (199). — Es sei darauf hingewiesen, daß diese Augustinus-Studie als Einleitung dient zu einer Augustinus-Ausgabe, die von C. *J. Perl* besorgt und vom Schöningh-Verlag herausgegeben werden soll. — Die von *Rondet, Le Landais, Lauras* und *Couturier* verfaßten Études Augustiniennes, eine Veröffentlichung der Theol. Fakultät S. J., Lyon, beschäftigen sich grundsätzlich mit präzisen Einzelfragen. Von den 3 Beiträgen erforscht der erste von M. Le Landais, zwei Jahre der Predigttätigkeit St. Augustins und nennt sich im Untertitel eine Einführung zur Lektüre des Johanneskommentars. In kritischer Auseinandersetzung mit bereits vorliegenden Untersuchungen (bes. J. Huyben, De Sermoenen over het Evangelie van Joannes: MiscAug 1930, 256-274; S. Zarb, Chronologia: Ang 10 [1933] 50-110) gelangt L. mit einer sehr sorgfältigen Verwertung der Elemente, die der chronologischen Deutung dienlich sind, zu zwei Daten als zeitlicher Bestimmung der Johannestraktate: Sommer 416 wird — besonders unter Verwertung der Nachrichten über die Auffindung des hl. Stephanus — als Datum der letzten Predigten dieser Traktate bestimmt, während hauptsächlich die Exegese von Texten des 1. Johannesbriefs in ihrem geschichtlichen Verlauf nahelegt, den Anfang der Predigtreihe In Joannem im Dezember 414 zu suchen. Im Gegensatz zur Kommentierung der Synoptiker und der Paulusbriefe, die Augustinus vorwiegend zur Bekämpfung häretischer Lehren predigend vortrug, ist das vierte Evangelium das einzige Buch der Heiligen Schrift, das vom Kirchenlehrer in seiner Gesamtheit systematisch behandelt wurde, und zwar aus einer besonderen geistigen Hinneigung heraus. Es sei besonders darauf hingewiesen, daß L., im Gegensatz zu Zarb, die gesamten 124 Tractatus von Augustinus tatsächlich gepredigt sein läßt in einem Zyklus, der im Anfang längere Zwischenräume aufwies und vermischt war mit anderen Homilien, vornehmlich Enarr. in Psalmos. Auf das letzte Jahr sollen die 90 letzten Predigten des Johanneskommentars kommen, während L. für die Zeit Dezember 414 bis August 415 52 uns bekannte Predigten des Kirchenlehrers berechnet (90f.). Die Art und Weise, wie L. den Text des Kommentars verknüpft mit der kirchlichen Situation Hippos im Lauf der betreffenden 2 Jahre, ist zumindest anregend und beachtenswert, wenn auch bei kritischer Überprüfung der Einzelheiten mancher Schluß in Frage gestellt werden dürfte. — *Lauras* und *Rondet* schreiben im nächsten Artikel über das Thema der „Zwei Städte" (civitates) im Werk des hl. Augustin (100-160) und beginnen mit der bemerkenswerten Feststellung, daß gut 20 Werke, die sich mit Geschichtsphilosophie bzw. -theologie beschäftigen, von den tragischen Ereignissen der letzten Jahrzehnte inspiriert wurden. Als christlicher Beitrag sind weitere Klärungsversuche der diesbezüglichen Gedankenwelt Augustins durchaus angebracht. In chronologischer Anordnung verfolgen die Verf. das Vorkommen des Zwei-Städte-Gedankens in den verschiedensten Werken des Kirchenvaters, angefangen von De vera Religione (etwa 390) bis zum Hauptwerk aus den letzten Lebensjahren des Heiligen, das formell dieser Problemstellung gewidmet ist. Der hier gebotene Versuch, die augustinische Konzeption der beiden Städte genauer zu bestimmen (155: La Catholica est ici-bas l'incarnation de la Cité de Dieu. — 158: Consciemment ou non, il a préféré laisser dans son ambiguité ce terme de cité terrestre, antithèse de la cité de Dieu) wie der Nachweis der Verwertung diesbezüglichen augustinischen Gedankengutes im Lauf der Geschichte sind als Beitrag zur Augustinus-Forschung ebenso dankenswert wie die Durchkämmung des gesamten Schrifttums des Kirchenlehrers unter dieser formalen Rücksicht. — *Couturier* untersucht die Begriffe Sacramentum und Mysterium im Schrifttum des Kirchenlehrers (161-274). Gedacht wird an eine Ergänzung vorliegender Arbeiten etwa von Pourrat und de Ghellinck, in welchen eine genaue Festlegung dessen, was Augustinus dachte, wenn er Sacramentum schrieb, erst gar nicht versucht wurde. C. bekennt mehrfach ehrlich, daß er weder in der Verwertung des Materials (es wird die Migne-Ausgabe zugrunde gelegt) noch in der Auswertung der gefundenen Einzelergebnisse etwas vorlege, was den Anspruch der Endgültigkeit mit Recht erheben könne. Und man sieht bald ein, daß ein solches Thema nicht auf rund 100 Seiten erschöpfend zu behandeln ist. C. sucht aus den Schriften des Augustinus genau 2279 Stellen, in denen die Ausdrücke Sacramentum oder — was nach seiner

Meinung nicht davon getrennt werden kann (164) — Mysterium vorkommen. Diese ungeheure Vielfalt wird geordnet nach einem dreifachen Prinzip: Sacramentum-Rite (173-188); Sacramentum-Symbole (189-255) und Sacramentum-Mystère (256-268). Es ergibt sich hier eine zweifache Benutzung von Mysterium bzw. mystère, einmal in dem Sinne, daß Augustinus dieses Wort aequivalent für Sacramentum gebraucht; und das andere Mal im eigentlichen Sinn als Geheimnis (258). Als Ergebnis bucht C., daß die Äquivalenz der Ausdrücke Sacramentum und Mysterium, so wie sie sich bei Augustinus finden, evident ist (269). Wurde dies nicht vorausgesetzt, als C. das 2279fache Vorkommen errechnete? Daß darüber hinaus Sacramentum das häufiger Gebrauchte ist und Mysterium weniger im Sinn von Ritus, sondern mehr im Sinne von Geheimnis gesetzt wird, kann eigentlich erwartet werden. Immerhin darf die Feststellung, daß die beiden Wörter in den meisten Fällen durch Augustinus als Synonyme und nur vereinzelt in speziellerer Unterscheidung gebraucht werden, trotz einiger methodischer Bedenken dem Verfasser abgenommen werden. — Das kleine von *Götte* zusammengestellte Heft der Folia bietet vielleicht einen nützlichen Hinweis, auf welche Art Vorarbeiten zu dogmengeschichtlichen Diskussionen wie den oben erwähnten getroffen werden sollen. Ein grundlegender Begriff des augustinischen Schrifttums wird zunächst durch Tabellen und Indizes in seinem Vorkommen nachgewiesen: hier in diesem Fall handelt es sich um den Begriff Providentia. Nach einer chronologisch geordneten Übersicht der Werke des hl. Augustin und einleitenden Bemerkungen folgt eine ausführliche Tabelle: Complete Chronological Index of „Providentia" in the works of St. Augustine; dann eine zweite: Wendungen, in welchen das Wort Providentia gebraucht wird a) ohne jede Ergänzung, b) zusammen mit Dei und divina, c) mit gewissen Attributen. Ein dritter vollständiger Index zeigt die Wendungen, in denen Augustinus das Wort Providentia aus der Heiligen Schrift und anderen Autoren zitiert. — Für Folia Supplement II wird ähnliche Behandlung des Begriffes Autoritas bei Augustinus angekündigt. Außerdem wird mitgeteilt, daß ein weiterer Index Rerum atque Verborum ad Providentiae Notionem Imprimis Pertinentium vorbereitet ist und auf günstige Gelegenheit zur Drucklegung wartet. Bei den Bearbeitern handelt es sich um eine Gruppe interessierter Philologen: Studiosa Societas zur Förderung augustinischer Studien (vom Kanisius-Kolleg, Berlin W 35, Tiergartenstr. 30-31; Leiter: J. B. Schoemann S. J.).

Röttges

Kollwitz, J., Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung: RömQschr 48 (1953) 1-20. Freiburg, Herder. Jahrgang 30.— DM. — Der erste Artikel des ersten Doppelheftes, mit dem die geschätzte Zeitschrift sich nach elfjähriger Unterbrechung erneut in die wissenschaftlichen Diskussionen einschaltete, ist die unveränderte Wiedergabe eines Vortrages, der am 23. Januar 1952 bei Gelegenheit der Gedenkfeier der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. für F. X. Kraus und J. Sauer gehalten wurde. Eine Würdigung desselben an dieser Stelle empfiehlt sich nicht nur um seiner symbolischen Bedeutung willen, sondern auch inhaltlich als einer theologiegeschichtlich bemerkenswerten Klarstellung. Es ist gewiß kein Zufall, daß sich in den letzten Jahrzehnten die Untersuchungen, die sich mit der Bildtheologie der verschiedenen Väter beschäftigen, in erfreulichem Maß ansammelten (z. B. bei Athanasius [R. Bernard], bei Gregor von Nyssa [R. Leys, H. Merki]). In diesem Sinne kommt es darauf an, daß man von dem, was dem heutigen Abendländer ein Bild bedeutet, weit zurückgeht in die östliche frühchristliche Bildauffassung, die wiederum ihr Gepräge bestimmend aus der Bildtheologie des Neuplatonismus erhielt. Sinnvoll setzt der Verf. des vorliegenden Aufsatzes die theologische Fragestellung als Ausgangspunkt (4 ff.) und vollzieht die gleiche Richtung in den archäologischen Raum hinein. Eine grundsätzliche Ablehnung des religiösen Bildes — sei es einer Darstellung aus der Hl. Schrift oder derjenigen eines Martyrers, die man später „Historía" nannte; sei es eines „Sýmbolon", d. h. eines religiösen Standbildes für ein öffentliches Denkmal — läßt sich weder aus der altchristlichen Literatur herauslesen noch aus der Tatsache, daß das heute vorliegende archäologische Material sehr spärlich ist, belegen. Die dritte Art von Bild, der „Charaktêr" als porträtmäßiges Bild von Christus oder den Heiligen (5), enthält am meisten das-

jenige, was später den Bilderstreit zum theologischen Konflikt machte: die Ähnlichkeit gewissermaßen als Realpräsenz. Und doch findet auch diese Bildart vom 4. Jahrhundert ab, zwar zögernd und gegen stärkere Bedenken der Theologen, seinen Eingang in den christlichen Kult (7). Aber „nirgendwo findet sich in dieser Zeit auch nur das geringste Zeichen einer Verehrung des Bildes" (8). Der Verf. betont ein grundsätzlich anderes Verhalten zum „Charaktêr", das mit dem 6. Jahrhundert einsetzt: Proskynese als Zeichen der Verehrung und fester Glaube an geheimnisvolle, dem Bild einwohnende Kräfte. Der Osten gelangt zum Bewußtsein einer für den Abendländer schwer begreiflichen Stellvertretung, die vom Bild für Christus ausgeübt wird (11), gibt ihm aber keineswegs einen Platz direkt auf dem Altar (15). Im Abendland dagegen darf man wohl die Bedeutung des Bildes sich wandeln sehen vom Mittel der Belehrung zum Schmuckgegenstand. In einem letzten Teil bespricht Verf. die Möglichkeiten, in welchen der profane Bildkult der Antike auf die christliche Bilderverehrung Einfluß ausgeübt haben mag: Die sog. Bildaussendung, die nachher im kaiserlichen Zeremoniell offiziell anerkannt wurde (16) und die bis gegen Anfang des 4. Jahrhunderts zum heidnisch-religiösen Bilderkult führte, dürfte die Ausbreitung des christlichen Bilderkultes stark vorwärtsgetrieben haben. — Verf. sieht verständlicherweise ab sowohl von der sehr wichtigen, aber kaum lösbaren Frage, wie der altchristliche Bilderzyklus zu deuten sei, wie auch von der anderen, welche Schlüsse sich ziehen lassen aus Art und Menge des heute vorliegenden archäologischen Materials. Was er bietet, muß dennoch als abgerundeter, von bestechender Sachkenntnis getragener Beitrag zu einer auch theologisch brennenden Frage anerkannt werden. — Es seien einige andere Beiträge desselben Jahrgangs der RömQschr. erwähnt, die den Theologen interessieren: E. Stommel, Σημεῖον ἐκπετάσεως (21-42), A. von Gerkan, Die profane und die kirchliche Basilika (129-146), H. Hucke, Die Entwicklung des christlichen Kultgesangs zum Gregorianischen Gesang (147-194). Röttges

Muckle, J. T., The Story of Abelard's Adversities. A translation with Notes of the „Historia calamitatum" with a preface by E. Gilson. kl. 8° (70 S.) Toronto 1954, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies. — Seiner kritischen Ausgabe der berühmten Klageschrift Abälards (Mediaeval Studies 12, 1950) läßt Verf. eine englische Übertragung folgen, welche dank der bedachtsamen Anpassung des Stils an das Original und einer vorzüglichen Kommentierung in den Fußnoten die Kenntnis dieser wichtigen autobiographischen Notiz des 12. Jahrhunderts weiten Kreisen zugänglich macht. Erstaunlich am Vorwort E. Gilsons ist seine Meinung, zur Zeit Abälards seien solche autobiographischen Auslassungen selten gewesen. Das Gegenteil ist der Fall. Zu den Eigentümlichkeiten der Renaissance dieser Epoche gehört eben diese stärkere Beschäftigung der Schriftsteller mit sich selbst. Es sei verwiesen auf Ordericus Vitalis, Guibert de Nogent (De vita sua), Hermann v. Tournay, Petrus Diaconus v. Monte Cassino, u. a. m. Im übrigen aber wird die freundliche Einführung des großen Gelehrten sicher dazu dienen, daß viele dieser einzigartigen Quellenschrift ihr erneutes Interesse zuwenden.
Wolter

Taylor, P., Gerbert de Mez. Chanson de geste du XII^e siècle (bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, fasc. 11) 8° (XLIX u. 448 S.) Namur 1952, Secrétariat des Publications Facultés Universitaires. Fr. 500.—. — Mit dieser Edition schließt Verf. eine Lücke, welche die Forschungsgeschichte dieser berühmten altfranzösischen Epen seit längerem zu verzeichnen hatte. Wenn auch die „Geste des Loherains" als Geschichtsquelle nur in sehr beschränktem Maß zu verwerten ist (jedenfalls nicht für die frühkarolingische Zeit, in der die Handlung zu spielen vorgibt), bedeutet sie für die Erkenntnis des 12. Jahrhunderts, seiner literarischen Produktivität und auch seiner kulturellen Verhältnisse, einen wertvollen Zugang. Sowohl die monastische Reform als auch die Volksfrömmigkeit, selbst Elemente sakramentalen Brauchtums spiegeln sich wider. Großzügige Unterstützung der Columbia-Universität hat der Verf. die intensive Arbeit an ihrem Vorhaben ermöglicht; sie konnte damit eine Tradition aufnehmen, die seit 1833 von großen Namen getragen worden war (P. Paris,

E. Du Meril, F. Bonnardot, G. Büchner, E. Le Glay, F. Lot, P. Meyer, F. Reiffenberg, E. Stengel). Ihr ursprüngliches Vorhaben, eine kritische Edition des „Garin le Loherain", blieb liegen, doch wurde es teilweise von anderen Forschern aufgegriffen (R. K. Bowman, H. J. Green, S. Mitchnek, R. G. Monges, R. Parmly, M. Silver, J. E. Vallerie) und mit Einzeleditionen weitergeführt. Mit vorliegendem Band konnte Verf. nunmehr den letzten, bisher nicht edierten Zweig dieser „Chanson de Geste" (Loherains) veröffentlichen. Eine vorzügliche Einleitung unterrichtet über den Inhalt des Gesamtgedichtes, über die Handschriften des Zweiges „Gerbert", über bisherige Editionen, berichtet über Komposition, Stil und Wert, schließt dann Ausführungen über die Sprache an, welche von hohem philologischen Interesse sind. Ausführliche Register sind beigegeben. Wolter

Selected Letters of Pope Innocent III concerning England (1198 bis 1216), edited by C. R. Cheney and W. H. Semple (Nelson's Medieval Texts, edited by V. H. Galbraith and R. A. B. Mynors). 8° (XLIII und 248 Doppelseiten) London 1953, Nelson and Sons. Sh. 30.—. — In dankenswerter Weise bereichern die beiden Herausgeber unseren Besitz an kritisch edierten Innozenz-Briefen. Seit den Tagen des Stephan Baluze (1682) und La Porte du Theil (1791) haben nur die Briefe des Registers über den deutschen Thronstreit eine neue Ausgabe (W. Peitz, Fr. Kempf, W. Holtzmann) gefunden. Nun besitzen wir eine Auswahl der Briefe des großen Papstes in englischen Angelegenheiten (87 Nummern) mit einer ausgezeichneten kritischen Einleitung. Diese berichtet knapp und sicher vom Pontifikat des Papstes, seinen Briefen, deren handschriftlichen Überlieferung und von ihren verschiedenen Ausgaben. Die Herausgeber trafen die Auswahl selbst so, daß möglichst viele Seiten der päpstlichen Regierungsweise und Diplomatie, der Verwaltung und Rechtsprechung zur Anschauung gebracht werden. Natürlich konnte auch nur ein Teil der kirchenpolitischen Problematik jener Tage mit den ausgewählten Stücken der Korrespondenz berührt werden, vor allem die Frage des Interdiktes, der Unterwerfung des Königs Johann, des Streites um die Magna Charta. Aber auch so bietet der sorgfältig edierte und prachtvoll übertragene Text eine eindrucksame Fülle von Material, aus dem für die Darstellung der geistlichen und politischen Persönlichkeit des Papstes, für seine theologische und kanonistische Auffassung von der Vollgewalt seines Amtes, für die überragende Stellung des Papsttums in der Welt des beginnenden 13. Jahrhunderts wesentliche Züge gewonnen werden können. Die vorzüglich ausgestattete Reihe von Nelsons mittelalterlichen Texten hat mit diesem Doppelband eine würdige Fortsetzung erfahren. Wolter

Seidlmayer, M., Dantes Reichs- und Staatsidee. Vortrag auf der Tagung der Dante-Gesellschaft in Würzburg am 28. Oktober 1951. 8° (15 S.) Heidelberg 1952. Winter. — Eine feinsinnige Interpretation von Dantes „Monarchia", die dabei eine Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur bewußt vermeidet. Dante erscheint als Staatsdenker getragen vom Averroismus einer reinen Natürlichkeit, zugleich aber noch zutiefst verwandt dem hochmittelalterlichen Reichsideal einer sakralen Universalität. Theoretisch fordert er die Begründung der temporalis monarchia in menschlichem Recht, dualistisch gefaßt fallen imperium und sacerdotium auseinander. Nicht mehr die Christenheit, sondern das Menschengeschlecht erscheint als Inhalt und Objekt der kaiserlichen Herrschaft. Ihr Ziel ist ausschließlich das irdische Glück, gesichert in universalem Frieden, den die unbestechliche Gerechtigkeit des Weltkaisers in Freiheit garantiert. Praktisch aber sieht Dante deutlich den Aufstieg der Nationalstaaten, welche seinem Traum widerstehen, und verzichtet im 3. Buch der „Monarchia" auch auf eine wirkliche Trennung der Gewalten des Reiches und der Kirche. So entwickelt Dante eine Utopie, die Verf. begrüßt als einen Impuls gegen die Trägheit des Geistes und des Herzens, wie sie sich in der Welt nüchterner Realpolitik nur zu leicht breitmacht. — Auf S. 5 muß es wohl offensichtlich statt „causa secunda" heißen: „causa prima". Wolter

Drees, C., Der Christenspiegel des Dietrich Kolde von Münster. Kritisch herausgegeben (Franziskanische Forschungen, 9). 8° (95 u. 379 S.) Werl 1954, Dietrich-Coelde-Verlag. 18.— DM. — Roger *Aubenas* bemerkte 1951 im 15. Bd. der repräsentativen Kirchengeschichte von A. Fliche - V. Martin, daß die Impulse der „katholischen Reform vor Luther" noch längst nicht genug erkannt und gewürdigt worden seien (286). Zu diesen Kräften gehört das bemerkenswerte persönliche und literarische Werk des Franziskanerobservanten (und früheren Augustinereremiten) Dietrich von Münster (c. 1435-1515). Die vorliegende verdienstvolle und überaus sorgfältige Edition der beiden katechetischen Hauptschriften des heiligmäßigen Theologen aus Münster i. W. (*„Een scoon spieghel der simpelre menschen"*, den Verf. wohl mit Recht dem Jahre 1470 zuweist, und *„Der Kerstenen spiegel oft Hantboecxken wt gegeuen by Broeder Dierick van Munster"*, in mehr als vierzig Ausgaben erschienen, und zwar mindestens in sechsundzwanzig zu Lebzeiten des Autors) erschließt der Forschung einen gut gesicherten Text. Die gründliche Einleitung berichtet kurz vom Lebensgang Dietrichs und seinem Reformwerk, rechtfertigt die Orthographie des Namens, welche natürlich von jeher vielfachem Wechsel ausgesetzt war. Sehr ausführlich werden dann die verschiedenen noch erhaltenen Ausgaben beschrieben, ihre Verwandtschaft untersucht, zwei größere Klassen zusammengestellt und in einer Reihe von übersichtlichen Tafeln zueinander in Beziehung gesetzt. Der vorliegenden Edition wird das Stuttgarter Exemplar (1499 von Richard Paffroet in Deventer gedruckt) zugrunde gelegt. Verf. wählte diese niederländische Fassung, weil offensichtlich „der Christenspiegel zuerst im niederländischen und nicht etwa im niederdeutschen Sprachraum erschien", und Kolde „sein Werk als Handbüchlein für das Volk" geschrieben hatte in der Sprache des Volkes, die zwar der Sprache seiner Heimat nicht ganz gleichkam, ihr aber wohl verwandt war (92). Die Frömmigkeitsgeschichte der katholischen Reform vor Luther wie auch die Geschichte der Volkskatechese werden aus der nunmehr so handlich vorliegenden und kritisch gesicherten Quelle reiches Material schöpfen können. Wolter

Byzantinische Geschichtsschreiber, hrsg. v. E. v. Ivánka. Bd. 1: „Die letzten Tage von Konstantinopel". Der auf den Fall Konstantinopels 1453 bezügliche Teil des dem Georgios Sphrantzes zugeschriebenen „Chronicon Majus". Übersetzt, eingeleitet und erklärt von E. v. Ivánka. kl. 8° (101 S.) Graz-Wien-Köln 1954, Styria. 4.40 DM. — Bd. II: „Europa im 15. Jahrhundert von Byzantinern gesehen". Übersetzt, eingeleitet und erklärt von F. Graber und G. Stöckl. kl. 8° (191 S.) ebd. 1954. 6.— DM. — Dem Fachhistoriker wie dem allgemein interessierten Leser will der Herausgeber dieser zunächst auf neun Bände berechneten Schriftenreihe in sprachlich guter Übertragung wichtige Abschnitte aus dem reichen Schatz byzantinischer Geschichtsquellen zugänglich machen. Der Kommentar wird auf das Notwendigste beschränkt, ebenso auch die Literaturangaben. Kritisch gehaltene Einleitungen beschäftigen sich mit der Persönlichkeit des jeweiligen Autors und beurteilen den Wert seines Werkes. Da die Beziehungen zwischen Byzanz und dem übrigen Europa im 15. Jahrhundert sehr rege waren, die Verfasser der vorliegenden Schriften aber den ersten Kreisen der gebildeten Welt von Byzanz, Moskau und Kiew angehörten, ergeben ihre Beobachtungen ein überaus reizvolles Bild dessen, was sich in den Ländern des westlichen Abendlandes, wie auch in Skandinavien, dem aufmerksamen Beobachter darbot. Kirchengeschichtlich wertvoll ist im 1. Bd. die Schilderung der Reise des Kaisers Johannes VIII. Paläologus zum Konzil von Ferrara/Florenz (1437/38). Sie stützt sich quellenmäßig auf einen Brief des Despoten Demetrios. Der Geschichtsschreiber sieht in der Synode, „um die man sich so sehr bemüht hatte und die so wenig gefruchtet hat, ja, die besser gar nicht hätte abgehalten werden sollen", den entscheidenden Grund „für alles, was später geschah: den Anmarsch der Ungläubigen auf Konstantinopel, die Belagerung der Stadt, die Knechtschaft und alles übrige Unheil". Trotzdem aber beklagt auch er bitter die Trennung von Ost und West. „Ja, wenn nur die Einigung der Kirchen zustande käme, gern würde ich mein Augenlicht dafür hingeben" (S. 18). Trotz der pessimistischen Grundstimmung bleibt bei ihm das erzählende Detail überraschend

objektiv und verrät den Takt eines kultivierten Weltfahrers. Von besonderer Art und heute eigentümlich fesselnd ist der Reisebericht eines unbekannten Russen im 2. Bd. der vorliegenden Reihe (S. 150-189). Als Begleiter des Metropoliten Isidor von Moskau zum erwähnten Unionskonzil schildert er vor allem deutsche Städte, Klöster und Straßen. Seine knappe, aber genaue und eindrucksvolle Darstellung des äußeren Verlaufs der Synode ist von hohem Wert. Wolter

Hughes, Ph., The Reformation in England. II. Band: Religio depopulata. gr. 8° (XXV u. 366 S.) London 1954, Hollis u. Carter. Sh. 42.—. — Das groß angelegte Werk des bereits in einer Reihe von Einzeluntersuchungen zur englischen Kirchengeschichte hervorgetretenen Verf. nähert sich mit der Ankündigung des 3. Bandes seiner Vollendung. Das vorliegende Mittelstück ist schon in sich eine beachtliche Leistung, welche Einsicht gestattet in die unheimlich verworrene Lage der englischen Kirche, dem Ergebnis der eigensinnigen Haltung Heinrichs VIII. inmitten einer theologisch unsicher gewordenen Zeit. Durch die Entwicklung des spätmittelalterlichen Landeskirchentums vorbereitet, geleitet durch das Beispiel der Politik des Kardinals Wolsey, hatte Heinrich VIII. die Konsequenz des Schismas gezogen, als ihm die Zustimmung der Kurie versagt wurde bei seinem Verlangen, sich von Katharina von Aragon zu trennen. In das sich von der Führung Roms lösende Reich strömen die reformatorischen Ideen des Festlandes nunmehr, fast ungehindert zunächst, ein. An den beiden Persönlichkeiten Gardiners und Cranmers entwickelt Verf. die Spannungen, welche zwischen den Richtungen eines konservativeren Katholizismus insularer Prägung und dem radikalen Reformertum aus kalvinistisch-zwinglianischen Quellen sich anbahnen. Der König ließ bis zu seinem Tod (1547) in jeder Phase der Entwicklung die religiös-kirchliche Fragestellung bestimmt sein von seinen außenpolitischen Bindungen oder Entfremdungen, wie sie sich im Kräftespiel zwischen Karl V., den deutschen Protestanten, Frankreich und Spanien ergaben und manchmal mit atemloser Eile verschoben. Das Ergebnis war ein ständiger Wechsel der Akzente daheim, die Verf. mit seiner eingehenden Analyse der jeweiligen amtlichen Religionsedikte voneinander abzuheben versucht (22-75). Dieser ständige Wechsel der offiziellen Glaubenslehre wird zu einem Stigma des Verfalls für die ganze Tudorzeit und hat die Substanz der englischen Religiosität tödlich verletzt. Die kurze Regierungszeit Edwards VI. (1547-1553) brachte den Triumph der protestantisierenden Kreise um Cranmer (79-180), doch mußte das Volk unter Maria d. Katholischen (1553 bis 1558) wiederum die völlige Umkehr der offiziellen Religionspolitik an sich erfahren (181-330). Verf. behandelt dank seiner ausgebreiteten Kenntnis der Quellen jedes anfallende Problem mit ausführlicher Analyse der „Bekenntnisschriften", mit ruhiger und überzeugender Zeichnung der beteiligten Persönlichkeiten, allerdings nicht ohne leichte apologetische Tendenz. Doch diese wird verständlich, wenn man im Auge behält, daß Verf. der erste Gelehrte ist, welcher die englische Reformation in so umfassender Form von katholischer Seite her untersucht und zur Darstellung bringt. Wie viele gängige und seit Generationen nicht mehr überprüfte Urteile müssen dabei richtig gestellt und vom Tatbestand, sowie auch von sorgfältiger Quellenkritik her (vgl. Ausführungen über das „Book of Martyrs" von John Foxe [255-259]) auf ihr rechtes Maß gebracht werden. Theologisch bedeutsam ist der Nachweis des Verf., daß bereits unter Heinrich das Schisma sich zur Häresie erweiterte, deren Quellen im „Buch des Königs" von 1543 sichtbar werden (46-57). Im Verlauf der Reformation unter Edward VI. wird dann ganz offenbar, daß die Wandlungen des Kirchen- und Sakramentsbegriffs durchaus dogmatischer und nicht rein disziplinärer Natur waren. Das kostbar ausgestattete Buch bringt mit seiner Fülle von Texten und seinem Reichtum an historischem Detail, seiner Ehrlichkeit im Urteil und der Konsequenz seiner Beweisführung einen wertvollen Beitrag zum Verständnis dieser tragischen Epoche der englischen Kirchengeschichte. Man wird nicht in allem dem Verf. vollständig beistimmen, etwa in der Einschätzung der spanischen Heirat Marias, die außenpolitisch jedenfalls von größter Bedeutung auch für England war und innenpolitisch die Stellung der Königin nicht nur geschwächt hat. Wenn H. einmal die gewaltsame Unterdrückung häretischer Elemente unter Maria als „verbreche-

rische Torheit" bezeichnet, sie dann aber überzeugend aus dem Zeitgebrauch und aus politischer Notwendigkeit erklärt, auch Hinweise bringt auf die im Gesamtbereich der Todesurteile der damaligen Gerichtspraxis relativ geringe Zahl der Opfer und auf die Praxis der voraufgehenden wie nachfolgenden Regierungen, so läßt sich eine gewisse Ungleichartigkeit der Bewertung nicht leugnen. Das völlige Fehlen deutscher Literatur erklärt vielleicht auch die Unsicherheit bei Fragen des reformatorischen Einflusses auf die Wandlungen der anglikanischen Glaubenslehren, wie sie zumal in der Epoche des ‚protestantischen Aufstiegs' unter Edward VI. sich vollzogen haben. Der dogmatischen Unklarheit auf katholischer Seite, zumal in Fragen des Primates, der Hierarchie, der Eucharistie- und der Rechtfertigungslehre, entsprach eine verwirrende Vielfalt, vor allem deutsch-reformatorischer Lehrmeinungen, die ja durch viele Kanäle dem englischen Raum zuströmten. Hier werden die Abhängigkeiten und Verflechtungen noch in weiteren Monographien voneinander abzuheben sein. Wenn der 3. Band dieses überaus instruktiven Werkes vorliegt, wird eine abschließende Würdigung möglich; schon dieser Teil aber erweist H. als einen Meister der Darstellung, der schwer übersehbare Stoffmassen zu bändigen versteht, die Führung der entscheidenden Leitgedanken nicht aus der Hand läßt und das Interesse der mitarbeitenden Leser bis zur letzten Zeile gefangenhält. Wolter

Heyer, F., Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945 (Osteuropa und der deutsche Osten. Beiträge aus Forschungsarbeiten und Vorträgen der Hochschulen von Nordrhein-Westfalen, III. Westfälische Wilhelms-Universität). 8° (259 S.) Köln-Braunsfeld 1953, Müller. 18.60 DM. — An Hand ausgedehnter Literatur und mittels vieler neuerschlossener Quellen stellt der Verf. in sechs umfangreichen Abschnitten die Schicksale der orthodoxen Kirche in einem Gebiet dar, das in wechselnder Folge höchst unterschiedlichen politischen Systemen ausgeliefert war (Zarentum, nationale Selbständigkeit, Gliedstaat der UdSSR, westliche Teile unter polnisch republikanischer Herrschaft, deutsches Reichskommissariat, schließlich wieder Sowjetregiment). Mit erstaunlichem Reichtum an Details werden die kirchenpolitischen Konflikte, der Wandel der Kirchenverfassung, die führenden Persönlichkeiten der Hierarchie und die Eingriffe der staatlichen Autoritäten beschrieben. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über die römischen Unionsbemühungen und die Warschauer Kirchenpolitik. Erstmalig und sehr aufschlußreich wird auch das Schicksal dieser Kirche während der deutschen Besatzung erörtert. Im Miteinander und Gegeneinander von drei Machtgruppen (Reichskommissar und Gestapo, Ostministerium, SD) fanden sich — in zweiten Positionen allerdings — die wirklichen Ostkenner zusammen, die jedoch nur in geringem Maß die Fehlgriffe ihrer Dienststellenleiter verhindern oder abschwächen konnten. Im Grundsätzlichen wurden die ukrainischen Verhältnisse nach Gesichtspunkten behandelt, welche die nationalsozialistische Kirchenpolitik gegenüber den innerdeutschen Kirchen bestimmten (213). Solange die Wehrmacht Einfluß hatte, konnte überall eine entscheidende geschichtliche Wendung zum Wiederaufbau der Kirche erfolgen (206), der schnell und mit erstaunlichem Erfolg in Angriff genommen wurde. Nach dem Krieg wurde die unierte Lemberger Metropole und die unierte Kirche der Karpatho-Ukraine dem orthodoxen Exarchat der Ukraine angeschlossen und damit der historische konfessionelle Zwiespalt zwangsweise geschlossen, aber der Traum einer ukrainischen Nationalkirche konnte nicht verwirklicht werden (246). Das umfangreiche Material dieses Buches wird allen willkommen sein, die sich eingehender mit der neuesten Geschichte der Ostkirchen beschäftigen wollen. Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Moriarty, F. L., S. J., Foreword to the Old Testament Books. 8° (IX u. 118 S.) Weston (Mass.) 1954, Weston College Press. Doll. 1.—. — Dieses sehr sympathisch geschriebene Büchlein will eine schlichte Anleitung geben zu einer verständnisvollen Lesung des AT. Als Leserkreis sind besonders „students at the

college level" vorgestellt. Dementsprechend sind alle wissenschaftlichen Diskussionen und Begründungen beiseite gelassen. Nach einer kurzen Einführung in den atl Kanon, die literarischen Arten und die Entstehung des Pentateuch wird jedes Buch des AT einzeln behandelt. Dabei wird auf genaue Angaben über Verfasser, Datierung und ähnliche Dinge nur so weit Wert gelegt, als sie für das unmittelbare Verständnis und die Bewertung des Buches von Nutzen sind; das Hauptinteresse des Verf. geht immer dahin, den wesentlichen Inhalt des Buches, seine literarische Art und seine tragenden Ideen zu charakterisieren. Das kann bei solcher Kürze gewiß nur skizzenhaft geschehen, doch spürt man auf jeder Seite, daß hier ein Fachmann aus voller Kenntnis der literarischen, historischen und theologischen Fragen und aus einer feinen Einfühlung in den Geist jedes Buches heraus spricht und das jeweils Typische in kurzen Strichen nahezubringen vermag. Zudem ist die Behandlung auch ziemlich gleichartiger Bücher nie schematisch, sondern wohlüberlegt abgetönt, so daß im Laufe dieser hundert kleinen Seiten fast alle für eine fruchtbare Lesung des AT beachtlichen Aspekte einmal zur Sprache kommen und so vom aufmerksamen Leser auch bei den Büchern verwertet werden können, wo sie nicht eigens genannt sind. Die ganze Haltung des Buches ist gegenüber neuesten literarischen und historischen Erkenntnissen erfreulich aufgeschlossen.

Haspecker

Kuhl, C., Die Entstehung des Alten Testamentes (Sammlung Dalp, 26). kl. 8° (408 S.) München 1953, Lehnen. 10.80 DM. — Entsprechend der Zielsetzung der Sammlung Dalp ist diese Einleitung in das AT für weitere Kreise geschrieben. Sie führt zuverlässig ein in den heutigen Stand der Fragen und Ergebnisse, ohne die Probleme unsachgemäß zu vereinfachen oder sich in fachwissenschaftliche Spezialdiskussionen zu verlieren. Der Verf. ist sichtlich bemüht, einen neutralen Standpunkt einzunehmen und, ohne seinem Werk die persönliche Note zu nehmen, die heute vorherrschende Ansicht zu den vielen literarischen Problemen des AT wiederzugeben. Wichtigere abweichende Sentenzen werden wenigstens kurz erwähnt. Das einleitende Kapitel (5-52) spricht zunächst in einem summarischen historischen Überblick von der Autorität des AT und der Kritik am AT, von der Textgeschichte und dem Werden des atl Kanon und schließlich von dem vielgestaltigen literarischen Charakter der im AT enthaltenen Texte. Das Hauptthema des Werkes, die literarische Entstehungsgeschichte der einzelnen Bücher des AT, wird entsprechend dem hebräischen Kanon in vier großen Kapiteln (das Gesetz, 53-108; die früheren Propheten, 109-167; die späteren Propheten, 168-245; die Schriften, 246-324) behandelt, indem einerseits die literarischen Einheiten innerhalb der Bücher gegeneinander abgegrenzt und ihr oft nur zu vermutender Entstehungsort angegeben, anderseits auch das allmähliche Zusammenwachsen der Teile zum heutigen Buch anschaulich gemacht wird. Im Pentateuch wird auf eine bis in die einzelnen Verse gehende Quellenanalyse verzichtet und eine Unterteilung der vier Quellen abgelehnt; auch in der Frage einer Grundschrift (G) ist K. sehr zurückhaltend, und die vorliterarische Überlieferungsgeschichte wird nur flüchtig erwähnt. Für Jos bis Kö fußt die Darstellung auf den Forschungen von Noth. Bei den Schriftpropheten zeigt sich eine gewisse Neigung, Fremdvölkerorakel und für die vorexilische Zeit auch Heilsorakel mehr als notwendig vom originalen Bestand der Prophetenschrift zu lösen. Über die deuterokanonischen Teile des AT informiert ein sehr knapp gehaltener Anhang (329-340). 46 Seiten Anmerkungen, die hauptsächlich zu jedem atl Buch die einschlägigen Kommentare angeben und auf Literatur zu Einzelproblemen verweisen, eine sehr praktische Übersicht über den zeitlichen Ansatz der herausgearbeiteten literarischen Einheiten und ein Namen- und Sachregister schließen das flüssig und anregend geschriebene Buch. Der Verf. gibt öfters Hinweise zur religiösen und theologischen Charakterisierung der einzelnen Bücher, doch hätten diese für den vorgesehenen Leserkreis wohl etwas zahlreicher und ausführlicher sein dürfen. Bei der Behandlung der Inspiration wäre eine kurze Darstellung der heutigen katholischen Auffassung nützlich gewesen, da sie ebenso von der starren Verbalinspiration alten Stils abweicht wie von der Position des Verfassers, daß die Bücher des AT menschlich-geschichtliche Zeugnisse der Gottesoffenbarung seien.

Als Stellungnahme der Päpstlichen Bibelkommission zur Pentateuchfrage hätte neben dem Dekret von 1906 jetzt auch der Brief der gleichen Kommission an den Kardinal Suhard von Paris vom 16. 1. 1948 angezogen werden müssen.

Haspecker

Geschichte und Altes Testament. Aufsätze von W. F. Albright, Friedrich Baumgärtel, Elmar Edel, Otto Eißfeldt, Karl Elliger, Kurt Galling, Martin Noth, Gerhard von Rad, Leonhard Rost, Walther Zimmerli, H. Heinrich Mann (Beiträge zur historischen Theologie, 16). gr. 8° (V u. 223 S.) Tübingen 1953, Mohr. 36.— DM. — Es sei sogleich darauf hingewiesen, daß sämtliche Aufsätze dieser Festschrift zum 70. Geburtstag des Leipziger Alttestamentlers Albrecht Alt auch einzeln bezogen werden können (mit Ausnahme der von *K. H. Mann* erstellten Bibliographie A. Alt). Dies Entgegenkommen des Verlages wird gewiß von vielen dankbar begrüßt. Der Titel der Festschrift ist mehr von dem besonderen wissenschaftlichen Arbeitsgebiet des Jubilars (vgl. Schol 29 [1954], 293 f.) bestimmt als von dem Inhalt der Beiträge. — *W. F. Albright:* „Dedan" (1-12) bespricht kurz die protoarabischen Inschriften und das biblische und keilschriftliche Material. Als Name einer Nomadengruppe erscheint Dedan in der Formel des vierten Jahres des Königs Šu-Sin von Ur (ca. 1980 v. Chr.). Ob es ursprünglich Orts- oder Volksname ist, bleibt unsicher. — *F. Baumgärtel:* „Das alttestamentliche Geschehen als ‚heilsgeschichtliches' Geschehen" (13-28). Es ist ein Beitrag zu der unter den deutschen evangelischen Theologen seit Jahren besonders lebhaften Diskussion um ein grundlegend christliches Verständnis des AT und die davon bestimmte Auslegungsmethode. — *E. Edel:* „Weitere Briefe aus der Heiratskorrespondenz Ramses' II.: KUB III 37 + KBO I 17 und KUB III 57" (29-63). Der Artikel bringt Transkription, Übersetzung und ausführlichen Kommentar der drei Fragmente, die zu zwei Parallelbriefen an Chattušiliš und seine Gemahlin gehören und vom Transport der Brautgabe der hettitischen Königstochter handeln. — *O. Eißfeldt:* „Psalm 80" (65-78). Der Ps ist eine einheitliche und sorgfältig durchgeformte Komposition und soll im Nordreich zur Zeit des Königs Hosea verfaßt sein. — *K. Elliger:* „Die großen Tempelsakristeien im Verfassungsentwurf des Ezechiel (42, 1 ff.)" (79-103). Abweichend vom Plan Gallings im HAT I, 13 werden die zwei Sakristeien nicht beiderseits des Tempels, sondern des Baues hinter dem Tempel lokalisiert, so daß sie mit der Schmalseite direkt an der westlichen Umfassungsmauer ansetzen und bis zur rückwärtigen Tempelfront reichen. Ihr Grundriß ist rechteckig. Die Studie dürfte einen zuverlässigen Fortschritt im Verständnis des komplizierten Textes darstellen. — *K. Galling:* „Der Gott Karmel und die Ächtung der fremden Götter" (105-125). Es gab einen eigenen Baal Karmel, zu dessen näherer Charakterisierung vor allem ein auf dem Karmel gefundener Votivfuß aus römischer Zeit mit der Inschrift ‚Dem heliopolitanischen Zeus Karmel' ausführlich besprochen wird; die Hinrichtung der Baalspriester durch Elias fußt auf altem Amphiktyonenrecht, das die Verehrer fremder Götter bannt. — *M. Noth:* „Mari und Israel. Eine Personennamenstudie" (127-152) behandelt die verschiedenen Strukturformen der westsemitischen Namen aus Mari und die Verwandtschaft gerade der *alt*israelitischen Personennamen mit ihnen. — *G. von Rad:* „Die Vorgeschichte der Gattung von 1 Kor 13, 4-7" (153-168). Die so auffällig stilisierte Beschreibung der Liebe gehört in die Gattung der Reihensprüche, die sich in ganz ähnlicher Form als Tugenddefinition schon im Testament Issachars (Kap. 4) und Benjamins (Kap. 6) finden. Ihr eigentlicher Ursprung wird im kultischen Bekenntnis der sog. negativen Beichte gesehen, von wo sie über mancherlei Brücken in den Stil der paränetischen Predigt gelangen. — *L. Rost:* „Noah der Weinbauer. Bemerkungen zu Genesis 9, 1 ff." (169-178). Es ist ein Versuch, den geschichtlichen Ort der einzelnen Elemente der Perikope und ihres Zusammenwachsens zu bestimmen (unter David-Salomon). — *W. Zimmerli:* „Ich bin Jahwe" (179-209). Ausgehend von der Frage nach der richtigen Übersetzung des Dekalogvorspruches wird das ganze atl Vorkommen dieser Formel und ihrer Abwandlungen überprüft, um ihre Herkunft und Bedeutung zu ermitteln (besonders Heiligkeitsgesetz, Priesterschrift, Ez und Dtjes). Nach Z. ist der Eingang zum

Dekalog eindeutig mit „Ich bin Jahwe, dein Gott ..." und nicht „Ich, Jahwe, bin dein Gott ..." wiederzugeben; — doch damit ist nur ein geringer Teilertrag dieser instruktiven Studie genannt.
Haspecker

Frey, H., Das Buch der Gegenwart Gottes unter seiner Gemeinde. Kapitel 25-40 des zweiten Buches Mose (Botschaft des AT 6, II). 8° (199 S.) Stuttgart 1953, Calwer. 9.80 DM. — Abgesehen von den Kapiteln 32-34 über den Abfall Israels in der Anbetung des Goldenen Kalbes und den mühsamen Weg der Wiederversöhnung mit Jahwe, die F. in gewohnter Form unter dem Stichwort „Bundesbruch und Bundeserneuerung" (94-163) behandelt, enthält dieser letzte Teil des Ex die Anweisungen, die Moses auf dem Sinai über das Bundeszelt und seine Gerätschaften, über die hohenpriesterliche Amtskleidung und die verschiedenen Opfer erhält (Kap. 25-31) sowie die Berichte über Anfertigung des Zeltes und der Priesterkleidung (Kap. 35-40). All das scheint in seiner nüchtern technischen und statistischen Form zunächst ein sehr spröder Stoff für eine theologische Exegese. Doch F. hat den richtigen Schlüssel zu dem darin verborgenen reichen Gehalt gefunden, und seine Behandlung gerade dieser Teile machen das Besondere und Reizvolle seiner Auslegung aus. Er sieht die ganze verzweigte kultische Ordnung, die Israel am Sinai erhält, in engster Beziehung zum soeben geschlossenen Sinaibund. Was dieser an geistiger Gottesgemeinschaft, an religiöser Berufung zum priesterlichen Mittlertum, an sakramentaler Gnadenkraft in schwer begreifbarer Unsicherheit enthält, bekommt in all diesem Kultgerät, Kultgewand und Kultdienst sichtbare und dem menschlichen Begreifen und Mithandeln angepaßte Gestalt und Vollzugsform. Wie diese Schau der Dinge in der Behandlung der vielen Einzelteile entwickelt wird, mag im einzelnen zu manchen kritischen Zweifeln Anlaß geben. Doch die Gesamtkonzeption ist gewiß richtig, daß hier der unsichtbare Bund von Gott selbst her zur sichtbaren Kirche ausgestaltet wird in zeichenhafter Gottesgegenwart, im Priesteramt und Sakrament. Damit ist aber schon die Erkenntnis greifbar nahe, daß all das hier am Sinai nur (oder wenigstens: auch) umbra futuri ist, das sich in Christus und seiner Kirche des Neuen Bundes erst wirklich erfüllt. F. bekennt sich ausdrücklich zu solchem typologischen Verständnis und zieht diese Linien kräftig aus. Er verwahrt sich dagegen, daß solche Deutung als Allegorie abgetan werde, und bezeichnet sie als „organische Typologie" (6), die darin ihre feste Grundlage habe, daß Gott sein Heilswirken von Abraham bis zum Ende der Tage nach einem festen Plan gestalte, der sich stufenweise verwirkliche. „In jeder Vorverwirklichung lebt die letzte Vollverwirklichung in geheimnisvoller Weise vorgebildet, und in ihr ist der, der sie verwirklicht, selbst gegenwärtig und am Werk" (6). Das ist als Prinzip richtig, aber natürlich viel zu allgemein und unbestimmt, um die Zuverlässigkeit einer typologischen Deutung in concreto hermeneutisch zu begründen. So hängt es denn auch praktisch doch wieder entscheidend vom persönlichen Kirchenbegriff des Interpreten (und manchmal auch von seinem Einfallsreichtum) ab, wo er die Grenzen einer „organischen" Typologie zieht. Als evangelischer Theologe sieht sich F. beim Übergang vom atl zum ntl Gottesvolk veranlaßt, von der zeichenmächtigen Sichtbarkeit der Kirche und ihrer Einrichtungen, die gerade das Wesentliche der Institution am Sinai ist, so viele Abstriche zu machen (z. B. Opfer, amtliches Priestertum, sichtbares Zeichen realer Gottesgegenwart), daß das Ganze in Frage gestellt erscheint. F. biegt dann dahin aus, daß all diese Dinge in Christus persönlich erfüllt und damit zu Ende gebracht seien. Doch das kann nicht ganz befriedigen. Denn dann ist die Gemeinde Christi auf ihrem Weg durch die Zeit doch wieder in jene Unsicherheit des Heiles gewiesen, die dem atl Bund vor seiner Ausformung zur Kirche eignete und die F. gerade als die schwere Bundesnot versteht, für die Gott hier Abhilfe schafft. Im NT bliebe als Abhilfe dafür im wesentlichen nur das Wort Gottes. — Von dieser dogmatisch bedingten Schlußwendung abgesehen, vermag diese gedankenreiche und religiös starke Interpretation auch dem Katholiken vieles Schöne und Nützliche zu sagen, nicht nur über die Kirche vom Sinai, sondern auch die vom Neuen Sion.
Haspecker

Mowinkel, S., Religion und Kultus. gr. 8° (164 S.) Göttingen 1953, Vandenhoeck. 9.80 DM. — Die ursprünglich norwegisch erschienene Studie (Religion og kultus, Oslo 1950) versucht, „eine Skizze der Erscheinungswelt, der Phänomenologie der Religion zu zeichnen, wie sie vom Kultus her orientiert ist" (9). Sie geht dabei zwar von der allgemeinen Religionsphänomenologie aus, ist aber ganz ausgerichtet auf Religion und Kultus des AT. Denn der konkrete Anlaß der Studie war, sich „über den Kultus phänomenologisch zu orientieren als Vorarbeit zu einem Kapitel über denselben als Sitz der biblischen Psalmdichtung" (9). Diesen Charakter einer raschen Stoffsammlung und -sichtung verleugnet die Darstellung nirgends. Sie durcheilt, meist kaum mehr als skizzierend, in 21 kurzen, klar disponierten Kapiteln alle wichtigen Aspekte des Kultus als zentraler Erscheinungsform der Religion (das ist Grundthese und Voraussetzung des Ganzen) und gibt so einen sehr reichhaltigen Überblick, der sich gut als instruktiver Leitfaden eignet. Man kann die einfach nebeneinandergestellten Kapitel einigermaßen in größere Fragenkreise aufgliedern. Am Anfang stehen phänomenologische Grundfragen zu Religion und Kultus überhaupt: Drei Erscheinungsformen der Religion (Kultus, Mythus, Ethos); was ist Kultus; das magische Weltbild; Magie und Religion; das Heilige; die heiligen Mächte (7-49). Es folgen allgemeine Merkmale des Kultus und seine positive und negative Zielsetzung: Die Gemeinschaft, Gott und Gemeinde; die festen Ordnungen; das Ziel des Kultus (Leben, Heil, Segen); der Kreislauf, die Erneuerung des Lebens; das schaffende Drama; Unreinheit, Sünde, Reinigung (49-90). Danach werden einzelne Elemente des Kultus betrachtet: Prophetie und Mystik; der Kultmythus, der Glaube und das Bekenntnis; die kultischen Handlungen; die kultischen Worte; das Gebet und der Psalm (90-121). Die abschließenden Kapitel enthalten noch: Kultus und Moral; das religiöse Erlebnis (in Beziehung zum Kultus); das Problem des Ursprungs der Religion; Rückblick (121-137). Die 385 Anmerkungen, die vor dem Sach- und Namenverzeichnis am Schluß des Buches stehen, bringen fast nur literarische Verweise. — Religionswissenschaftlich folgt M. vor allem G. van der Leeuw (Phänomenologie der Religion, 1933), von dem er sich aber vor allem in der wichtigen Frage des Zusammenhangs von Magie und Religion distanziert. M. betont mit großem Nachdruck, daß Religion ein Urdatum der Menschheit sei und sich nicht aus Magie entwickelt habe. Da uns Religion schon auf den einfachsten Kulturstufen begegnet, zeigt sie dort freilich viele Ausdrucksformen, die deren magischem Weltbild zugehören; doch ist daraus nicht auf ein Ursprungsverhältnis zu schließen. Wesen und Sinn des Kultus ist nach M., durch die von der Gemeinschaft geordneten und von einer heiligen Tradition gefestigten heiligen Handlungen „in Verbindung mit den heiligen Mächten zu kommen und damit die Lebenswerte zu schaffen, zu stärken und zu erneuern, von denen das Leben und Gedeihen der Gemeinschaft abhängt. Im Kultus kommt dann auch zum Ausdruck, daß diese Verbindung erreicht ist und wirkt" (13). Das klingt ziemlich manaistisch, doch ist M. sich wohl bewußt, daß eine solche Denkstufe im AT schon vielfach überwunden ist, wie er überhaupt die sachliche Sonderart des AT oft betont. Die Entsprechungen zu primitiven Religionen sind mehr formaler Art; aber diese Formen „finden ihren Inhalt und Sinn von dem Ganzen her, dessen Glied sie darstellen, nicht aber von dem her, was sie in einem anderen Ganzen bedeuten" (137). Entsprechend der Grundbestimmung des Kultus gilt das Mahlopfer M. als der ursprüngliche Typ des Opfers; das Brand- und Sühnopfer ist für ihn eine spätere Entwicklung (103 ff.). Im übrigen tritt auch in diesem Buch selbstverständlich jenes Verständnis von atl Festkult und Psalmen eindeutig heraus, für das der Name des Verfassers bekanntes Symbol ist. Doch werden hierzu keine neuen Gesichtspunkte aufgeführt; es erübrigt sich deshalb, näher darauf einzugehen. Haspecker

Cerfaux, L., Die lebendige Stimme des Evangeliums in der Frühzeit der Kirche. Aus dem Französischen übersetzt von I. Klimmer. 8° (160 Seiten) Mainz 1953, Matthias-Grünewald-Verlag. 7.50 DM. — Es ist im Grunde bedauerlich, daß wir im deutschen Sprachraum keine wissenschaftlich begründete und zugleich für einen größeren Leserkreis geeignete Einführung in die Evangelien besitzen, wie sie der bekannte Löwener Neutestamentler für das französische

Sprachgebiet geschrieben hat. Die (übrigens wohlgelungene) Übersetzung seines kleinen, aber sehr inhaltreichen Buches scheint deshalb durchaus gerechtfertigt. Ein besonderer Vorzug dieser allgemeinverständlichen Einführung scheint uns zu sein, daß sie den historischen Werdeprozeß der Evangelienliteratur in den umfassenderen Vorgang der lebendigen Überlieferung hineinstellt und so zugleich ein Stück Geistesgeschichte des Urchristentums bietet. Trotzdem halten wir es für stark übertrieben, wenn die Verlags-Anzeige das schmale Bändchen als „*das* Hilfsbuch für jeden Theologiestudenten, für Laienkatecheten und ihre Ausbildner, ja überhaupt für jeden Gebildeten" bezeichnet. Unsere Zurückhaltung stützt sich auf zwei Bedenken: Einmal muß man sich fragen, ob eine so knappe und fast aphoristische Behandlung aller die vier Evangelien betreffenden Probleme den gewünschten Zweck einer gründlichen Unterrichtung erreichen kann. So bewundernswert auch die Fähigkeit des gelehrten Autors ist, die schwierigsten Fragen der Bibelkritik in wenigen Sätzen darzulegen, dem Fassungsvermögen des „Laien" wird damit sicher ein Zuviel, dem des Theologen ein Zuwenig geboten. — Das zweite Bedenken richtet sich gegen manche der von C. vorgetragenen Lösungsversuche, besonders seine Auffassung von der synoptischen Frage, die vom unkundigen Leser leicht als *die* katholische Ansicht mißverstanden werden könnte. In Wirklichkeit handelt es sich um eine sehr eigenwillige und anfechtbare Hypothese (Abhängigkeit des Markusevangeliums von einem aramäischen Ur-Matthäus), die von führenden Neutestamentlern auf katholischer Seite entschieden abgelehnt wird (Wikenhauser, Schmid). Auch was C. zur Verteidigung der Historizität des Johannesevangeliums anführt, dürfte z. T. nicht mehr ganz haltbar sein. Alle diese Bedenken, formaler und sachlicher Art, wollen jedoch nicht verkennen, daß uns hier ein Büchlein geschenkt ist, aus dem eine große und begeisternde Liebe zum Evangelium spricht.

Schierse

Jeremias, J., Die Gleichnisse Jesu. 2. Aufl. gr. 8° (174 S.) Göttingen 1952, Vandenhoeck u. Ruprecht. 9.80 DM. — Dieses Buch ist eine völlig neu bearbeitete Auflage der erstmalig in Zürich erschienenen Schrift über die Gleichnisse Jesu. Es wurde besonders der Einzelauslegung der Gleichnisse (im 3. Teil) ein breiterer Raum gewährt; dabei beschränkt sich Verf. nicht auf die Gleichnisse im strengen Sinn des Wortes, sondern greift auch bildliche Rede aller Art in dem weiten Sinn von mašal in die Deutung mit ein. Das Hauptinteresse gehört der Grundlegung eines rechten Verständnisses der Gleichnisrede Jesu. J. geht von dem Mk 4, 10-12 (Par) überlieferten Logion aus, das er als echtes Jesuswort anerkennt, aber von Markus für zu Unrecht speziell auf die Gleichnisrede bezogen hält. In Wirklichkeit handle es von dem Verständnis der Heilspredigt Jesu überhaupt: „Den Jüngern ist das Geheimnis der gegenwärtigen Basileia enthüllt, den Draußenstehenden bleiben Jesu Worte dunkel, weil sie seine Sendung nicht anerkennen und nicht Buße tun" (11). Von Mk 4, 10-12 aus könne deshalb in den Gleichnissen kein besonders geheimnisvoller, etwa nur durch allegorische Deutung zu erhebender Sinn gesucht werden. Mit Jülicher verwirft der Verf. jede allegorische Auslegung, nicht aber, um nun in den Gleichnissen nur eine allgemeine Weisheitslehre zu finden, sondern um sie möglichst aus der Situation heraus, in der Jesus sie gesprochen hat, d. h. in ihrer ganzen eschatologischen Wucht, zu verstehen. Der 2. Teil der Arbeit (16-90), in dem der Schwerpunkt der Untersuchung liegt, ist folgerichtig ganz auf das Bestreben gerichtet, die Gesetze herauszuschälen, nach denen die Gleichnisse im Leben der Urkirche eine Umformung erfahren haben, um so den Weg frei zu machen zur „ipsissima vox" Christi, zum ursprünglichen Sinn, den die Gleichnisse im Munde Jesu hatten. Zunächst kommt die Tendenz nach Ausschmückung als Änderungs- oder Erweiterungsfaktor in Frage. Vor allem aber wirkt die Anwendung der Gleichnisse auf die Situation der Urkirche umgestaltend oder doch die Sinnspitze ändernd. Das gilt zum Beispiel, wenn Gleichnisse Jesu in den Dienst der kirchlichen Paränese oder der kirchlichen Mission gestellt oder als „Parusiegleichnisse" umgedeutet werden, während sie ursprünglich den Zweck hatten, das verblendete Volk und seine Führer noch in letzter Stunde aufzurütteln vor der kommenden Katastrophe. Das wichtigste Mittel bei dieser umgestaltenden Deutung ist die Allegorisierung der

Gleichnisse, besonders die christologische. „Im Vordergrund stand die christologische Allegorisierung: Einbrecher, Bräutigam, Hausherr, Kaufmann, König wurden auf Christus gedeutet, während ursprünglich die christologische Selbstaussage höchstens verhüllt und nur bei einigen der Gleichnisse im Hintergrund stand" (50). Auffälligerweise findet sich die Allegorisierung im Sondergut des Lukas kaum; am meisten ist sie bei Matthäus entfaltet. Die positive Erklärung der Gleichnisse aus ihrem „Sitz im Leben" Jesu bringt der Verf. unter acht Gruppen (91-162): die große Zuversicht, die Gegenwart des Heiles, Gottes Erbarmen mit den Verschuldeten, im Angesicht der Katastrophe, die Forderung der Stunde, gelebte Jüngerschaft, der Leidensweg des Menschensohnes, die Vollendung. — J. hat auf kurzem Raum einen großen, dichtgedrängten Stoff zusammengetragen. Es werden Fragen aufgeworfen, die von der größten Bedeutung sind für das Verständnis der Gleichnisse und für die Art unserer Evangelienüberlieferung. Die vorgetragenen Ansichten sind oft mit sehr eingehenden Detailuntersuchungen unterbaut. An dieser Arbeit wird niemand vorbeigehen können, der sich mit der Gleichnisrede Jesu befaßt. Es kann im Rahmen dieser Kurzbesprechung nicht auf Einzelheiten eingegangen werden. Wir glauben aber, daß in der Frage der Umgestaltung der Gleichnisse durch die Urkirche und in der christologischen Allegorisierung noch nicht das letzte Wort gesagt ist. Die Entscheidung hängt letztlich von noch weiter reichenden Fragen ab, die sich auf die Natur der Reichsgottespredigt Christi und seiner eschatologischen Erwartung beziehen. Auf jeden Fall wird man dem Verf. dankbar sein dafür, daß er auf die Kräfte aufmerksam gemacht hat, die in der Verkündigung der Urkirche umgestaltend auf die Gleichnisse einwirken konnten.

Wennemer

Edlund, C., Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Mt 6, 22-23 und Lk 11, 34-35 (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 19). gr. 8° (143 S.). Uppsala 1952, Almquist u. Wiksells. Kr. 10.—. — Das Logion vom Auge, das nach dem Verf. nicht nach Art eines Gleichnisses in eine Bild- und Sachhälfte geteilt werden darf, sondern von Anfang an als „Bildwort" oder Metapher anzusehen ist, enthält als Kernspruch den Satz: „Wenn dein Auge ἁπλοῦς ist, erhält dein ganzes Wesen Licht, ist aber dein Auge πονηρός, wird auch dein ganzes Wesen in Dunkel gehüllt." Der Sinn des Wortes hängt entscheidend vom Sinn des Begriffspaares ἁπλοῦς — πονηρός ab. Da ἁπλοῦς im Sinne von „gesund" nicht vorkommt, so entfällt die Deutung auf einen körperlichen Zustand (gesund-krank). Ist also die Bedeutung in der sittlichen Begriffssphäre zu suchen, fragt es sich, ob man mit vielen Exegeten die spezielle Bedeutung „neidisch-wohlwollend" annehmen soll, oder ob nicht eher von der Grundbedeutung des Wortes ἁπλοῦς = simplex, einfältig (im positiven Sinn) auszugehen ist. Verf. fühlt sich zu Letzterem durch die Untersuchung des tatsächlichen Gebrauchs des Wortes, die er sehr eingehend durchgeführt hat, bewogen. Im AT (19-50) entspricht dem die Wortgruppe תָּמִים — תֹּם — תָּם (Grundbedeutung: ganz, vollendet sein), in der ein fundamentaler Begriff alttestamentlicher Frömmigkeit seinen Ausdruck findet, den wir wohl am besten Deut 18, 13 in den Blick bekommen: „Du sollst ganz und ungeteilt (= תָּמִים) sein im Verkehr mit Jahwe, deinem Gott." Dies Verhältnis zum Bundesgott schließt ein ganzherziges, aufrichtiges Verhalten zum Bundesbruder ein. Es vereinigen sich also in der religiösen Grundforderung von Deut 18, 13 sowohl Deut 6, 5 wie Lev 19, 18 (Gottes- und Nächstenliebe). In den deuterokanonischen Büchern und vor allem in den „Testamenten der XII Patriarchen" tritt ἁπλοῦς mit seinen Derivaten als Wiedergabe des genannten alttestamentlichen Begriffs hervor (51-79). Das Gegenstück des ἁπλοῦς ist der διπλοῦς, δίψυχος, διπρόσωπος (der geteilte, zersplitterte Mensch). Die Wendungen ἁπλότης τῆς καρδίας und ἁπλότης τῶν ὀφθαλμῶν bringen in synonymer Weise die Haltung des Menschen zum Ausdruck, dessen Zentrum (καρδία, ὀφθαλμοί) ganz und vollkommen auf Gott und seinen Willen gerichtet ist. Die Testamente der XII Patriarchen sind so in der Ganzheitsforderung eine Brücke vom Alten zum Neuen Testament, ein Vorstadium der totalen Forderung der Bergpredigt. — Im Neuen Testament (80-102) kommt ἁπλοῦς mit Derivaten

nicht gerade häufig vor. Aber die ἁπλότης εἰς Χριστόν (2 Kor 11, 3) ist ganz das verchristlichte Deut 18, 13. Die ἁπλότης τῆς καρδίας (Eph 6, 5-8; Kol 3, 22-25) bezeichnet die Echtheit und Ungespaltenheit der innersten Gesinnung in der Hingabe an Gott und den Nächsten; Gegensatz: Augendienerei. — Die kurze Exegese des Logions selber (103-122) zeigt, daß auch dem nächsten Zusammenhang nach das Jesuswort im Licht der göttlichen Ganzheitsforderung zu verstehen ist. Der ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς ist demnach die einfache, gänzliche Aufgeschlossenheit für Gott, seinen Willen, sein Gebot, sein Evangelium. Bei Lukas ist speziell die aufrichtige, ganzherzige Einstellung der inneren Sehkraft gegenüber dem weithin strahlenden Licht (Christus) gemeint. Der Mangel an dieser ἁπλότης hinderte das jüdische Volk, vorab seine Führer, in Jesus den Messias anzuerkennen. — Die Arbeit des Verfassers dürfte gezeigt haben, daß die Deutung des Logions auf wohlwollende Gesinnung und Mißgunst nicht haltbar ist. Die andere Deutung aber, die das Logion vom innersten Kern, vom Gewissen des Menschen versteht, dürfte durch die Hervorhebung des in ἁπλοῦς gegebenen Echtheits- und Ganzheitsgedankens eine wertvolle Vertiefung erfahren haben. — Zu einem entgegengesetzten Resultat kommt freilich neuestens *H. J. Cadbury* in einem Artikel „The single eye" (HarvardThRev 47 [1954] 69-74). C. geht von ὀφθαλμὸς πονηρός = mißgünstige Begehrlichkeit aus und deutet den gegensätzlichen Begriff ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς als großmütige Gesinnung, selbstlose Freigebigkeit. Er glaubt diese Bedeutung auch durch den Kontext bei Mt bestätigt zu finden. Bei Lk kann allerdings aus dem Kontext für diese Erklärung nicht argumentiert werden; Lk hätte also das Logion wegen des Stichwortes λύχνος äußerlich angefügt.

Wennemer

Bornkamm, G., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Beiträge zur evangelischen Theologie, 16). 8° (210 S.) München 1952, Kaiser. 11.80 DM. — In den vorliegenden Paulusstudien hat B. eine Reihe von Aufsätzen und Vorträgen zusammengefaßt, die z. T. schon früher in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind. Neben den wissenschaftlichen Abhandlungen im engeren Sinne stehen auch Predigtmeditationen (zu Röm 11, 33-36 und Gal 5, 13-16) und ein Gemeindevortrag („Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes"), der sich an ein breiteres Publikum wendet. Wenn diese Zusammenstellung durchaus einheitlich wirkt, so liegt dies nicht nur an der Gleichheit des Themenkreises, sondern noch mehr an der bewunderungswürdigen Fähigkeit des Verf., wissenschaftliche Akribie mit lebendiger Darstellungsgabe und echter Ergriffenheit zu verbinden. Schon aus diesem formalen Grunde sind die Abhandlungen für den Theologen besonders wertvoll: Sie zeigen ihm, wie die Kluft zwischen gelehrter Theologie und Erbaulichkeit, unter der wir so sehr leiden, von einer sachgerechten Interpretation der Schrift her überwunden werden kann. — Unter den Aufsätzen sind einige, die ihren Platz in der paulinischen Theologie für lange Zeit behaupten werden. So findet man zur Frage nach der Zornesoffenbarung Gottes (Röm 1-3) anderswo kaum eine gründlichere und begründetere Untersuchung. In der exegetischen Studie zu Röm 7 (Sünde, Gesetz, Tod) bezieht B. das Kapitel mit Recht auf die Situation des unerlösten Menschen, betont aber auch die aktuelle Bedeutung des Unheilszustandes für den Christen: „Man kann offenbar die Erfahrung von Röm 7 nicht hinter sich lassen wie eine überwundene und überholte Entwicklungsstufe ... Die Vergangenheit *bleibt* ... der abgründige Grund des neuen Seins in Christus" (68). Ob daraus freilich die protestantische Auffassung der Rechtfertigung von der „aliena iustitia" folgt, ist eine andere Frage. — Sehr feine Beobachtungen enthält der Aufsatz über die „Paulinischen Anakoluthe" im Römerbrief (76-92). — In der Abhandlung über 1 Kor 13 (Der köstlichere Weg) vertritt B. die umstrittene Ansicht, daß Glaube und Hoffnung auch in der Vollendung bleiben werden (108). Seine Anmerkung, „daß die caritas nach katholischer Lehre trotz ihres sakramentalen Charakters (? d. Rez.) tatsächlich in dem durch die griechische Ethik festgelegten Wertsystem bleibt" (112 Anm. 57), dürfte ein Mißverständnis sein, das freilich durch den Aufbau der thomistischen Moraltheologie nahegelegt wird. — Schließlich zeigen die Ausführungen über das Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus (113-132), daß manche Differenzen in der Abendmahlslehre weitgehend nur mehr terminologischer Natur sind. Schierse

Dupont, J., O. S. B., ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, L'Union avec le Christ suivant Saint Paul. I. Partie „Avec le Christ" dans la vie future. gr. 8° (221 S.) Bruges 1952, Abbaye de Saint-André. — D. will zeigen, daß *„mit dem Herrn"* nicht iranisch-dualistisch zu erklären sei (gegen Lohmeyer, 1927), auch nicht aus dem ständigen „im Herrn sein" (Prat u. a.), sondern aus dem Einfluß der griechischen Seelenlehre (anknüpfend an Guntermann, Ntl. Abh. 13, 4/5, 1932). Daher entwickelt er im 1. Kap. (17-37) den Sprachgebrauch des Hellenismus und der Bibel: *„Mit Gott"* bedeutet griechisch „mit Gottes Hilfe", in LXX „nach Gottes Willen". Wohl sagt das AT: „Gott kommt inmitten Myriaden Heiliger" zum Gericht (Deut 33, 2; vgl. 1 Thess 3, 13) oder „all seine Heiligen mit ihm (Zach 14, 5; vgl. Mt 25, 31), aber es nennt die Endseligkeit nie ein „Sein mit Gott". Im 2. Kap. geht D. auf Paulus selbst über: „Mit dem Herrn" bei der Parusie nach *1-2 Thess.* 1 Thess 4, 13 ff. sucht Paulus die Christen, die traurig darüber sind, daß ihre Verstorbenen Parusie und Messiasreich nicht erleben würden, zu trösten mit dem Hinweis: die Toten werden bei der Parusie sogleich auferstehen. Die eschatologischen Ausdrücke und Vorstellungen in 1-2 Thess sind aus dem AT, nicht hellenistisch: „Parusie" ist nicht „Königseinzug" (gegen Deissmann), sondern „Kommen des Menschensohnes" nach Dan 7, 13; so auch Mt 24 (dies bezieht sich aber nicht nur auf die Zerstörung Jerusalems, gegen Feuillet 1948/1949). „Dem Herrn entgegen ist ähnlich wie am Sinai (auch Wolke und Posaunen, Ex 19, 17). „Epiphanie" (2 Thess 2, 8) ist Vernichtung des Antichristen (wie 2 Makk 2, 21 u. ö.), während sie hellenistisch rettend ist. — Die urchristlichen Bilder der Seligkeit: „Leben mit Christus, Reich, Thron, Tischgemeinschaft, Anteil, Paradies, Wohnung", bezeichnen alle eher Teilnahme an der Herrlichkeit des Auferstandenen als intime Lebensgemeinschaft mit ihm. Christi Auferstehung war allgemeiner Glaubensartikel (Apg 3, 15 u. ö., 1 Kor 15); daß auch wir mit ihm leben werden, ist paulinisch. „Mit dem Herrn" knüpft wohl an Deut 33, 2; Zach 14, 5 an und besagt Teilhabe an Christi Herrlichkeit, nicht mystische Gemeinschaft. Während aber die frühen Paulusbriefe ganz aus der alttestamentlich-jüdischen Gedankenwelt zu erklären sind, sucht D. im 3. Kap. („Mit Christus" nach dem Tode, 115-191) in *2 Kor 4-5* eine Verwandtschaft mit hellenistischen Ausdrücken aufzuweisen: so die Antithesen „bedrückt, nicht erdrückt, Tod — Leben, der äußere und der innere Mensch, das Augenblickliche — das Ewige, das Zelt, guter Mut, auswandern"; ähnlich Phil 1, 23 „aufbrechen, weit besser". Dazu bringt D. zahlreiche Parallelen aus Platon, Cicero, Seneca u. a. bei. Der Hellenismus habe dem Apostel geholfen, sich eine genauere Vorstellung vom persönlichen Leben der leibgetrennten Seele zu machen. Doch weist D. sogleich auf die Unterschiede hin: der „Schatz" (2 Kor 4, 7) ist nicht die Seele, sondern Gotteserkenntnis und Gnadenleben; „der innere Mensch" ist der neue Mensch, „das Ewige" (4, 17) nicht Platons Ideenwelt, sondern der kommende Aeon. So sagt der Verf. treffend (169 Anm. 4): Paulus übernimmt eine Idee nur, wenn sie mit seinem jüdischen und christlichen Glauben übereinstimmt; jedoch erkenne man den griechischen Ursprung am Ausdruck, denn gewöhnlich sei ein Wort Träger der Idee. Aber gilt das auch für Paulus, dessen Theologie so stark aus der Offenbarung quillt (Gal 1, 12; 1 Kor 2, 10; 2 Kor 12, 1; Eph 3, 3 u. ö.) und aus den eigenen inneren Erfahrungen? Für 2 Kor 5 erkennt auch Windisch eine Offenbarung an (Kommentar 175). In den Todesgefahren spürte Paulus die stärkende Macht des Auferstandenen (D. 170 Anm. 1 nach Wilson, Exp. Tim., 1930/1931). Wenige Monate vorher hatte er noch die griechische Leib-Seele-Auffassung scharf bekämpft, weil sie zur Leugnung der Auferstehung führte (1 Kor 15); sollte er nun von daher, wenn auch positiv, beeinflußt sein? Reichen nicht AT, Ev und Pauli persönliche Erfahrungen aus, um die Idee einer Seligkeit schon gleich nach dem Tode zu begründen, wenn auch noch unvollendet? So Weish 3 u. 5 (freilich griechisch berührt), Jesu Worte vom Leben retten, von Lazarus und zum Schächer (Lk 9, 24; 16, 22; 23, 43, vgl. D. 93 und J. Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit, Breslau 1940, der die religiöse Intimität hervorhebt, 68 f. 92-110 152 f.). Den Inhalt dieser Seligkeit ahnte Paulus aus seiner Christus-Erfahrung (schon Gal 2, 20, worauf D. 125 selbst hinweist) und aus Offenbarungen wie 2 Kor 12, 4, während das Ziel der Philosophen leib-

unbeschwerte Vernunfterkenntnis war. Paulus ist ferner meist auf einen bestimmten Punkt eingestellt, so 1 Thess auf die Parusie, so daß sich aus seinem Schweigen über die Zeit gleich nach dem Tode wenig schließen läßt. Dazu sind die griechischen Beispiele für das „Gehen zu den Göttern" und erst recht für echte Gemeinschaft unbestimmt und selten, während für Paulus der verklärte Christus seit Damaskus überwältigende Wirklichkeit ist. Die Götter waren damals verblaßt, und für den materialistischen Monismus der Stoa und gar für die Epikuräer gab es keine persönliche Unsterblichkeit. Manche Ausdrücke waren allgemein üblich, andere, wie „Haus, Kleid" u. ä. sind allgemein menschlich; das sagt schon sehr gut K. Prümm, Der christliche Glaube I, Leipzig 1935, 213; II 362, und in Bibl 9 (1928) 129 ff. — Der 1. Teil, die Zurückführung der Parusie-Vorstellung auf die atl Theophanien, namentlich Ex 19 und Dan 7, ist überzeugender, ähnlich wie D.s Buch über Gnosis (vgl. Schol 26 [1951] 101-106); doch auch hier sollte vielleicht das Ideengeschichtliche noch umfassender und stärker betont werden gegenüber dem Literarischen. Gewiß schätzte Paulus als Rabbinenschüler das Schrift-„Wort", aber die göttliche Wirklichkeit, die sich ihm immer wieder lebendig offenbart, Christus, von dem er ergriffen ist (Phil 3, 12), der Geist, der lebendig macht (2 Kor 3, 6), gilt ihm mehr. — Die Untersuchung als Ganzes ist klar, vorsichtig und reich belegt und gibt ein gutes Bild der jüdischen, hellenistischen und paulinischen Vorstellungen über das Schicksal nach dem Tode. Koester

Schneider, J., Die Taufe im Neuen Testament. gr. 8° (80 S.) Stutttgart (1952), Kohlhammer. 4.80 DM. — S. zeichnet im 1. Kap. den Stand der Frage: Karl Barth (1943²) fordert die Erwachsenentaufe nach der Ordnung, aber die Kindertaufe sei nicht ungültig. Oepke, Leipoldt (1928) und bes. J. Jeremias (1938) suchen sie für das NT aus Proselytentaufe, Mysterienriten und Beschneidung wahrscheinlich zu machen. Nach Cullmann (1948) haben eigentlich alle schon auf Golgotha die Taufe empfangen. Auch Schlier (ThLitZ 1947, 322 ff.) nimmt die Kindertaufe an. — Im 2. Kap. entfaltet S. das Zeugnis des NT von der Taufe. *Johannes d. T.* knüpfte eher an die kultischen Bäder des AT an (Lev 16, 26 usw.) als an die Proselytentaufe, die erst im 2. Jahrh. allgemein wurde und für Kinder erst um 250 erwähnt wird (gegen Jeremias). Der Täufer mahnte zu radikaler Umkehr und wies hin auf die Geisttaufe des Messias. *Jesu* Taufe ist Geistausrüstung und Messias-Proklamation. Die Bedeutung der Taufe in der *Urgemeinde* erklärt sich nur, wenn Jesu Taufbefehl echt ist, doch ist die trinitarische Formulierung vielleicht später. „Auf den Namen" (hellenistisch: „auf Konto von ...") ist Zueignung. Die Reihenfolge ist: Verkündigung — Glaube — Buße — Taufe — Geistempfang. Hören und Glauben wird immer berichtet oder vorausgesetzt; auch die Taufe eines „Hauses" (Apg 16, 15 33; 18, 8) beweist nicht Säuglingstaufe (36-41). *Paulus* (43-57) hat die Theologie der Taufe nicht entlehnt von den Mysterien (Analogie ist nicht Genealogie); er hat vielleicht Ansätze in Antiochien mit den Grundgedanken seiner Theologie verbunden. Nach Röm 6 ist Christi Tod und Auferstehung als Heilswirklichkeit im „Abbild" für uns in der Taufe gegenwärtig. Röm 6; Kol 2, 11 ff.; 1 Kor 12, 13 und 7, 14 wird immer Glaube und bewußter Wille vorausgesetzt; von der Säuglingstaufe ist also keine Rede. *Johannes* nennt Wasser und Geist bei der Wiedergeburt (3, 5, wie Tit 3, 5), betont sonst oft den Glauben. „Gebadet" (13, 10) deutet auf die einmalige Taufe hin. Blut und Wasser aus dem Leib des gekreuzigten Erlösers (19, 34; vgl. 1 Jo 5, 5-8) konstituieren geheimnisvoll Taufe und Abendmahl (ähnlich erklären Bultmann, Schweitzer, Cullmann). Das *„Wort"* (Eph 5, 26) ist das Wort Gottes, das uns Heil zuspricht, oder das Taufbekenntnis; Wirkgrund ist Jesu Hingabe, ähnlich 2 Tim 2, 11; Hebr 10, 22. 1 Petr 3, 21 ist es Jesu Auferstehung. — Das 3. Kap. (68-80) faßt gut zusammen und zeigt die Einheitlichkeit der ntl Tauflehre: Die Taufe ist Taufbad (nach dem hellenistischen Sprachgebrauch), und zwar von Gläubigen. Säuglingstaufe kann aus dem NT nicht begründet werden; sie war noch um 200 umstritten. Nicht das Wasser wirkt magisch, sondern Gott reinigt und rettet uns wegen der Erlösungstat Christi. — Das Buch ist von wohltuender Klarheit und überzeugender Sachlichkeit, der man fast überall zustimmen muß. Namentlich die Lehre Pauli ist sehr

gut dargestellt. Es wäre aber darauf hinzuweisen, daß auch zur Wirkung ex opere operato „innere Haltung" (54) als Disposition gefordert ist: „Glaube, Hoffnung, Anfang von Liebe, Buße, Vorsatz" (Konzil von Trient, 6. Sitzung, 6. Kap.). Zum Verhältnis von Taufe und Geistempfang vgl.: N. Adler, Taufe und Handauflegung (ntl Abh. 19, 3), Münster 1951. Tertullian, de bapt. 18 (76) ist Rigorist und will die Taufe sogar bis nach der Verheiratung verschieben; das afrikanische Konzil von etwa 252 war einstimmig für sofortige Taufe (Cyprian ep. 64, CSEL 3b, 718 720f. = PL 3, 1015ff.). Origenes beruft sich dafür um 244 bereits auf apostolische Überlieferung (PG 14, 1047). Gregor v. Nazianz (or. 40, 17 28, PG 36, 380 400) hat keine dogmatischen Schwierigkeiten, sondern sucht psychologische Hemmungen zu überwinden, wünscht allerdings doch „etwas mystisches Hören und Antworten" beim Täufling nach dem 3. Lebensjahr; aber notfalls kann man ihn auch „ohne Empfindung" taufen. Pelagius leugnet die Erbsünde. Schon früh nennt Irenäus, der Zeuge der Überlieferung von Kleinasien, Rom und Gallien, als Wiedergeborene infantes et parvulos et pueros (adv. haer. II, 22, PG 7, 784). Zu Joh 19, 34 (60f.) wäre noch zu vergleichen S. Tromp in Greg 13 (1932) 489-527. Möge die von S. geplante Untersuchung über die weitere Entwicklung der Tauflehre und -praxis in der Kirchengeschichte und den Konfessionen das alles ebenso besonnen klarstellen. Koester

Ketter, P., Die Apokalypse (Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Bd. XVI/2). 3. Aufl. gr. 8° (XI u. 322 S.) Freiburg 1953, Herder. 14.60 DM; Lwd. 17.50 DM; Hld. 23.50 DM. — Die 1. Aufl. dieses in seiner Art klassischen Kommentars zur Offb erschien 1942 und war in kurzer Zeit vergriffen (vgl. Schol 24 [1949] 611f.). Eine 2. Aufl. ist infolge der Kriegseinwirkung fast völlig verbrannt, so daß nun diese 3. Aufl. allgemein freudig begrüßt werden wird. Sie wurde nach dem allzu frühen Tode des Verf.s von *R. Fuchs* in unveränderter Gestalt besorgt. Mit Recht betont der Verf., daß die Offb übergeschichtlich zu verstehen ist (14). Die ganze Zeit von den Tagen der Apostel bis zur glorreichen Ankunft des Herrn zum Gericht ist in den Rahmen der Visionen eingespannt (14). Das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung zu wecken und gegen Anfechtungen zu sichern, sei das Hauptanliegen dieses Buches (19), und damit sei verbunden die zuversichtliche Erwartung einer gerechten Wiedervergeltung (20). Durch das ganze Buch klinge in reichsten Variationen das Christkönigsmotiv (20). Daneben werde der Kampf mit dem Teufel geschildert (24), so zwar, daß im Mittelpunkt der höllischen Angriffe, aber auch des himmlischen Schutzes das Reich Christi auf Erden, die Kirche, stehe (25). Darum erscheine in der Offb die Kirche so sehr unter dem Begriff des Gottesvolkes (25). Fast unvermerkt werde das mit der Sonne umkleidete Weib (Offb 12, 1ff.), das zunächst Israel, das alttestamentliche Stammvolk des Messias, versinnbilde, zum Symbol der Kirche (26). Aus dieser Auffassung der Kirche als Volk Gottes erkläre sich auch am einfachsten der starke liturgische Einschlag der Visionsbilder, denn Liturgie besage ja ursprünglich Volksdienst, setze also eine Volksgemeinschaft voraus, die ihrem göttlichen Herrn huldigt (26f.). So habe Johannes in der Apokalypse nicht eine Chronologie, sondern, recht verstanden, eine erhabene Theologie der Geschichte geschrieben (27). Weil aber die Apokalypse diese Theologie der Geschichte nicht spekulativ-lehrhaft vortrage, sondern in symbolischem Spiel und Gegenspiel schauen lasse, könne man ihren Inhalt auch als eine gewaltige Liturgie der Geschichte kennzeichnen (28). Sie sei von Anfang bis zu Ende ein Buch für gläubige Menschen (28), das zur Schule echten christlichen Optimismus werde (29). Diese wenigen Andeutungen zeigen zur Genüge, daß der vorliegende, zunächst für weitere Kreise geschriebene Kommentar auch für den Wissenschaftler zum rechten Verständnis dieses geheimnisvollen Buches von großem Nutzen sein wird. Im einzelnen sei mit Rücksicht auf das Marianische Jahr noch erwähnt, daß der Verf. dem Literalsinn nach keine Beziehung des großen Wahrzeichens am Himmel (Offb 12, 1ff.) auf Maria zu sehen vermag, so sehr sie auch im übertragenen und angewandten Sinne berechtigt sei (176). Er zitiert allerdings in diesem Zusammenhang auch die Auffassung Scheebens, daß zwar direkt die Kirche gemeint sei, aber so, daß Maria nicht als Urbild der Kirche, sondern als ein mit der Kirche organisch verbundenes, wurzel-

haft dieselbe in sich befassendes und repräsentierendes sowie in ihr und durch sie wirkendes Urbild gedacht sei (17b). Ob man hier nicht sagen muß, daß dem Seher in der prophetischen Schau tatsächlich das Bild der Kirche (des AT und NT) und der Mutter Jesu ineinanderfließen, so daß nicht alle Züge des Bildes in gleicher Weise auf beide passen, aber doch so, daß auch im Literalsinn Maria mitgemeint ist?
Brinkmann

Rissi, M., Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes (Abh. z. Theol. des Alten und Neuen Test., 22). gr. 8° (179 S.). Zürich 1952, Zwingli-Verlag. Fr. 13.50; 13.— DM. — R. findet auch in der Apokalypse des hl. Johannes die von O. Cullmann so stark betonte zeitliche Entwicklung des Heiles wieder und wendet sich mit Recht gegen eine Entmythologisierung dieser geschichtlichen Heilslinie im Sinne einer spiritualisierten Eschatologie. Nach einem einleitenden Kapitel über den Aufbau werden die in der Apokalypse vorkommenden Zeitbegriffe untersucht und die darin herrschende Zeiteinteilung bestimmt (27-57). „Die Apokalypse erkennt im historischen Christusereignis den von Gott selbst beglaubigten Beginn der Endzeit" (55). Der große Mittelteil der Geheimen Offenbarung (4,1 - 19,10) handelt von dieser mit Christus beginnenden und mit seiner Wiederkunft abschließenden „Endzeit", in der das eschatologische Heil schon angebrochen, aber noch nicht vollendet ist. Diese End- oder Zwischenzeit ist auch gemeint mit den drei und einhalb Zeiten (Jahren) oder den 42 Monaten oder den 1260 Tagen. „Zwei Gesetze durchwirken diese Endzeit: sie zeigt eine qualitative Einheitlichkeit und eine quantitative Intensivierung und Ausweitung der sie bestimmenden Elemente gegen ihr Ende hin" (55). In der deutenden Beschreibung dieser Zeit wirkt sich das johanneische Denk- und Stilgesetz des meditierenden Kreisens um denselben Gegenstand aus: Die Abschnitte 6,1 - 8,1 (die Siegel); 8,2 - 11,19 (die Posaunen); 12,1 - 14,20; 15,1 - 16,21 (die Schalen); 17,1 - 19,10 sind aneinandergefügte Bilder, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus die Charakteristik desselben Zeitabschnittes der Heilsgeschichte bieten; das gilt auch von den vor dem 7. Siegel und der 7. Posaune eingefügten Abschnitten (7, 1-17; 10,1 bis 11,13). „Diese Stileigentümlichkeit gleicht dem Bilde einer Kette, deren Glieder ineinandergreifen, miteinander unlöslich verbunden sind, deren Ringe aber auch jeder für sich ein in sich geschlossenes Ganzes bilden" (56). — Sehr wertvoll sind im dritten Kapitel des Buches (66-148) die bibeltheologischen Bestimmungen der „Endzeit". Es werden dort die Themen behandelt: Die Endzeit als Zeit des Christus, als Zeit des Antichristus, als Zeit der Kirche; der Tod in der Endzeit; die Naherwartung in der Endzeit. — Fragwürdig bleiben die Deutungen, die der Verf. im letzten Kapitel (149-172) zur Vollendungsgeschichte (19,11 - 22,5) gibt. Das „Tausendjährige Reich" versteht er als ein nach der Wiederkunft anhebendes Herrschen Christi mit den auferweckten Gläubigen, während noch andere Menschen ohne Auferstehungsleib in derselben Zeit und auf derselben Erde weiterbestehen! Das Endgericht (20, 11-15) nach dem letzten Ansturm des Satans (20, 7-10) bringt nach dem Verf. keine Auferweckung der Toten, sondern nur deren Verurteilung zum Feuersee (dem zweiten Tode). Der neue Himmel aber und die neue Erde und das neue Jerusalem (21, 1 ff.) schließen eine endliche Annahme auch der Verdammten ein, nachdem sie an ihrem Strafort zur Buße geführt sind. Der Verf. versteht so die zweite Auferstehung als Erlösung und Rettung vom zweiten Tode. Er glaubt, daß diese Auffassung vom Lose der Verdammten durch 1 Kor 15, 20-28 gestützt werde. Die genannte paulinische Stelle bietet in Wirklichkeit keine Grundlage für eine so singuläre, aus dem Rahmen der übrigen ntl Lehre herausfallende Ansicht dar; erst recht aber kann man sich für sie nicht auf die Apokalypse berufen. Die „zweite Auferstehung" ist in der Sicht der Apokalypse die zum allgemeinen Gericht.
Wennemer

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Heim, K., Weltschöpfung und Weltende (Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart, 6). gr. 8° (216 S.) Hamburg 1952, Furche-Verlag. 12.80 DM. — Mehr als 20 Jahre nach dem Erscheinen des 1. Bd.s hat das sechsbändige Hauptwerk des Tübinger Theologen seinen Abschluß erreicht. Schon das Erstlingswerk des jungen Lizentiaten („Das Weltbild der Zukunft") hatte die Richtung erkennen lassen, die der Verf. bis in sein hohes Alter konsequent beibehalten hat: Auseinandersetzung der Theologie mit den Einzelwissenschaften und mit der Philosophie. Namentlich dem Wandel der naturwissenschaftlichen Anschauungen ist der schwäbische Theologe seit der Jahrhundertwende mit besonderer Aufmerksamkeit gefolgt. Sein Lebenswerk ist geradezu ein Spiegel dieses Wandels, und wenn die drei letzterschienenen Bände sich besonders stark auf naturwissenschaftliche Fragen einlassen, so könnte man ihnen gleichsam als Motto das Wort des französischen Naturforschers Lecomte de Noüy voranstellen: „Die Naturwissenschaft hat dazu gedient, die Religion zu erschüttern; die Naturwissenschaft muß dazu dienen, sie wieder zu festigen" (Bestimmung des Menschen: 14). Daß dabei ein ganz anderer Typ von Theologie herauskommt als etwa der von K. Barth oder H. Vogel ist klar. H. gehört in die Linie von O. Zöckler und A. Titius. Seinem Streben hat der Göttinger Physiker P. Jordan (anläßlich des 4. Bandes) den Beifall gezollt: „Endlich ein Theologe, der das Gewicht und die Bedeutung der Naturwissenschaft in der heutigen Welt in voller Breite und Tiefe zu würdigen weiß." In dem ausführlichen Schlußwort des abschließenden Bandes (173-183) macht der greise Verf. selbst noch einmal den roten Faden sichtbar, der sein ganzes Hauptwerk durchzieht und zur Einheit verbindet. Das Gesamtregister (187-216), von *H. Schulte* (einem Theologen) und *H. Hermann* (einem Physiker) gearbeitet, erleichtert jetzt wesentlich die Benutzung des Gesamtwerkes. — Das theologische Thema des Abschlußbandes greift zurück auf die Fragen der Weltschöpfung und schließt sie zusammen mit denen nach dem Weltende. Dort wie hier wird die naturwissenschaftliche Sicht der biblisch-theologischen Sicht vorangestellt, was eine übersichtliche Aufteilung des Ganzen in zwei je doppelgliedrige Hauptteile ergibt. Durchgängig ist auch hier wieder der Lieblingsgedanke des Verf. festgehalten: polare Struktur der Welt in ihrer Beziehung zum „überpolaren Raum Gottes" als des Woher der Offenbarung. Sowohl „Raum" wie „Polarität" sind dabei in einem metaphysisch und theologisch übergreifenden Sinn genommen. Die polare Weltform, deren Räumlichkeit in den Raum der Gegenständlichkeit (und der zeitlichen Vergangenheit) und in den der Nichtgegenständlichkeit (und der gegenwärtigen personalen Begegnung) zerfällt (118 f.; 174 ff.), ist Ausdruck eines „Ur-falles) und eine ständige Versuchung zur Gottentfremdung und Gottvergessenheit. „Nur im Lichte Gottes geht uns auf, daß hinter dieser Versuchung eine Macht steht, die uns von Gott losreißen will" (132). Kosmogonie und Anthropogenie werden zu einem ganzheitlichen System von „gerichteter" Kräftetendenz so zusammengeschaut, daß die Grenzen zwischen anorganisch und organisch, zwischen pflanzlich und tierisch fließlich erscheinen, der Aufstieg im Stammbaum der Lebewelt aber so planvoll sich erweist, daß er im Menschen als seinem Gipfel die endgültige Vollendung erreicht. Die oft recht weit ins einzelne gehenden naturwissenschaftlichen Angaben stehen allerdings nicht in einem befriedigenden Verhältnis zu naheliegenden philosophischen Fragen, deren Bedenken gegen landläufige Abstammungsvorstellungen sich erst dann in ihrem vollen Gewicht ermessen lassen, wenn bei voller Würdigung aller Funde, Befunde und Indizien und bei größter Verständnisbereitschaft einer biblischen und kirchlichen Theologie von heute der *Wesensübergang* vom Tier zum Menschen überhaupt als *ontologisches Problem* gesehen wird. Wo aber die Grenzen des Brückenschlags zwischen Theologie und Naturwissenschaft liegen, erfährt der Leser aufs neue bei dem langen Kapitel, das der Verf. bei den Darlegungen über den neuen und den kommenden Äon dem Osterglauben der Urgemeinde gewidmet hat (148-172). Daß er von einer Entmythologisierung nichts wissen will, noch auch die Erklärung der von den Jüngern bezeugten Auferstehung aus subjektiven oder objektiven Christusvisionen für ausreichend hält, ist ebenso bemerkenswert wie das Urteil, das der Verf. über

modern-physikalische und parapsychologische Vorstellungen von den Erscheinungen des Auferstandenen („parapsychische Komplementarität": P. Jordan) in einer längeren Schlußanmerkung (186) abgibt. Ternus

Dettloff, W., O.F.M., Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre (Franz. Stud., 10). gr. 8° (XVIII u. 233 S.) Werl 1954, Coelde-Verlag. 14.— DM. — Diese Münchener Dissertation untersucht in genauer Einzelanalyse der vier klassischen Stellen in der Lectura prima I d. 17 q. 1, der Reportatio (ebd.), des Quodlibet q. 17 und der gleichen Stelle in der Ordinatio den Begriff der Acceptatio bei Scotus. Gerade dadurch, daß eingehender einmal die Äußerungen in ihrem jeweils anderen Zusammenhang dargestellt werden, ergibt sich ein klares und eindeutiges Bild. In der Lectura prima steht im Vordergrund die Frage nach dem Verhältnis des Zusammenwirkens von Liebe und Willensakt in dem verdienstlichen Werk. Beide sind echte Teilursachen. Rangmäßig steht dabei für den Akt als solchen der Wille, für den verdienstlichen Akt die Caritas im Vordergrund. Die Liebe macht den Akt vollendeter, als er, allein aus dem Willen gesetzt, sein könnte. Die für das Verdienst notwendige Akzeptation des Aktes durch Gott bezieht sich mehr auf den Akt als Liebesakt, da der Liebeshabitus ihn auf Gott hinlenkt. Zwar könnte Gott nach diesen Darlegungen des Scotus de potentia absoluta auch einen rein natürlichen Akt zum Verdienst annehmen. De potentia ordinata aber tut er es in unserer Ordnung nicht. — Die Reportatio hat diese Akzeptation unmittelbar zum Untersuchungsgegenstand. Es wird vor allem neu die Frage nach der Ratio formalis dieser Annahme durch Gott gestellt. Scotus nennt wieder die Caritas, freilich nur im Sinn einer ratio formalis extrinseca oder dispositiva, secundaria. Denn — und hier liegt der tiefste Sinn der ganzen Fragestellung — das obiectum primum des göttlichen Wesens ist nur die göttliche Wesenheit selbst. Der Habitus der Liebe kann also allein zur göttlichen Akzeptation geeignet, nicht nach dem Maßstab der Gerechtigkeit würdig machen. Er ist also nicht die Ratio formalis elicitiva (der Akzeptation selbst), sondern nur die Ratio formalis obiectiva der Akzeptabilität auf seiten des Menschen. Und auch das ist er nicht in der aktualen Existenz, sondern in der ewigen Gottesvorschau. Denn Gottes Wille ändert sich nicht. — Im Quodlibet wird die Frage von dem Problem aus gesehen, ob der natürliche und verdienstliche Akt gleicher Art sind. Die Antwort geht dahin, daß eine spezifische Verschiedenheit nicht vorhanden ist. Denn das Verdienstlichsein ist in ihm lediglich eine neue doppelte „Beziehung" zum göttlichen Willen und zum Lohn. Diese aber gründet allein in Gottes Willen. Das Entstehen der Akte aus verschiedenen Seinsprinzipien begründet nach Scotus keine spezifische Verschiedenheit, weil die Liebe weder principium primum noch principium partiale disparatum, sondern nur partiale subordinatum für den Akt als Akt ist. Daher könnte Gott auch den rein natürlichen Akt de potentia absoluta verdienstlich annehmen. Die Liebe ist wieder nur necessitate dispositionis für den göttlichen Willen gefordert. Das bringt daher keine neue Differentia specifica. — In der Ordinatio werden die gleichen Fragen zusammenfassend noch einmal behandelt. Neu konnte D. für die Lehre der Akzeptation feststellen, daß der Begriff der acceptatio passiva eingeführt wird. Sie besagt im Gegensatz zu activa die Beziehung im Menschen, die aus der activa Gottes entsteht. Wir haben also folgende Dreistufung: acceptabilitas (als Folge der caritas) — acceptatio activa — passiva. Außerdem hebt Scotus hier den Unterschied zwischen habitualiter und actualiter acceptatus (Gerechtsein — Gerechttun) hervor. Als Gesamtergebnis der Untersuchung läßt sich also wohl auf der einen Seite das Streben des Scotus nach der vollen Freiheit Gottes feststellen, auf der anderen aber auch eine bestimmte Beziehung zum Akt der Liebe in der potentia ordinata. Man kann es vielleicht bedauern, daß die entgegengesetzte Ansicht in der eigentlichen Textuntersuchung aus Platzmangel kaum zur Sprache kommt. Denn die Gegenüberstellung mit der „thomistischen" Ansicht hätte zweifellos die Problematik verstärkt. Jetzt muß man sie aus den Objektionen, die Scotus zu lösen sucht, erst herausarbeiten, um so das tiefere theologische Anliegen der kurzen Objektionen zu finden. Die Auseinandersetzung hätte so auch systematisch an Tiefe und Breite gewonnen. Es wäre

wohl deutlich geworden, daß auch in der Gegenansicht das „Theozentrische und Personale" Element gewahrt wird in der Form des freien Schenkens der Gnade, aus welcher der verdienstliche Akt entsteht. Der Ausdruck „abstrakt-metaphysische Betrachtungsweise des hl. Thomas" (1) trifft doch nicht dessen Grundanliegen. Aber die Arbeit zeigt gut und deutlich, daß die Ansicht des Scotus jeder Gefahr, die Freiheit Gottes zu vergessen, einen energischen Widerstand entgegensetzt und so von echter theologischer Bedeutung auch für den ist, der sie nicht teilt. Denn das Meiden der Gefahr geschieht doch wohl etwas auf Kosten der Beziehung der inneren Sohnschaft und der Brautschaft des Gerechtfertigten zu seinem Gott.
Weisweiler

Bläser, P., Rechtfertigungsglaube bei Luther. 8° (53 S.) Münster 1953, Verlag der Hiltruper Missionare (Wilmergasse 1-4). 3.30 DM. — Diese klare historische Untersuchung — eine systematische ist angekündigt — belegt mit zahlreichen Texten, daß der rechtfertigende Glaube nach Luther ein volles Geschenk Gottes ist, bei der menschliche Mitwirkung keinerlei eigentlichen Platz hat. Das wird in einem doppelten Schritt gezeigt. Das 1. Kap. behandelt den Inhalt des rechtfertigenden Glaubens. Es kommt bereits früh zu einer quantitativen Verkürzung des überkommenen Glaubensbegriffes (bis hin zur Streichung des Jakobusbriefes und seiner Lehre). Wesentlicher ist die Verschiebung qualitativer Art durch die Unterscheidung des Deus in se und pro nobis. Das Augenmerk wird dadurch allein auf das Handeln Gottes im Menschen („für uns") gelegt, wobei die glaubende Antwort des Menschen sein Vertrauen ist. Gegenstand des Glaubens ist somit nicht Gottes Wort als solches, sondern nur insofern es Verheißung und Zusage Gottes ist. Damit wird der Glaube zugleich wesenhaft auf den einzelnen bezogen. So wird die persönlich subjektive Erlösung und Heilssicherheit Gegenstand des „Glaubens". Freilich vertritt B. gegen Holl für die Römerbriefvorlesung die Ansicht, daß es auch Stellen gibt, die eine volle Heilssicherheit noch verneinen. Die Vorlesung ist also inhaltlich noch kein einheitliches Ganze. Aber der Gedanke der Heilssicherheit als Glaubensinhalt herrscht bereits vor. Ähnlich gibt es auch Texte, die der Fähigkeit zu guten Werken einen gewissen Spielraum lassen. Damit ist der 2. Teil der Untersuchung ermöglicht: Der Glaube als Grundlage der Rechtfertigung (21ff.). Eine eingehende Spezialuntersuchung zeigt hier, daß es eine Verbindung von Werk und Glaube wohl bei Luther gibt. Der Glaube ist ja etwas Tätiges; er ist mit der Liebe aufs engste verbunden. Aber der Glaube bleibt dabei der Urgrund, und in ihm vollzieht sich die ständige Tätigkeit der Gnade, ja er ist die Gnade. Ethisch wirkt er auch ein, da in ihm Christus lebendig in der Seele ist, ebenso wie der Hl. Geist. Dennoch hat Bl. gegen die ethisierenden Erklärungsversuche, vor allem Seebergs, auf die Erbsündenlehre Luthers gut hingewiesen (38). Sie macht, systematisch gesehen, eine eigentliche Novitas vitae unmöglich. So bleibt bei Luther trotz der Reminiszenzen früherer Zeit der reine Fiduzialglaube Grund aller Gerechtigkeit. Weisweiler

Auer, J., Die „skotistische" Lehre von der Heilsgewißheit. Walter von Chatton, der erste „Skotist": WissWeish 16 (1953) 1-19. — Bereits auf dem Trienter Konzil waren Zweifel geäußert worden, ob die Lehre von der Heilsgewißheit von Skotus vertreten worden sei. A. geht hier dieser Frage nach. Er kann feststellen, daß Skotus nur die Wirksamkeit der Sakramente sichern wollte. Sein Streben ging dabei nicht auf die Frage der sich daraus ergebenden persönlichen Heilssicherheit. Diese war freilich im Anschluß an die Sakramentenlehre bereits im 12. Jahrh. gestellt worden. Anselm von Laon und der Lombarde hatten mit anderen die Sündenvergebung durch die Kirche als Grundlage des Wissens um den Gnadenstand gewertet. Erst nach 1275 taucht dieser Gedanke dann wieder bei J. Peckam auf, nachher auch bei Godino und Wilhelm von Ware. Aber niemand von ihnen nimmt den Gedanken als Beweis für die Heilsgewißheit, da die Ungewißheit über die rechte Vorbereitung und die Intention des Spenders zu groß sei. Zwei Dominikaner erörterten die Frage — wieder von der Sakramentenlehre aus — ausführlich: Petrus de Palude und, abhängig von ihm, Durandus. Wenigstens der Spender der Taufe kann nach ihnen Sicherheit haben, die aber keine certitudo evidens

scientiae (natürliche evidente Sicherheit) ist, sondern nur eine certitudo fidei, d. h. der sichere Schluß aus der objektiven Wirkung der Sakramente und der gültigen Spendung. Der Franziskaner Walter von Chatton hat dann in seinem Sentenzenkommentar 1322/23 den entscheidenden Schritt zur „skotistischen" Ansicht getan. Er beschreibt zwar die certitudo fidei des Petrus de Palude mehr als veresimilis coniectura ex creditis (in efficacitatem sacramentorum) et operibus propriis; aber er glaubt über Palude hinaus, daß man so auch über den eigenen Gnadenstand in Taufe, Bluttaufe und Buße zur Sicherheit gelangen könne. Ähnlich schreibt um 1325 auch Gonteri O.F.M. von einem certitudinaliter scire ... supposita aliqua propositione secundum fidem cum aliqua propositione nota per se vel experimento (11). Mit Recht weist A. dabei auf die wichtige Tatsache hin, daß gerade Chatton gegenüber dem nominalistischen erwachenden Subjektivismus die Möglichkeit einer Glaubensgewißheit aus einer Privatoffenbarung verteidigt und so die Objektivität im religiösen Leben rettet. Es ist also kein subjektiver Fiduzialglaube, der zur Sicherheit führt, sondern die objektive Schlußfolgerung aus der Sakramentenwirksamkeit. Warum waren aber dann in Trient viele gegen diese Glaubensgewißheit? A. nennt drei Gründe der Ablehnung — besonders in der leicht mißverständlichen, da auch von den Reformatoren in ihrem Sinn gebrauchten Formulierung als „certitudo fidei": die Gefahr des Mißverständnisses zum bloßen Fiduzialglauben hin, zur Heiligung ohne Gnadeneingießung, zum falschen Verständnis von Freiheit und Gnade. Es kam aber zu keiner Verurteilung. So stellt sich A. am Schluß die Frage, ob und was diese „skotistische" Lehre unserer Zeit zu sagen habe. Der Verf. sieht gut ihre Bedeutung in der frohen Glaubensüberzeugung über ein Kind, das von der Taufe kommt, oder einen neugetauften Erwachsenen. Er sieht sie im Frohmut nach einer guten Beichte oder überhaupt im sakramentalen Christenleben. Er sieht sie endlich mit der Enzyklika „Mediator Dei" im inneren Drängen der Seele zu Empfang von Kommunion und Beichte, um so „immer wieder im Bußsakrament unseren Gnadenstand gläubig zu suchen und zu finden" (19). Weisweiler

Stierli, J. (Herausg.), Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung. 8° (IX und 270 S.) Freiburg 1954, Herder. 9.80 DM. — In diesem Sammelwerk wird aus der Feder berufenster Autoren einer Andachtsübung, die heute auf mancherlei Schwierigkeiten stößt, das so notwendige geschichtliche und theologische Fundament gegeben. Daß die Herz-Jesu-Verehrung nicht überall offene Herzen findet, wissen die Verf. selbst. *R. Gutzwiller* gibt es im ersten Abschnitt ohne Scheu zu erkennen. So gewinnt der Leser gleich den Eindruck, mit seinen Problemen ernst genommen zu werden, die aus psychologischen, dogmatischen, exegetischen, liturgischen Gründen sich der Herz-Jesu-Verehrung widersetzen. Ein sehr bemerkenswerter Beitrag von *H. Rahner* legt die biblische Begründung der Herz-Jesu-Verehrung, indem er zwar den Ausgang nimmt von Texten, die mehr indirekt und entfernt, nicht aber exegetisch korrekt herangezogen werden können, dann aber durchstößt zu eigentlichen Herz-Jesu-Texten des Alten wie Neuen Testamentes. Dabei wird vor allem Joh 7, 37-41 durch rechte Zusammenfügung der biblischen Worte als einschlägiger Text erwiesen. Die drei folgenden Beiträge (von *H. Rahner* und *J. Stierli*) stellten die Herz-Jesu-Verehrung in ihrer Geschichte dar und zeigen, wie sie — zwar in verschiedenen Formen und Ausprägungen, aber doch als eine durchgehende Linie — von der frühen Väterzeit bis zu uns verläuft. Daran schließt sich der ausgezeichnete Beitrag von *K. Rahner* über „Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung". Ausgehend vom Urwort „Herz" wird der Verehrung des Herzens Christi eine theologische Deutung gegeben, die großräumig genug ist, die keineswegs immer gleichen Formen, die ihr die Geschichte gegeben hat, und die verschiedenen Ausprägungen, die sie bei den verschiedenen Menschen findet, alle als legitime Herz-Jesu-Verehrung gelten zu lassen und doch den spezifischen Inhalt dieses Urwortes nicht aufzulösen. Besonders wichtig scheint uns der Hinweis auf die vom Wesen der Sache her notwendige Diskretion, auf die gerade vom Herz-Wort her wesentliche ganzheitliche Schau sowohl des Gegenstandes dieser Verehrung wie ihres Vollzuges im Ganzen der Frömmigkeit; sehr bemerkenswert auch die Ausführung über Recht und Grenzen des „Tröstens" des

Herrn. Wir stehen nicht an, diesen Beitrag das Beste zu nennen, was an Theologischem über die Herz-Jesu-Verehrung geschrieben worden ist. — *R. Gutzwiller* gibt noch je einen Beitrag zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten und zum biblischen Charakter der Herz-Jesu-Litanei, den er Anrufung für Anrufung sehr gut herausarbeitet. Den Abschluß des Ganzen bildet *J. Stierli* mit einem mehr hinweisartigen Beitrag über die dogmatischen und religiösen Werte der Herz-Jesu-Verehrung. — Wem es um echte Verkündigung und Übung der Herz-Jesu-Verehrung zu tun ist, findet hier alles, was er braucht. Semmelroth

Newman, J. H., Maria im Heilsplan. Eingeleitet und übertragen von Birgitta zu Münster O. S. B. 8⁰ (84 S.) Freiburg 1953, Herder. 2.80 DM. — In guter Übersetzung werden uns hier zwei Reden Newmans und ein Teil seines Briefes an Pusey geboten. Es ist ganz Newman, der uns hier marianische Theologie vorlegt, aber in einer Weise, die von seiner inneren Glut zeugt. Auch da, wo seine Abweisung protestantischer Angriffe eine Klarheit hat, die heute von manchen nicht gern gehört wird, versöhnt die Wärme und Innerlichkeit, die man spürt. Die zuerst gebotene Rede spricht davon, daß Maria ganz im Dienst der Menschwerdung steht, damals in ihrem Tun, heute in der Bewahrung des rechten Christusglaubens. Die dem Brief an Pusey entnommenen Kapitel beginnen mit einer Unterscheidung von Glaube und Verehrung, mit deren Hilfe das Phänomen der Entwicklung im marianischen Bereich (in einer nicht ganz befriedigenden Weise) erklärt werden soll. Aus der alten Überzeugung von Maria als der neuen Eva wird dann die Sündenfreiheit Mariens und ihre Erhöhung im Jenseits als Offenbarungsgut erwiesen. Ein kurzes Kapitel wehrt sich dagegen, daß Marienverehrung Gott und Christus verkleinere. Die am Schluß gebotene Rede enthält das Bekenntnis zur leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel.
Semmelroth

Filas, Fr. L., S. J., Joseph and Jesus. A theological study of their relationship. gr. 8⁰ (X u. 179 S.) Milwaukee 1952, The Bruce publ. Comp. $ 3.50. — Dem theologischen Problem nach der *Art* der Vaterschaft Josefs ist diese gute Dissertation gewidmet. Ausgehend von der Frage nach dem Beginn der Ehe Josefs und Mariens, entscheidet sich F. für die bisher herkömmliche Ansicht, daß bereits die Verlobung die rechtlichen Folgen des Eheschlusses nach jüdischem Recht brachte. Er beruft sich dafür u. a. auf die jüdische Interpretation Montefiores oder der Jewish Encyclopedia und mit Holzmeister auf Philos Zeugnis. Aus der frühen Patristik kann der Verf. feststellen, daß, entsprechend der Heiligen Schrift, Josef unter Berufung auf die Jungfrauengeburt in noch nicht näher bestimmter Form „Vater" Jesu genannt wird. Im Osten ist es dann vor allem Ephrem, der näher die Vaterstellung Josefs durch seine *Ehe* mit Maria begründet, während Chrysostomus stärker auf Gottes äußere *Anordnung* als Grund hinweist. Im Westen hat Augustinus die Traditionslinie ausgebaut. Erstaunlich oft kommt er auf Josef zu sprechen, wenn auch nur im Zusammenhang mit der Jungfrauengeburt. Er nimmt mit Chrysostomus an, daß Josef durch die Botschaft des Engels an ihn die Vaterrechte von Gott erhielt. Darüber hinaus aber begründet er sie wie Ephrem auch in der Ehe mit Maria. Die drei Forderungen Augustins für jede Ehe sind nach ihm auch in der Heiligen Familie erfüllt. So wird Jesus das bonum dieser Ehe und daher *mit dem Eheband innerlich* verbunden. Der Ausdruck für Josef lautet daher bei Augustin im sermo 51: caste pater. Denn durch die Jungfräulichkeit ist er mit Maria noch enger verbunden als durch Fleischesverbindung: Quia tanto firmius pater quanto castius pater (ebd., PL 38, 351). Ein weiteres Kap. bringt nun ausgewählte Belege für das Fortleben dieser Idee und ihren Ausbau in der mittelalterlichen und neueren Theologie. Petrus Lombardus hatte gegen Gratians Ehetheorie der körperlichen Vereinigung das spirituelle Element sowohl im Eheschluß (Konsens) wie in der Ehe selbst stärker herausgearbeitet: das Kind wird erst dadurch recht bonum, wenn es liebevoll angenommen wird. Das greift für Josefs Vaterschaft vor allem Albert der Gr. und Thomas auf. So können sie sagen, daß das Kind nicht allein Maria gehört, sondern der echten Ehe beider liebenden Teile. Thomas bringt dazu noch den

weiteren Gedanken, daß auf Gottes Anordnung hin die Ehe zwar eine jungfräuliche, aber dennoch echte Ehe war, die ihren Naturzweck in der Susceptio prolis als ihr Gut behalten sollte, soweit das möglich war. Das 17. Jahrhundert vertiefte diese Gedanken. Die Einheit der Ehe fordert auch eine Einheit im Besitz des bonum prolis (Suárez). Zugleich wird die Beziehung zur Vaterschaft des Ewigen Vaters näher herausgearbeitet. Der Ewige Vater gab Josef den Vatertitel. Dadurch tritt Josef in engste Beziehung zu ihm. Aber auch zur Menschwerdung selbst kommt Josef in das Verhältnis des Mitarbeiters, da nach Gottes Plan Christus in einer jungfräulichen Ehe, also nicht ohne Mittun von Josefs Entschluß, geboren werden sollte. — Das Schlußkapitel des Buches sucht diese dogmengeschichtlichen Ergebnisse systematisch zu verwerten. Als am meisten den Sachverhalt bezeichnenden Titel wird mit Müller und Holzmeister der des „Jungfräulichen Vaters" („Virgin Father") gewählt. Sicher ist die Bezeichnung „Pflegevater" auf Grund dieser Forschung etwas gering. Aber drückt das nun vorgeschlagene Wort das Wesen der echten Vaterschaft schon klar ontisch aus? Gerade das Letzte der innere n Beziehung zum Herrn, das im Gatten- und Familienverhältnis zu Maria, der Mutter des Herrn und als Folgerung des Gattenrechtes auch zum Herrn selbst besteht, findet hier doch weniger ausdrücklich eine Formulierung. Daher ist auch die vom Verf. sonst gut herausgearbeitete heilsgeschichtliche Stellung Josefs im Ausdruck zu wenig betont. Wir sind dem Verf. dankbar, daß er diese gute Einführung uns geschenkt hat. Die heilsgeschichtliche Stellung, die sichtbar wird, führt weit über eine bloße „Josephologie" hinaus. Wir würden den stärker heilsgeschichtlichen und biblischen Titel „Bräutigam der Gottesmutter" vorschlagen, da in ihm auch das enge Verhältnis zu Jesus eingeschlossen ist. Weisweiler

Filograssi, I., S. J., De sanctissima Eucharistia. Quaestiones dogmaticae selectae. 8° (464 S.) Rom 1953, Pont. Univ. Greg. Doll. 3.60. — Der bekannte Professor der Gregoriana bringt das Lehrbuch in 5. Auflage heraus, dessen Vorzüge wenigstens seinen Hörern seit langem bekannt sind (diese Auflage ist die erste, die nicht nur ad usum privatum auditorum ist!). Daß wirklich „gesunde Lehre" geboten wird, versteht sich von selbst, und auch der Aufbau des Traktats schließt sich an das herkömmliche Schema an: Realpräsenz — Opfer — Sakrament. Ein nicht zu verkennendes Anliegen ist die Verständlichkeit in der Darbietung: vielleicht wird da manchmal etwas viel getan an Wiederholungen, Zusammenfassungen usw. auf Kosten der Straffheit? (Auch scheinen in Hinsicht Übersichtlichkeit nicht alle Möglichkeiten der Drucktechnik ausgeschöpft. Die Druckfehler halten sich in sehr erträglichen Grenzen) — Verf. strebt eine erfreuliche Breite der Information an, und besonderen Wert legt er darauf, das Lehramt ausführlich zu Wort kommen zu lassen (die 4. Auflage hatte die für diesen Traktat wichtige Encyklika „Mediator Dei" noch nicht verwerten können!). Daß er nach ausgewogener Berichterstattung über kontroverse Fragen Stellung bezieht — so entscheidet er sich für die conversio formalis, für eine Meßopfertheorie in enger Anlehnung an de la Taille —, sei besonders vermerkt, denn es will scheinen, als sei das reine Referieren so vieler neuerer Handbücher nicht eben ein Gewinn. Wohltuend ist z. B. auch die um Loyalität sehr bemühte Darstellung der einschlägigen Positionen der Mysterientheologie (379 f., 404 ff.). Die mit einer Neuauflage gegebenen Möglichkeiten sind im wesentlichen benutzt; Lückenlosigkeit in der Bibliographie überschreitet wohl ohnehin den Rahmen eines Handbuches. — Als Einleitung vorangestellt sind 60 Seiten, die sich mit Fragen um Überlieferung, Lehramt und Theologie beschäftigen. Sie fassen zusammen, was in verschiedenen Artikeln im Greg (1948-50, 1952) erschienen war. Gewiß, es ist nicht der einzig mögliche Platz, sie als Prolegomena einem Traktat über die Eucharistie voranzustellen. Aber da die Literatur um „Humani generis" zum Großteil in Zeitschriften verstreut ist, wird man dem Verf. sicher Dank wissen; denn hier finden sich Hinweise auf z. T. recht abgelegene Artikel. Stenzel

Mascall, E. L., Corpus Christi. 8° (XII u. 188 S.) London 1953, Longmans. sh. 15.—. — Corpus Christi, das bedarf der näheren Angabe des Untertitels,

um nicht zu hochgespannte Erwartungen hervorzurufen: Essays über die Kirche und die Eucharistie; neun an der Zahl, von unterschiedlicher Länge und Dichte. Über sie gibt der Obertitel das Dach zu Recht ab, denn sie handeln alle von der Kirche als einer Größe sakramentaler Ordnung, deren Herzmitte die Eucharistie ist. Der Verf. hat keinen sonderlichen Wert darauf gelegt, die Spuren dessen zu tilgen, daß der Großteil der einzelnen Abhandlungen bereits in verschiedenen theologischen Zeitschriften veröffentlicht worden ist; die damit in Kauf zu nehmenden Wiederholungen sind auch kaum eine Belastung. Überhaupt sei gleich gesagt: es ist ein ungemein angenehm zu lesendes Buch! Es ist von einer selbstsicheren und behaglichen Gelassenheit; es kann in die konkretesten Vergleiche absteigen ohne banal zu werden; es ist solide auch ohne großen wissenschaftlichen Apparat. Daß es auch den theologisch „kleinen Mann" anspricht (nicht zuletzt, weil es seine fundamentalen Schwierigkeiten ernst nimmt!), ist ein so großer Vorteil, daß man gern gewisse Beschränkungen dafür in Kauf nimmt. Spürbar z. B. im Kapitel mit der vielversprechenden Überschrift „Die Kirche und die Sakramente": es erschöpft sich im wesentlichen im Nachweis, daß die sozialen Funktionen der Sakramente nicht zuerst und allein auf der innergeschöpflichen Ebene Individuum/Gemeinschaft daheim sind. — Der Verf. ist Anglikaner. Seine grundsätzlichen Positionen zu diskutieren ist hier um so weniger der Ort, als der Ton seiner Ausführungen von sachlicher Vornehmheit ist. Das 1. Kapitel handelt über die eine Kirche, die als sakramentale Größe auch ein Einheitsprinzip derselben Ordnung haben muß. Das sei der Gesamtepiskopat als die Präsenz des Apostolats; das Papsttum könne es nicht sein, weil es rein administrativ und organisatorisch sei. Nun ja ... Das Kapitel über das eucharistische Opfer sucht — vornehmlich an Hand der Arbeiten von de la Taille, Vonier, Masure — nach Ansatzpunkten, um festgefahrene Fronten aufzulockern und neuerlich ins Gespräch zu kommen. Gewiß werden die Schwächen der einzelnen Theorien über die Beziehung von Kreuzopfer zu Meßopfer gut herausgestellt, aber alle scharfsinnige Kritik wird einigermaßen prekär angesichts dessen, was der Verf. schließlich beizutragen weiß: „what I believe constitutes the Eucharist as a sacrifice is the fact, that in the Eucharist Christ identifies the bread and wine respectively with his Body and his Blood, which later were separated in his death on the Cross" (111 f.). Was der Nachsatz aussagt, ist exklusiv gemeint: Verf. will befremdlicherweise (denn der Hinweis auf den sakramentalen Charakter des Opfers ist sein Schibboleth, und Zeichenursächlichkeit sollte ihm eigentlich nur willkommen sein!) in der Trennung der Gestalten keinerlei Hinweis auf das dem Meßopfer eigentümliche Opfergeschehen sehen, wie er mehrfach betont. Auf die Abschnitte über den Kanon, die eucharistische Gegenwart, die euch. Theologie des Aquinaten sei nur hingewiesen. Abgeschlossen wird das Buch mit zwei vorwiegend praktischen Kapiteln: über die Privatmessen und über die sakramentale Andacht. Neben erstaunlicher Konservativität zeigt hier der Verf. einen beneidenswerten Hausverstand. Was ist das doch für ein beherzigenswerter Satz: „there is no warrant for supposing that you can persuade one person to do something by stopping another person from doing something else" (77)! — Alles in allem: ein Buch, das wegen der unbekümmerten Geradheit seines Fragens und der ehrlichen Bemühung um Gewinnung einer gemeinsamen Gesprächsbasis nur zu empfehlen ist.

Stenzel

Botte, B., O. S. B. — Mohrmann, C., L'ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études (Études liturgiques, 2). gr. 8° (152 S.) Paris, Éditions du Cerf-Louvain, Abbaye du Mont César, 1953. — Wir freuen uns, auf diese wertvolle Frucht der Bemühungen um liturgische Erneuerung hinweisen zu können. Den Lesern von Maison-Dieu (1950, III) ist sie im Kern schon bekannt. Angesichts einer Mehrzahl von Übersetzungen der feststehenden Meßgebete (und anscheinend hat es im französischen Sprachraum keine Entsprechung zum „Schott" gegeben, der lange Zeit praktisch das Gewicht eines Standardtextes hatte?), die alle nicht restlos befriedigen konnten, erwuchs der Wunsch nach einer einheitlichen Übersetzung, die allen Erfordernissen — auch hinsichtlich des Ertrags der liturgiegeschichtlichen Studien — gerecht würde. Sie wird in der Art geboten,

daß die lateinische Vorlage mit einem textkritischen Apparat versehen ist und die französische Übersetzung zu den wesentlichen Stellen einen Kommentar bringt. Er ist knapp, ja; aber die Namen der Mitarbeiter an diesem Gemeinschaftswerk bürgen für Verläßlichkeit. Gerade manches Frappierende dieser mit sicherer Hand hingesetzten Bemerkungen mag dazu verleiten, sich auch in umfänglicheren Werken umzusehen, und das wäre wirklich kein Schade. Eingeleitet wird der Band durch eine gedrängte Übersicht über die Geschichte des Ordinariums; B. Botte hat sie geschrieben. C. Mohrmanns Ausführungen über das liturgische Latein bringen viel Beherzigenswertes: daraus, daß die Sprache nicht nur die Funktion der Mitteilung hat, sondern auch die des Ausdrucks, ergeben sich praktische Folgerungen, die nicht nur bei der Übersetzung liturgischer Texte verwirklicht werden wollen, sondern auch der Heiligen Schrift! Den Abschluß bilden Exkurse — 3 von C. Mohrmann, 6 von B. Botte — über: Amen; Interpunktion in der Praefation; maiestas; illibatus; rationabilis; locus refrigerii; in unitate Spiritus Sancti; pietas; Ite missa est. Wenn sie Ermunterung zur Arbeit an einem liturgischen „Kittel" wären, dann wäre das nicht der geringste Gewinn aus ihnen.

Stenzel

Brunner, E., Das Ewige als Zukunft und Gegenwart. gr. 8° (240 S.) Zürich 1953, Zwingli-Verlag. 12.— DM, geb. 13.50 DM. — B. hat vor seiner Abreise zu einer mehrjährigen Lehrtätigkeit in Japan diese Eschatologie fertiggestellt. Sie ist als eine Art Vorarbeit für den entsprechenden Teil in seiner Dogmatik gedacht. Von da her mag es einen wundern, wie wenig die Darlegungen nach einem theologischen Handbuch aussehen. Diese Theologie zeigt, daß ihr Verf. durchlebt, was er theologisch erarbeitet. Gerade der Traktat über die Letzten Dinge vermag ja kundzutun, wie weit theologische Wissenschaft zur theologischen Existenz geworden ist. Allerdings zeigt sich auch wohl deutlich, wie sehr evangelische Theologie in ihrer Realisierung mit ihren grundsätzlichen Aussagen über sich in Widerspruch steht. Das gilt für dieses Werk B.s, wenn er einerseits grundsätzlich deutlich Philosophie und Metaphysik aus dem Bereich der Theologie verbannen will, anderseits aber doch selbst von der ersten bis zur letzten Seite im Bemühen um philosophisch-spekulative Durchdringung der Offenbarungsaussagen steht. Es ist auch nicht zu übersehen, daß die denkerische Eigenarbeit sich in einer Weise produktiv zeigt, die den schlichten Sinn biblischer Aussagen hinter sich läßt. Das braucht nicht zu heißen, daß sie immer zu Ergebnissen kommt, die dem Bibelwort fremd seien, aber die Ergebnisse sind doch aus der Begegnung biblischer Aussagen mit philosophischen Erkenntnissen gewonnen. — Die Hoffnung, von der die menschliche Existenz getragen ist, wird an den Irrtum des aus menschlicher Selbstgewißheit kommenden Fortschrittsglaubens erinnert. Ihm wird der Grund christlicher Hoffnung im Glauben an die in der Zu-kunft Christi liegende Sinnhaftigkeit menschlicher Geschichte entgegengestellt. In der Ekklesia ist die Zukunft schon Gegenwart. Ekklesia wird aber wieder (wie im „Mißverständnis der Kirche") personalistisch jeder institutionellen Kirche entgegengestellt, eine Einseitigkeit der Bibelinterpretation, die sich weigert, keimhafte Ansätze des Bibelwortes aus der kirchlichen Entfaltung zu deuten. Immer wieder zeigt sich die Bedeutung der eschatologischen Wahrheiten für das tatsächliche Leben des Menschen hier und heute. — Je mehr das Buch dem Ende zugeht, desto mehr steht der Verf. in der Auseinandersetzung. In den biblischen Aussagen vom Weltende und der Weltvollendung, wird ja mehr als sonst das greifbar, was der Verf. — hier eine Terminologie der sonst von ihm schärfstens abgelehnten Entmythologisierungsthese übernehmend — mythologische Sprechweise des Neuen Testamentes nennt. Er selbst steht in der Mitte zwischen den Entmythologisierern und den naiven Fundamentalisten: zugebend, daß das „mythologische" Gewand der Schilderungen für den heutigen Menschen nicht nachvollziehbar sei, ihm aber doch einen objektiv gültigen Sinn behaltend. Es ist nicht ganz ersichtlich, warum die biblischen Schilderungen von Weltende und jenseitiger Existenz, wenn sie nur in ihrem analogen Charakter erkannt werden, dem heutigen Menschen so unmöglich sein sollen. Auch der heutige Mensch kann erkennen, daß man eine jenseitige Wirklichkeit mit diesseitigen Kategorien schil-

dern kann, weil sie „eminenter" (um einen scholastischen Terminus zu gebrauchen) das enthält, was im Diesseits in unvollkommener Teilnahme eben so aussieht, wie es die Schilderungen zeigen. Mehr als man eigentlich erwarten sollte, nähert sich B. der von ihm so abgelehnten existentiellen Schriftinterpretation, wenn er „Paradoxe" wie das der biblischen Aussage von der Weltvollendung und Apokatastasis und der ebenso biblischen Aussage von der ewigen Hölle als echten Widerspruch stehen läßt mit dem Hinweis darauf, daß biblische Aussagen nicht Mitteilung objektiver Wahrheiten, sondern Appell an die personale Entscheidung des Menschen seien. Gewiß sind sie das, aber auf Grund objektiver Wahrheitsmitteilung; menschliche Entscheidung wird nicht wach an Aussagen, die man als Widerspruch erkennt, da man sie nicht ernst nehmen kann. Semmelroth

Dondaine, H. F., O. P., L'objet et le „medium" de la vision béatifique chez les théologiens du XIII[e] siècle: RechThAncMéd 19 (1952) 60-130. — Die sehr wertvolle Untersuchung geht der Vorgeschichte der Pariser Verurteilung von 1241 nach: Divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur. Sie stellt zwei Traditionsströme fest: den augustinischen, für den die unmittelbare Gottesschau Objekt der ganzen christlichen Hoffnung nach 1 Joh 3, 2 ist, und den griechischen, der vor allen in Ps.-Dionysius, Gregor von Nyssa und Chrysostomus gründet und für den später vielfach der Damaszener angeführt wird. Hier ist die Transzendenz Gottes, entsprechend 1 Tim 6, 18, Grundlage des Denkens. Es ist nun sehr lehrreich, zu sehen, wie im 12. und 13. Jahrhundert beide Richtungen sich gegenseitig durchdringen. Die „Theophanie" des Ps.-Dionysius war noch vorsichtig gefaßt. Was wir in ihr schauen, ist nicht Gottes undurchdringliches Wesen, sondern sind seine Ausgänge und Kräfte. Scotus Eriugena hat daraus nach D. ein „System" gemacht, das der Dunkelheit, in die sich der Areopagite hüllte, entkleidet wurde: quasdam factas ab eo in nobis theophanias contemplabimur. Das hat dann den deutlichen Widerspruch Hugos von St. Viktor in seinem Kommentar zur Coelestis Hierarchia hervorgerufen. Hugo kam ja von der augustinischen Linie. Die zurückhaltenden Grundgedanken des Areopagiten blieben wirksam. Sie werden freilich in den Übersetzungen und noch mehr in den Auszügen des Thomas Gallus sehr abgeschwächt. Aber wir lesen noch z. B. bei Honorius Augustodunensis: Boni Deum secundum hoc quod bonitas dicitur, videbunt. Oder später bei Alexander von Hales: Divina essentia in se est invisibilis; ut autem in unoquoque nostrum per gloriam est, sic est visibilis. Ähnlich sagt Hugo von St. Cher: Videbimus Deum, non tamen essentiam, sed ut gloriam, ut bonitatem, ut veritatem. Von 1235 ab kann D. eine deutliche Reaktion feststellen. Er glaubt den Hauptgrund im Kampf gegen den Aristotelismus zu finden. Wilhelm von Auverge etwa belegt die Kenntnis der Einzeldinge gerade aus der konkreten Schau Gottes im Jenseits. Ein anderer Grund scheint in der positiven Lösung des Einwandes zu liegen, daß das Begrenzte nicht das Unbegrenzte erkennen könne. Denn die Frage tritt immer wieder auf und führte zum Festhalten an der augustinischen Lösung, die dann in der Verurteilung befestigt wurde: Jedes „medium" ist in der Schau ausgeschlossen und sie selbst nicht irgendwie im Umfang verkleinert. Die griechische Tendenz aber trug das Ihrige schon bei Gregor dem Gr. dazu bei, das „non plene" herauszuarbeiten.
Weisweiler

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Kirchenrecht

Schöllgen, W., Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (F. Tillmann, Handbuch der katholischen Sittenlehre, 5). gr. 8° (410 S.), Düsseldorf (1953), Patmos-Verlag. — Der Verf. fügt der philosophischen (Steinbüchel) und psychologischen (Müncker) Grundlegung der katholischen Sittenlehre von F. Tillmann die soziologische Grundlegung bei. Es ist ein erster, überaus interessanter Versuch. Wenn S. dem Ganzen als Motto das paulinische Wort vom Kairos (Kol 4, 5 f.) vorausstellt und von der traditionellen Lehre über die pru-

dentia und die circumstantiae seinen Ausgang nimmt, so wird darin sein Anliegen deutlich: Die Menschenwelt ist nicht ungeformte materia prima, sondern in bestimmter Weise vorgeformte materia secunda, deren niedere Gesetzmäßigkeiten von den ethischen Normen aufgegriffen und überformt werden. S. wehrt damit einerseits einer wenig geschichtsmächtigen Ethik und Moral, anderseits einem relativierenden Soziologismus. Er greift somit eine der Moral stets gegenwärtige und von ihr auch immer mehr oder weniger stark gesehene Aufgabe in monographischer Breite auf. Es ist klar, daß es ihm dabei mehr um eine Bereicherung einer heilkräftigen und pastoral bedeutsamen als einer systematischen Normenmoral geht. — Im 1. Hauptteil sucht er die Bedeutsamkeit der Soziologie, einschließlich der Sozialpsychologie und der Sozialgeschichte, darzulegen. In einem 2., systematischen Hauptteil greift er einige Grundprobleme der Moral, zumal der Sozialmoral auf, um sie vom Soziologischen her zu beleuchten (1. Ordnung als Eigenwert und das Prinzip des kleineren Übels; 2. Ethik und geschichtliches Ethos; 3. Wirtschaft und Gesellschaft; 4. Soziologie der Caritas). — S. wendet sich wiederholt gegen jeden relativierenden Soziologismus, der einem Versuch wie dem seinigen drohen könnte; wir glauben, daß es ihm durchgehend geglückt ist, die Gefahr zu vermeiden. Wenn vielleicht hier und da die Möglichkeit des Mißverständnisses lauert, könnte man fragen, ob nicht ein Mehr ergänzender oder abgrenzender Hinweise auf die Verbindung des Gesagten mit der systematischen Normenethik ratsam gewesen wäre; der Verf. hat aus Gründen methodischer Sauberkeit darauf verzichtet. Das Anliegen und die Lösung wird vor allem sichtbar in der Abgrenzung zwischen Naturrecht (Ethik) und geschichtlichem Ethos (283-289): das Naturrecht läßt verschiedene Ethosformen zu; es ist eine „Rahmenethik" — eine Formulierung übrigens, die heute zwar beliebt, vielleicht aber doch nicht ganz zureichend ist, da zumal die positiven Normen einen positiven, wenn auch noch bestimmbaren Inhalt haben. Im einzelnen wird der Verf. keinem Leser die Berechtigung, Fragen zu stellen, absprechen wollen, beispielsweise ob in der vorliegenden Darstellung des Menschen als eines geistigen Rudelwesens die Bedeutung des Geistigen nicht etwas unterschätzt ist. — Wir danken dem Verf. für seinen reichhaltigen und anregenden Beitrag zur Moraltheologie.

Fuchs

Morale chrétienne et requêtes contemporaines (Cahiers de l'actualité religieuse). gr. 8° (291 S.). Tournai-Paris 1954, Casterman. Fr. belg. 90.—. — Französische und belgische Theologen legen hier die Referate einer moraltheologischen Studientagung in La Sarte à Huy vor. Schon die Wahl der Themata, aber auch die Durchführung und die Diskussion (deren Ergebnisse zusammengefaßt werden) zeigen, daß die Tagung sich ernstlich mit der Frage der *heute* notwendigen Gestaltung der Moraltheologie befaßt hat. Außer einer Gegenüberstellung der „klassischen" Moral mit den neueren Tendenzen durch *J. Leclercq* (vgl. sein Anliegen in: L'enseignement de la moral chrétienne; jetzt auch deutsch: Christliche Moral in der Krise der Zeit, Benziger 1954) sind vier Themenkreise behandelt: 1. Die neutestamentliche Moral (*A. Descamps:* Synoptiker; *C. Spicq:* Paulus; *F.-M. Braun:* Johannes; *R. Flacelière:* Griechentum und Neues Testament); 2. Die Moral und die neuen wissenschaftlichen Methoden (*H. Delville:* Psychologie; *P. Driessen:* Soziologie); 3. Moral und zeitgenössische Philosophie (*F. Duyckaerts:* Jaspers; *F. Jeanson:* Sartre); 4. Konfrontation mit den heutigen Erfordernissen (*H.-D. Robert:* Existentielle Phänomenologie und thomistische Moral; B. *Olivier:* Das Problem einer Erneuerung der Moral). Die einzelnen Referate sind erfreuliche und bereichernde Beiträge zur Erfüllung der Aufgaben heutiger Moraltheologie. Die Übersicht über die Tagung und vor allem über die Diskussion von *A. Léonard* weist besonders auf die Auseinandersetzung mit den Fragen der beiden ersten Themenkreise (in denen der letzte z. T. eingeschlossen ist) hin. Es wird eindeutig eine bewußte Orientierung an der Schrift gefordert; es wird aber ebenso der Versuch einer Moral allein aus der Schrift als unmöglich abgelehnt. Es wird die Notwendigkeit einer starken Berücksichtigung der psychologischen, soziologischen und geschichtlichen Bedingtheiten menschlichen Handelns anerkannt, es werden aber auch die Grenzen der Bedeutung psychologischer usw. Ergebnisse für die Moral gesehen.

Fuchs

Müller, M., Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung (Studien zur Geschichte der Moraltheologie, 1.). gr. 8° (325 S.). Regensburg 1954, Pustet. 19.50 DM. — Im vorliegenden Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie, im Manuskript schon 1940 im wesentlichen abgeschlossen, greift Verf. erneut eine Frage auf, die vor allem seit Lindners Studie über den Usus matrimonii (1929) nicht ganz unbekannt ist. M. beschränkt sich aber auf einen bestimmten Zeitraum und leistet hier eingehende und genaueste Arbeit; u. a. hat er viel handschriftliches Material verarbeitet. Überdies zentriert er die ganze Problematik um die Auffassung des hl. Augustinus von der Paradiesesehe; das eigentliche Problem, „die sittliche Wertung der körperlichen Geschlechtslust", wie es Verf. selbst nennt (314), wird so allerdings im Titel kaum erkennbar (zudem ist die Lehre von der Paradiesesehe ja doch nur eine Projektion der zugrundeliegenden sexualethischen Frage). Es ist hochinteressant zu sehen, wie der Einfluß des heidnischen Dualismus einen Augustinus, wenn auch weniger als Origenes, Gregor v. Nyssa und Joh. Chrysostomus, bestimmt, um dann erst in jahrhundertelangem Irren und Suchen von der Theologie überwunden zu werden. Der Moraltheologe wird sehr hellhörig, wenn ihm die Geschichte zeigt, daß durch viele Jahrhunderte hindurch einseitige ethische Auffassungen mehr oder weniger einmütig in der Theologie und der Auffassung der Gläubigen (einschließlich der Päpste: Leo I. und Innozenz III.: 33 u. 146 f.) zu bestehen vermögen. M. greift als Geschichtsforscher diese spinöse Frage einer systematischen Theologie nicht auf; er hat nur die Ergebnisse seiner Forschung mitzuteilen. — Im 1. Teil legt er kurz die Lehre des Augustinus sowie ihre Vorbereitung und ihren Einfluß auf das Frühmittelalter dar. Der 2. Teil analysiert nach Perioden und Schulen die Theologie der Scholastik bis auf Thomas v. Aquin. Der 3. Teil bringt die Zusammenschau der Ergebnisse: I. Erst das Hochmittelalter überwindet, vor allem nach der Opposition des Abälard und infolge des aristotelischen Einflusses, die augustinische Lehre, daß der heutige „Ablauf der sexuellen Erregung" eine postlapsarische Angelegenheit, nicht ursprüngliche Schöpfung sei (275-279). II. Hatte Augustinus die Geschlechtslust als ein malum im Sinne von Strafübel verstanden, so interpretiert man später das malum als Sünde; selbst Abälard konnte sich nicht im gegenteiligen Sinne durchsetzen: das gelang erst der Hochscholastik, nachdem Wilhelm v. Auxerre auf die Korrelation von Sünde und Freiheit nachdrücklich hingewiesen hatte. (M. glaubt zeigen zu können, daß Luther auf die frühmittelalterliche Lehre von der Sündhaftigkeit der Lust in seiner Erbsündelehre wieder zurückkam und sie konsequent durchdachte (279-288). III. Infolge der fehlerhaften Wertung der Sexuallust gewinnt im Mittelalter unter den objektiven Ehezwecken das remedium concupiscentiae gegenüber der procreatio prolis immer mehr den Vorrang; erst die Hochscholastik vermag diese Einseitigkeit wieder zu überwinden (288-295). IV. Als subjektive Beweggründe des ehelichen Verkehrs gelten vor allem Zeugung, Pflichtleistung, Vermeidung von Unzucht, Lustverlangen; die Sündelosigkeit bzw. Sündhaftigkeit der beiden letzten Motive sind stark diskutiert; die Hochscholastik überwindet wenigstens im Prinzip die Auffassung, daß der Verkehr propter libidinem *schwere* Sünde sei (295-314). V. In einem weiteren Abschnitt berichtet M. über die Bedeutung der christlichen Gattenliebe für die Persönlichkeitsbildung, über die die mittelalterlichen Theologen sich weniger Gedanken zu machen pflegten (315 bis 318). — Allerdings scheint mir der auch anderswo schon behauptete Gegensatz zwischen Thomas v. A. einerseits und den angeblich fortschrittlicheren Bonaventura und Albertus (bzgl. personaler Liebe und sacramentum: 315-318; 237 f. 250-254, 266 ff., 272) nicht genügend belegt werden zu können (vgl. vom Rez.: Die Sexualität des hl. Thomas v. Aquin, 304-307). Bei Hugo von St. Viktor dürfte nicht genügend betont sein, daß seine Darlegungen über die Bedeutung der personalen Liebe von der „un-geschlechtlichen" Ehe, die den Geschlechtsverkehr nicht in den Konsens aufnimmt (eine irrige Auffassung, wie Thomas später dartut), handeln (315 f.; vgl. 75-84). Ob der anschließende Hinweis auf den Catechismus Romanus (subjektive Beweggründe!), auf „Casti connubii" und auf das Dekret des Heiligen Offiziums von 1944 ganz geradlinig ist? (317 f.) — Der Moraltheologe wird

wünschen, daß dieser vorzüglichen Forschungsarbeit bald noch manche andere in der neubegründeten Reihe erscheinen mögen. Fuchs

Leclercq, J., Die Ehe des Christen. 8° (243 S.). Luzern (1953), Rex-Verlag. 11.50 DM. — Der bekannte Löwener Moraltheologe schrieb hier ein Büchlein für christliche Ehegatten, die den Willen zu einem totalen christlichen Leben haben; es ist eine gute *Ehepastoral* daraus geworden. Dem Verf. geht es um die „Mystik der christlichen Ehe", die, wie er überzeugt ist, erst in unseren Jahrzehnten richtig erkannt wird. Es findet sich sehr viel gute Beobachtung, Psychologie und Pädagogik in diesem Buch. Es ist durchaus realistisch, gleichzeitig sehr optimistisch; vielleicht sogar etwas zu optimistisch, wenn z. B. das Fehlen eines näheren Eingehens auf die Probleme der Sexualmoral bedeuten soll, daß sie sich in gut gemeinten Ehen von selbst erledigen. Einige interessante moraltheologische Fragen werden angeschnitten, z. B. nach der Schwere der Verpflichtung zu gegenseitigen Liebesbezeugungen, vor allem des Mannes gegenüber der Frau (114f.). Gewisse Formulierungen scheinen uns nicht ganz glücklich zu sein, beispielsweise die von der „Vergöttlichung" des ehelichen Aktes durch das Sakrament (37), oder daß „die Kirche" es ist, die gewisse Verhaltensweisen in der Ehe „gestattet" (129). An einigen Stellen ist nicht zu sehen, ob eine Formulierung dem französischen Original oder der deutschen Übersetzung des Benediktiners *Hesso Glutz*, Engelberg, entstammt. Durch die Untertitel des Übersetzers hat das Büchlein an Lesbarkeit gewonnen. Fuchs

Tiberghien P., Médecine et Morale. 8° (366 S.). Paris-Tournai-Rome (1953), Desclée; Fr. belg. 95.—. — Centre d'Études Laënnec, L'Experimentation Humaine en Médecine. 8° (222 S.). Paris 1952, Lethielleux. — Der große Vorteil der ärztlichen Pflichtenlehre von Tiberghien ist, daß hier ein qualifizierter Moraltheologe, der seit 30 Jahren vor Medizinern Vorlesungen hält, aus einem Vertrautsein mit den Problemen des Mediziners und Arztes heraus spricht; hier haben sich Theologe und Mediziner bzw. Arzt wirklich gefunden. Im 1. Teil behandelt der Verf. die allgemeinen Haltungen und Pflichten des Arztes: Gerechtigkeit, Liebe, Wahrhaftigkeit, Verantwortlichkeit, Kollegialität, vor allem aber die Bewahrung des Berufsgeheimnisses. Im 2. Teil bespricht er die verschiedenartigen ärztlichen Eingriffe in Rücksicht auf die ethische Ordnung (Tötung, Abortus, medizinische Versuche, Sterilisation, Psychoanalyse, Narcoanalyse, Neurochirurgie usw.). Der 3. Teil behandelt die Begegnung des Arztes mit der religiös-sittlichen Welt des Patienten (Sakramente, Jungfräulichkeit, Geschlechtsleben, Aszese und Mystik, Wunder usw.). — Das angezeigte Bändchen des Centre d'Études Laënnec greift aus dem Bereich der ärztlichen Ethik die Frage der medizinischen Versuche heraus. Neben den historischen, medizinischen und rechtlichen Beiträgen interessiert hier vor allem die moraltheologische Stellungnahme von *E. Tesson*. Er unterscheidet die versuchsweise Anwendung eines (nur im Tierexperiment erprobten) Mittels an einem Kranken im Dienste der *Heilung* desselben und das eigentliche Experiment (vor allem am Gesunden), das nicht der Heilung, sondern dem Fortschritt der ärztlichen Wissenschaft dienen soll. Im ersten Falle sieht er mit Recht keine Schwierigkeit, wenn kein sichereres Mittel zur Verfügung steht und das Risiko in einem entsprechenden Verhältnis zur Erfolgshoffnung steht. Schwieriger ist die zweite Frage. Die Durchführung eines Experimentes an einem gerechterweise zum Tode Verurteilten, dessen Einverständnis und das der zuständigen Obrigkeit vorausgesetzt, hat man durchgehend als erlaubt bezeichnet (die angeführten Gegengründe des Verf. scheinen mir das Wesen der Todesstrafe zu verkennen). In allen anderen Fällen, auch unter Voraussetzung des heroischen Einverständnisses, bzw. beim Selbstversuch, glaubt man im allgemeinen das Recht auf Experimente im Dienste der Wissenschaft (und der Menschheit), die das Leben gefährden könnten, ablehnen zu sollen. T. allerdings ist geneigt, vom principium duplicis effectus her solche gefährdenden Experimente unter bestimmten Bedingungen für gerechtfertigt zu halten. Fuchs

Niedermeyer, A., Ärztliche Ethik (Deontologie). Grundlagen und System der ärztlichen Berufsethik (Allgemeine Pastoralmedizin, 2). gr. 8° (XI u. 358 S.)

Wien 1954, Herder. 17.— DM. — Ders., Compendium der Pastoralmedizin. 8° (XXIV u. 489 S.) Wien 1953, Herder. 18.— DM. — Der Verf. fügt seinem sechsbändigen „Handbuch der speziellen Pastoralmedizin" zwei Bände „Allgemeine Pastoralmedizin" hinzu („Philosophische Propädeutik" und „Ärztliche Ethik"), deren 2. Band jetzt vorliegt. Nach einem 1. Teil über die Grundlagen der ärztlichen Ethik (u. a. über Arzttum, Standesvertretung, Standespflichten, Krankheit, Grundlagen des sittlichen Handelns, die rechtlichen Grundlagen des ärztlichen Handelns) folgt ein 2. Teil „System der ärztlichen Ethik". In deren allgemeinem Abschnitt behandelt der Verf. u. a. die Fragen Arzt und Sozialversicherung, ärztliches Honorar, Berufsgeheimnis, Wahrheitspflicht; im speziellen Abschnitt kann er weitgehend auf das Handbuch zurückverweisen. — Letzteres legt er nun, vor allem mit Rücksicht auf den Theologen, in Kurzform als Compendium der Pastoralmedizin vor. Über Reichtum und Eigenart des Inhaltes berichten die früheren Anzeigen des Handbuches (Schol 25 [1950] 312f., 26 [1951] 626f., 28 [1953] 627). Die Zusammenfassung des Compendiums dürfte auf gute Aufnahme rechnen. — Auch die beiden vorliegenden Werke zeugen wieder von der universalen Schau ihres Verf. und dürfen im deutschsprachigen Raum eine Lücke in vielen Bibliotheken von Ärzten und Theologen füllen. — Allerdings darf man auch bei diesen Werken wieder bedauern, daß der moraltheologische Teil nicht in souveräner Beherrschung unter Mithilfe eines Theologen geschrieben wurde; zum wenigsten hätten Ungenauigkeiten und Fehler verhütet werden müssen (vgl. beispielsweise Ärztl. Ethik 134f., 139f., 146; Compendium 158, 161, 162). Fuchs

L'Église Éducatrice des Consciences par le Sacrament de Pénitence. Congrès national de Nancy 1952. 2e édition. gr. 8° (306 S.). Paris, Union des Oeuvres Cathol. de France. Frs. 540.—. — Von den hier veröffentlichten Referaten interessieren uns vor allem das über die Theologie des Bußsakramentes *(Sauvage)* und das über die psychologische Schuldhaftigkeit und die Situation des Sünders vor Gott *(Beirnaert)*. In beiden drängen sich sehr aktuelle Fragen der Dogmatik bzw. der Moraltheologie in Hinsicht auf die Verwaltung des Bußsakramentes vor. Die Auffassung der Buße als Sakrament der kirchlichen Gemeinschaft kann, wenn sie theologisch auch offensichtlich noch nicht klar genug geklärt ist, für die Seelsorge wertvolle Hinweise geben. Die Frage der psychologischen Schuldhaftigkeit wird ernst, aber doch maßvoll aufgegriffen; die Kirche selbst mit ihrem Sakrament der Buße ist ein Argument gegen die Meinung, daß es kaum formelle schwere Sünden gebe (57f.). Fuchs

Hanstein, H., O.F.M., Ordensrecht. 8° (336 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 13.—; geb. DM 15.—. — Dieser *Grundriß* ist gedacht als „Handbuch und Nachschlagewerk für Theologiestudierende, Ordenspriester, Pfarrer, Hausgeistliche und Beichtväter der Ordensleute, Obere und Oberinnen der Klöster und klösterlichen Verbände, kirchliche Behörden und weltliche Juristen" (5). Durch diesen Leserkreis ist die Darbietung des Inhalts bestimmt. Auch dem Nichtfachmann soll das gesamte geltende Ordensrecht der lateinischen Kirche zugänglich gemacht werden. Deswegen auch eine „rechtlich-moraltheologische Abhandlung über die Ordensgelübde und eine kurze Darstellung des einschlägigen (deutschen) Zivilrechts" (5). — Verf. folgt in der Anordnung im allgemeinen dem 2. Teil des 2. Buches im CIC, ordnet aber auch andere, für Ordensleute wichtige kirchenrechtliche Bestimmungen an passender Stelle ein. Erfreulich ist in der Einleitung ein eigener Paragraph über die *Rechtssprache* des Ordensrechtes. Zur Klärung strittiger Fragen wird das neue Ordensrecht für die Ostkirche mit Geschick herangezogen. Die verschiedenen Ansichten finden durchweg eine objektive Wiedergabe und die ihnen zukommende Qualifikation. Wenn auch Quellenverweise und Literaturangaben auf das Notwendigste beschränkt bleiben mußten, so ist doch gerade die neuere Literatur (z. B. Schäfer, Bastien, de Carlo, Muzzarelli) gut verarbeitet. Auch Spezialabhandlungen, hauptsächlich aus dem *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, sind oft angemerkt. Zu bedauern ist, daß die Epitome Juris Canonici von Vermeersch-Creusen, die gerade in ihrem ordensrechtlichen Teil sehr Wertvolles bringt, praktisch nicht zitiert wird. — Das Bestreben, die lateinischen Fachausdrücke zu verdeutschen, führt zum Teil zu etwas eigenartigen

Formulierungen, z. B. „aktive Klosterdiener" (84), „Einfachprofessen" (156), Privileg des „Notbedarfs" (235). Die Unterscheidung zwischen äußeren und inneren Oberen scheint ebenso nicht sehr glücklich. — Auf sachliche Differenzen kann hier nicht näher eingegangen werden. Aber die Ansicht des Verf., daß auch schon eine *einmalige* schwere Verletzung des Handelsverbotes (vgl. can. 142) als Deliktstatbestand genüge, sei doch zurückgewiesen. Auch die Behauptung, der Generalobere eines exemten priesterlichen Ordensverbandes bzw. der Abt eines selbständigen Klosters bedürften der *Zustimmung* ihres Ordensrates, wenn sie sich die Lossprechung bestimmter Sünden reservieren wollten, findet jedenfalls im can. 896 keine entscheidende Stütze. Der unmittelbar vorhergehende Kanon legt vielmehr (den Analogieschluß) nahe, daß es genügt, wenn der betreffende Obere seinen Rat *gehört* hat. (Bei der Interpretation des can. 549 wird „cum suo Consilio" richtig dahin gedeutet, daß die Mitwirkung des Ordensrates bei der Anlage der Mitgift durch die höhere Oberin nur *beratenden* Charakter hat, wenn nicht die Konstitutionen etwas anderes bestimmen.) — Die übersichtliche, durch das Druckbild unterstützte Gliederung, ein Verzeichnis der Kanones mit Verweis auf die Seite(n), wo sie behandelt werden, und ein Sachverzeichnis erleichtern den Gebrauch. Die Zusammenstellung der gebräuchlichsten Siglen der bedeutenderen, besonders in Deutschland verbreiteten Orden, Kongregationen und Gesellschaften mit Angabe des Gründungs- und (päpstlichen) Bestätigungsjahres ist vorteilhaft. — Vielleicht hätte, ohne wesentliche Vermehrung des Umfangs, die Rechtsgeschichte und auch die Ratio legis für die Klärung schwierigerer Fragen mehr ausgewertet werden können. Schroll

Jone, H., O.F.M.Cap., Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones. 3. Bd.: Prozeß- und Strafrecht, can. 1552-2414. 2., verm. u. verb. Aufl. gr. 8° (752 S.) Paderborn 1953, Schöningh. Geb. 31.40 DM. — Die bei der Rezension der beiden ersten Bände der 2. Aufl. über die sachlichen Einzelheiten hinausgehenden Bemerkungen (vgl. Schol 27 [1952], 268 ff. u. 28 [1953], 627 ff.) treffen auch für den 3. Bd. zu, in dem auf 336 S. das Prozeßrecht und auf 195 S. das Strafrecht behandelt wird. In einem dokumentarischen Anhang — eine Erweiterung gegenüber der 1. Aufl. — werden in kommentierender Umschreibung, die in den neueren Aufl. des CIC noch enthaltenen sechs päpstlichen Konstitutionen angefügt. Ein gut gegliedertes Sachverzeichnis für das Gesamtwerk mit jeweiligem Hinweis auf den entsprechenden Kanon schließt den Bd. ab. — Anregungen und Korrekturen, die anläßlich der 1. Aufl. laut wurden, hat der Verf. aufgegriffen und positiv eingearbeitet (vgl. z. B. zu cc. 1703 n. 2, 1820, 1835 n. 3, 2199), ist in seiner Polemik gegen Mörsdorf aber noch nicht frei von Affekten. Er hätte vielleicht doch besser daran getan, das *iudicium ecclesiasticum* (c. 1552 § 1) durch *kirchliches Gerichtsverfahren* wiederzugeben und nicht starr an seiner Formulierung „kirchliches Gericht" (14) festzuhalten. Die Berufung auf Heyne (Deutsches Handwörterbuch[2], Hirzel, Leipzig 1905) dient kaum der Sache. — Bei der Interpretation des c. 1584 hat der Verf. seine Auffassung, daß der referierende Richter eines Kollegialgerichts schon vor der Schlußsitzung sein Referat halten soll, „um den anderen die Ausarbeitung ihrer Gutachten zu erleichtern" (Bd. III[1], 39), nicht aufgegeben, sondern sie mit etwas anderen Worten bei der Auslegung des c. 1871 § 3 festgehalten. Wie er diese (u. E. irrige) Meinung aus der Tatsache begründen will, „daß die Richter nach § 5 des vorliegenden Kanon 1871 die Entscheidung auf einen neuen Termin verschieben können" (245), ist kaum einzusehen. Gewiß, wenn die Richter bei der ersten Beratung nicht zur Urteilsfindung kommen können oder wollen, kann eine neue Sitzung anberaumt werden. Also, scheint der Verf. zu folgern, liegt in diesem Fall der Bericht des Referenten ja auch vor der Sitzung, in der das Urteil gefällt wird. Daher kann man auch grundsätzlich nichts dagegen einwenden, wenn schon vor Einberufung der ersten Sitzung, auf der an sich das Urteil gefällt werden sollte, der Bericht des Referenten gehalten wird, ja es ist sogar „sehr anzuraten" (245). Diese Gedankenführung dürfte kaum zwingend sein. — In bezug auf c. 1577 § 2 verteidigt Verf. zu Recht, daß es Fälle geben kann, in denen bei einem aus drei Richtern bestehenden Kollegialgericht die für die Urteilsfindung erforderliche einfache Mehrheit nicht gefunden wird. Kommt sie auch in einer zweiten Sitzung nicht

zustande, dann hat der Ordinarius die Möglichkeit, das Kollegium um zwei Richter zu vergrößern (c. 1576 § 2), um so vielleicht eine Entscheidung herbeizuführen. Handelt es sich aber schon um ein Fünferkollegium, dann kann der Ordinarius, wenigstens von Rechts wegen, keine Vergrößerung mehr vornehmen. Der Hinweis des Verf. auf Wernz-Vidal (Jus canonicum VI, n. 295 nota 48) (42) ist irreführend; denn dort wird ausdrücklich angemerkt, daß der Ordinarius wohl nicht mehr als fünf Richter bestellen könne und das Problem nicht nach juristischen, sondern moraltheologischen Gesichtspunkten zu lösen sei. — Es geht vielleicht doch etwas zu weit, wenn der Verf. die ganze Entwicklung des Kirchenrechts seit Bonifaz VIII. kategorisch dafür in Anspruch nimmt, „daß man auch das *‚ratione peccati‘* im vorliegenden Kanon“ (d. h. c. 2198) „als eine Beschränkung der kirchlichen Jurisdiktion in weltlichen Dingen auffassen muß, nicht als eine Begründung, weshalb die Kirche sogar zuständig sein soll in bezug auf Delikte, durch die einzig und allein ein Staatsgesetz verletzt wird“ (455). Jedenfalls ist nicht ohne weiteres klar, warum die gegenteilige Meinung, die Kirche sei zur Ahndung eines an sich rein weltlichen Deliktes zuständig, wenn und insoweit dabei eine Sünde begangen worden ist, unvereinbar sein soll mit der Theorie, die der Kirche nur eine „potestas indirecta“ auf weltliche Dinge zuerkennt (454). — Es dürfte doch zu erwägen sein, ob die Strafwirkungen des c. 2315 nicht auf die Fälle beschränkt bleiben müssen, in denen der Häresieverdacht vom Recht vermutet wird (vgl. 567). — Auch die *Aufbewahrung* eines der in c. 2318 genannten Bücher muß, genau wie die Lektüre, *wissentlich* geschehen, wenn sich jemand die dem Hl. Stuhl in besonderer Weise vorbehaltene Zensur zuziehen soll (vgl. 571). — Diese kritischen Bemerkungen mindern die besonderen Verdienste des Verf. nicht. Sein Hauptanliegen, dem kirchlichen Leben möglichst unmittelbar zu dienen und dem Seelsorger eine auf die Praxis abgestellte Auslegung des CIC in die Hand zu geben, ist gelungen. Der Verlag hat die gute Ausstattung der beiden ersten Bände auch im dritten beibehalten. Schroll

Chang, P., O.F.M., De relationibus iuridicis inter superiores regulares et moniales exemptas ipsis subditas (secundum Codicem vigentem). Diss. 8⁰ (75 p.) Monasterii 1953, Impressis Librariae Regensbergianae. 5.— DM. — Gleich im 1. Kap. wird die für die Praxis oft entscheidende Frage nach den Machtbefugnissen des Regularobern bei der Wahl der Oberin der ihm unterstellten Ordensfrauen angegangen, im 2. Kap. seine Beteiligung bei der Entlassung ihm unterstellter exempter Ordensfrauen dargelegt, im 3. Kap. die Pflichten aufgezeigt, die er hat, wenn es sich darum handelt, eine ihm untergebene, abgefallene oder flüchtig gewordene Ordensfrau ihrer Ordensgemeinschaft wieder zuzuführen bzw. aufzunehmen. Im 4. Kap. ist von den Beichtvätern der den Regularen zur Leitung anvertrauten Ordensfrauen die Rede, im 5. Kap. werden die Aufgaben des Regularobern in bezug auf die Klausur der Ordensfrauen umschrieben und abschließend im 6. Kap. seine Rechte und Pflichten bei ihrer Vermögensverwaltung. — Unter den Schlußfolgerungen betont der Verf. zu Recht, daß der Regularobere für die ihm unterstellten Ordensfrauen ein „verus Superior religiosus internus“ (72) ist, dem sie „ex voto“ Gehorsam schulden. Der Hinweis, bei Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Regularobern auf der einen und den Ordensfrauen oder dem Ortsoberhirten auf der anderen Seite, für die weder im gemeinen noch im Gewohnheitsrecht oder den Ordenssatzungen eine klare Lösung gegeben ist, an den Hl. Stuhl zu rekurrieren, ist selbstverständlich. — Inhaltlich erfährt man aus dieser vom Antonianum (Rom) approbierten Dissertation kaum etwas Neues. Als geschickt gemachte Zusammenstellung der im CIC in dieser Frage verstreuten Normierungen ist sie aber recht brauchbar. Schroll

1953 K 4871 U

2. 6. 1960
7. FEB. 1961
16. MRZ. 1961
-9. MAI 1961
21. JULI 1966
07. NOV. 1967
24. OKT. 1969
12. Feb. 1972
22. 1. 73
22. Jan. 1976
1. JULI 1976
27. JULI 1976
21. APR. 1977
27. APR. 1977
26. MAI 1977
6. DEZ. 1978
2. Dez. 1980
30. JULI 1981
16. Nov. 1981
30. MRZ. 1983

6,30